مال سید صادق

قران
۳۵

اینک مقرض خود را بیت الله العظام مالک صادق
واقع شد بدرستان المعظم ۳۱۵

مال سید صادق

قران
۳۵

۱۱۲

۱۸۲

۶۹۸۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب شرح لمعه (طهارت) مناهج السویه

مؤلف فاضل هندی

موضوع ۲۲۳

شماره قفسه ف - ۷

شماره ثبت کتاب ۶۳۲۴۷

خطی - فهرست شده

ح ۲۲۳

مال سید صادق

قران ۳۵

کتب محضر حضرت ... میرزا صادق
... شهر شعبان المعظم ۳۱۵

هذا كتاب شرح فاضل هندي رحمه الله تعالى نور الله مرقده ومضجعه في الشرح العجيب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تحدى بمجيد محكم كتابه المعجز لعباده من الجن والانس تقديرا وجعله اخر دعوى اهل الجنان وسطر ذلك
في الكتاب تسطيرا على ما وصانا بالايمان ونور بانواره تنويرا وسقانا من كوس مشرابا طهورا فطهرنا به تطهيرا ووفقنا
لحج محجة والاهتدا بما قرره تقريرا فكانا بروض الجنات وانهارها وعيونها الى تفجرنها تفجيرا ووفقنا
على المنهاج الرابح فاربحنا ولم يخسرنا تخسيرا والصلوة على اصفيائه برتبة المعترضين عن احكامه وشرايع دينه
تعبيرا والمفرقين لحلاله وحرامه وتخصصه وعزايمه تفصيل محمد سيد انبيائه وافضلهم واولهم وان اخر في الظهور
تاخيرا وآله وعترته المعترضين لا تعرفها الضلالة والجهالة تعقيرا والمعترضين لوجوه وجوه الكفرة والفجرة تعفيرا
وعلى اصحابهم الذين اتبعوهم ولم يتعدوا ما امروهم به تغييرا وعلى رواة اخبارهم ومجددي اثارهم الذين جاهدوا
انفسهم جهادا كبيرا وبذلوا جهدهم في تحقيقها حتى قرروها تقريرا بعد ان بلغوا في البحث عنها غاية
ونقروا عنها تنقيرا اما على اثر ذلك فزعم اخوانكم في الدين المتعطشين الى معنى المتقين ما اهديه اليكم واهديكم
اليه من المناهج السوية في شرح الروضة البهية فقد اوضحت لكم فيها ما فيها من المسايل حق الايضاح
واعلمت حقايقها ودقايقها اتم الافصاح وافنا المحصلين بالاصباح عن المصباح ونظمها انتشر
في كتب الاصحاب من الجواهر الفصاح ونثر ما انتظم في سلك الابهام والاجمال من كلمات الفصاح وفصل
الخلاف فيها تبيينا وضاح وتوضيح الماخذ والادلة على جهة ترتاح بها القلوب وتهتز لها الارواح وتفتح
لها الاسماع وترقص لها الرووس وتلمع بها الفصاح وانما اخترت من كتب الفن هذا الكتاب لامور منها
ملجية اليه على الايجاب لا الانتداب منها ان هجم الناس اليوم شبيه بالقصور بادية الفتور رد الضحى
الفطور ناصحة الكسور مقصورة على المشاهير تقصر التعدي الى غيرها من افصح المناكير وهذا الكتاب مما اختص
عندهم بالاشتهار ووقفت عليه البصاير والابصار فاحببت ان اعلق عليه ما انظم من مزاياه الغلايد و
اختصه بما افيده من عوايد الفوايد ليكون صدقة جارية في القلوب تجري للروح سارية في النفوس سريان
النسايم العطرة في السبوح معلوقة بالاماق محمولة على الاحداق ممدودة اليها الاعناق في الافاق رايحة الاشواق في
في اعراق الحذاق ومنها انه حوى العدة من الاحكام مع تنصيص على الادلة او تلويحات وتنبيهات على الخلاف
او تصريحات بعبارات دائرة بين ايجاز مفتقر الى التفصيل والغاز محوج الى التاويل وقصور عن اداء المقصود
ملجئ الى التكميل ونبو عن الافادة مضطر الى التذييل واستصعاب على الافهام داع الى التذليل واغلاق
لا ينحل الا بالتحليل وبعد عن المرام لا ينال الا بالتسهيل وانغلاق لا ينفتح الا بمفتاح الترقيق وارتتاق
لا ينفتق الا باعانة التوفيق ومنها اني لو اخترت من الكتب ما ازيد عليه في الجمع والشمول ويكثر الفروع
وتطويل الذيول لادى الى ما تعاف طباع المحصلين من الطول ولا بينا لما ابدعهم القاصرة الجوول ومنها
اني اسالت به من السول ما انصب على ولا انصباب السيول فجزم على الفضل واوجب القبول فها انا شرع الان
في المسؤول والتوفيق من الله مامول والامر كله اليه ما كول الحمد اما مرفوع مبتدا خبره لله او منصوب مصدر
لحمدت او حمدنا او احمد او نحمد المقدر او مفعول لاتقل او تقل او نقلت او قلنا المقدر او منصوب على

الافراد

الاعراب بافعل مقدر او الخطاب لتقصد او مصدر لاحمد امر مثل ذلك والجملة على ما سوى تقدير الامر خبر صورة والجملة
الخبرية موضوعة في الاصل لنوع الاثبات شي لشي او نفي شي عن شي على طريق الحكاية عما في الخارج فاذا استعملت
فيه كانت حقيقة باقية على الخبرية ثم الغرض من الحكاية اما اعلام السامع الحكم الذي يدل عليه او اعلامه بعلم المتكلم به
ولا ينفك من الكل بما في خبريتها لان المقصود منها هو الاخبار ثم قد يخرج عن وضعها بوجوه شتى منها ان
لا يستعمل في الاثبات والنفي اصلا كقولهم بمعنى برح ما تائه فاعا يراد به الوعا ومنها ان يستعمل في احدهما لكن لا على
الحكاية بل على الحكاية بل على الانشاء وذلك كبعت واشتريت وانت طالق وساير صيغ العقود والايقاعات و
منها ان يستعمل فيما يلزم حكاية الثبوت والانتفاء بطريق الكناية كقولها رب اني وضعتها انثى للتحسر وقوله رب
اني وهن العظم مني للاستعطاف ونحو ذلك وعلى كل من هذه الصور يكون الخبر بمعنى الانشاء اذا عرفت هذا فاعلم
ان المخاطب بهذا الكلام اعني جملة الحمد لله اما الله سبحانه او غيره وعلى الثاني اما نفس المتكلم باجرائه مجرى انشاء
اخر بخاطبه او الملقى اليه الكلام او غيره وهو كل من يصلح للخطاب او الخطاب بهذا الكتاب فعلى الاول لا احتمال لارادة
المعنى الخبري لعلمه تعالى بالحكم وبلازمه الذي هو علم المتكلم به بل لا بد ان كانت الجملة اسمية من ان يراد به اما انشا الحمد
او انشا الاستزاده والاستدامة للنعم باعتبار ان دوام النعمة وزيادتها لازمة للعلم بهذا الحكم ان كان المراد با
الحمد هو الشكر والحكم ايضا فانه اذا كان الشكر حقا له او مخصوصا به كان هو مولى النعم وكذا اذا لم يكن المراد بالحمد
الشكر لمثل ذلك او انشا كمال الانقطاع اليه والاستسلام لان الحكم والعلم به يستلزمان ذلك او انشاء الاستعطاف
والاستعانة في جميع المهمات لذلك وان كانت الجملة فعلية احتملت الوجوه ايضا الا ان الوجه الثاني ليس
ليس باعتبار لزومها للعلم بالحكم بل لنفسه وايضا لا يفهم منها كمال الانقطاع الا ان يفهم منها الاختصاص وحكى
الحمد في الاخبار اجراء الكلام معه مجرى الكلام مع غيره ويكون الكلام برهانا اذكرت احدى مقدميه
كانه قال ان الحمد لك فانت الذي يجب ان يحمد ويعبد ويقصد في الحوايج ويستعان في المهمات ويسال النعم
ويستدام او ان حمدتك او احمدك فانا دائم نعمتك على وزيدها وامني على امور وعلى تقدير كون الخطاب مع نفسه
فان كانت الجملة اسمية احتملت الجزئية وارادة نفس الحكم تنزيلا له منزلة الجاهل بما لغفلة في التنبيه للحكم او تنبيها
على انه ما له في الغفلة واحتملت ارادة لازمة والاستدلال به على استحقاقه لتمام النعمة وزيادتها او ابتهالها
لسوال ذلك او لزوم انقطاعه اليه واستسلامه واستعانته به في اموره واحتملت انشاء احد ما ذكر وانشاء
طلب الحمد من نفسه وان كانت الجملة فعلية احتملت الجزئية وارادة نفس الحكم للاستدلال به على نحو ما ذكر وانشاء
ما ذكر عدا طلب الحمد وان كان الخطاب مع غيره فان كانت الجملة اسمية احتملت الجزئية وارادة الحكم بالتنزيل منزلة
الجاهل او تغليب الجاهل على العالم الغفلة او غفلة الاكثر او الاستدلال على احد ما ذكر او لمجرد الاعلام بلا تنزيل
او تغليب على كون الحمد مخصوصا بالمضاف اليه كما تسمع وارادة اللازمة لمجرد الاعلام او للاستدلال على
احد ما ذكر حتى طلب وان كانت فعلية احتملت الجزئية وارادة الحكم للاعلام او الاستدلال والانشاء وعلى كونها
جملة فعلية يحتمل تعلق بسم الله الرحمن الرحيم بفعلها المقدر فيكون المقصود بالاخبار ان حملت عليه هو القيد
او اياه مع القيد وكذا على ارادة احد الانشاءات سوى انشاء الحمد فيتعين عليه الثاني ثم ان ارادة انشاء الحمد
على كون الجملة اسمية يتحقق على وجهين احدهما ان يراد بها اثبات الحمد له تعالى لا بطريق الحكاية بل على

الانشاء والاحداث والثاني انه يكون الغرض من حكاية انشاء الحمد لما ان الحمد انما هو اجراء صفات الكمال على المحمود
واثبات المحمود له لاسيما على هذا الوجه يتضمن اثبات صفات الكمال له فيكون حمدا وكذا ان اريد به الشكر فليس الشكر
الا تعظيم المنعم او الاقرار بعظم شانه وسبوغ انعامه واثبات الشكر له نعم يتضمن ذلك واما على فعلية الجملة فيتعين
الاول والالف واللام في الحمد يحتمل الاوجه الاربعة الحقيقة والاستغراق والعهدين اما على اسمية الجملة فا
لاولين والعهد الخارجي بمعنى حمدي فيكون عوضا من المضاف اليه واما على الفعلية فالاول والعهد الذهني حتى
يكون بمنزلة النكرة واللام في لله يحتمل الاختصاص والاستحقاق وشبه الملكية وعلى فعلية الجملة فهي بيانية لبيان
المحمود كما في نحو سقيا لك ثم شرع لحمده على بعض من الصفات الفعلية نعم فلم يتعرض لصفات الذات
استغناء عنها بلفظ الله وايماء الى عينيتها للذات واختار منها ما يناسب المقام وسلك طريق براعة الاستهلال من
وجوه منها ادراج اسماء كتب الفن فقال الذي شرح اي فتح ووسع واصله من شرح اللحم وتشريحه اي قطعه على
العظام قطعا وشرح صدورنا اي بسطها ووسعها لقبول الحقايق والمعارف او اضاءها ونورها لان في السعة ضيا
وفي الضيق ظلمة او سرها لانه يسر ويبسط وجهه بلمعة تنسيقها والافراد والتنكير اما للتنويع والتعظيم او
التحقير او التقليل نظرا الى قوله تعم وما اوتيتم من العلم الا قليلا والباء اما للالة او السببية فان كان الشرح بمعنى
الاضاءة او احداث الفرح والسرور كان المعنى ظاهرا وان كان بالمعنى الاول فيجوز ان يكون هذه اللمعة سببا
لانشراح الصدور لغيرها من المعارف ويجوز جعل الباء بمعنى في ويكون المراد باللمعة هي البقعة وعليه فمعنى الكلام
ظاهر اي بمعنى اخذ الشرح ولا يبعد ان يكون في التعبير باللمعة اشارة الى ان الشرايع لم يبق على نضارتها ثم
اما ان يكون من في من شرايع الاسلام على هذا بيانية او تبعيضية كما في الاولين لان الشريعة بمعناها الا
من جنس البقاع كما سيظهر وان يكون اتصالية اي بقعة لها اختصاص واتصال بشرايع الاسلام ويكون المراد با
لشرايع معناه المعروف من الاحكام الشرعية ويمكن على ارادة هذا المعنى من الشرايع جعل من البيانية او التبعيض
بتقدير مضاف بعدها اي من لمعة او لمع شرايع الاسلام والشرايع جمع شريعة وهي في الاصل موضع على
شاطئ الماء او في الماء تهيأ للشرب والورود ثم سمي به احكام الله تعم تشبيها بها فالواصل حيث ان من شرع
فيها على الحقيقة والصدق روى وتطهر واختار الراغب ان الشريعة في الاصل كالشرعة اسم الطريق النهج
ثم استعيرت للطريقة الالهية من الدين ونسب الدخل الى القبل والاسلام هو الدين المعروف الذي لا يقبل
غيره وصفة المسلم من اقراره بالنبي صلعم وما جاء به صلعم ومع الاعتقاد والمانة هو الاسلام بمعنى الدخول في
السلم الذي يرتفع الحرب بينه وبين المسلمين ويحقق ذمته وماله او من اسلمت اليه الشيء اذا اسلم قبلك
فاذعن لما جاء به او اسلم اليه الامر فصدقه فيما جاء به ثم المراد بالشرايع هنا اما الطرايق او اصول الدين او ما
يعمها والفروع او الفروع خاصة فالاضافة على الاول لامية والمراد بالاختصاص المفهوم منها اختصاص الطريق بما
هو طريق اليه اي الدين الاسلام اي معرفته او الى حصول صفة الاسلام او بمعنى الطرايق التي تقتضيها اي سلوكها
الاسلام او بمعنى الطرايق المبنية في دين الاسلام ويحتمل البيانية بناء على كون الاسلام عبارة عن مجموع الاحكام
المشروعة وهي طرايق الى سعادة الدارين وعلى الثاني ايضا يحتمل اللامية والبيانية ولا ينافي اللامية كون الاسلام
مجموعها لجواز اعتبارها واحدا واحدا وعلى الاخير اللامية ويمكن البيانية مبالغة في المحافظة على الاحكام الفرعية

او تغليبا

٥

او تغليبا للاصول عليها كما فيه صفة لمعة في بيان اي فهي الخطاب الشرعي المتعلق بالاحكام او الاوضاع الشرعية
ويحتمل تعلق الظرف بالشرح على ان يكون في للسببية كما في قوله تعم لمسكم فيما افضتم فيه ويحتمل ان يكون البيان بمعنى
المبين او المبين على انه سمي الكلام بيانا لكشفه عن المعنى المقصود واظهاره نحو هذا بيان للناس ويسمى ما يفسر به المجمل
بيانا والاضافة على كل منهما بيانية ويتعلق الظرف بالشرح او يكون صفة ثانية للمعة ونور قلوبنا من لوامع د
روس الاحكام الجار مع ما بعده اما حال ... على القول بجواز تقديم الحال على ذي الحال المجرور او من الابتدا
الذي يدخل على المنشئ والمصدر والدروس مصدر درس الدار يعني اثرها ودرست الكتاب والعلم تناولت
اثره بالحفظ ولما كان ذلك بمداومة القراءة عبر عنها بالدرس والدروس يحتمل المعنى المصدري ومعنى
اسم المفعول والاضافة على الاول لامية وعلى الثاني بيانية ووصف الاحكام بالانعام لوضوحها او شرفها كذا
وصف الدروس باعتبار ما يدرس بها اي بالذي او بشيء فيه تذكرة وذكرى لاولي الالباب واللام يحتمل الاستغراق
والسببية والذكرى اما اسم التذكير فيرادفه التذكرة او مصدر بمعنى الذكر خلاف النسيان او بمعنى كثرته وعلى
كل يحتمل ان يكون المعنى بكون التذكرة والذكرى فيه واحدا وكرره للتاكيد فالمعنى انه يذكر اولي الالباب ويحتمل
ان يكون المعنى مختلفا وان ترادفا والمعنى انهم يتذكرونه به ويذكرونه به من سواهم والمذكور به متروك في
الكلام للتعظيم والتعميم والعلم بها جماعا لان المراد بما فيه التذكرة والذكرى على ان كان ذا حال لما تقدم فظاهر والا
فالمراد به القران والاخبار وان كان الدروس بمعنى اسم المفعول جاز ان يريد به الدروس والمعنى المصدري وكرمنا
اي شرفنا بقبول منتهى نهاية الارشاد والباء اما اليه او سببية والقبول اما مصدر بمعناه ما يخالف الجحود والمعنى
القابلية او الاستعداد او اسم ريح الصبا والاضافة بيانية كما في لجين الماء او لامية تشبيها للمضاف اليه
الريح اي شرفنا بهبوب قبول ذلك علينا ثم المراد بضمير المتكلم على الاول المخصوصون بالرشاد وعلى الثاني ظاهر
العموم للناس بالتمكين ان اريدت القابلية وكذا الاستعداد الذاتي ويمكن التخصيص بالحلبي تنزيلا لغيرهم
منزلة العادمين لذلك لعدم انتفاعهم بما لهم من القبول والاستعداد وعلى ارادة الاستعداد يمكن التخصيص
بناء على ان غيرهم لانهماكهم في الغي واصرارهم على ادبارهم عن الحق وعدم الاصغاء اليه والاقبال عليه ابطلوا استعدا
دهم لقبوله وعلى الثالث لا يخلو اما ان يكون الارشاد بمعناه المصدري او بمعنى المفعول اي المرشد به فان كان الثاني
وكانت اضافة القبول الى ما بعده بيانية كان الظاهر من هبوب ريحها عليهم حصولها لهم فيخص الضمير من
ذكرهم ان كان الارشاد بمعنى تحصيل الرشاد والايصال اليه وان كان بمعنى الدلالة عليه كان بحكم المعنى الاول
ويحتمل ان يراد بهبوب ريحها مجرد القابلية او الاستعداد فيجري فيه ما عرفت وان كانت الاضافة لامية
احتمل ان يكون هبوب ريحها عبارة عن الدلالة والارشاد بالمعنى المصدري على ان يراد ذلك بريحها او يحتمل
تعلق الدلالة بهبوب الريح فيعم الضمير وان يكون عبارة عن الايصال والاتمام بها بان يراد ذلك بريحها
او يراد بالريح الايصال او يحتمل الايصال بهبوب الريح فيخص الضمير وان كان الارشاد بمعناه المصدري فان
كان بمعنى الايصال الى الرشد وكانت اضافة القبول بيانية كان الظاهر من هبوبه حصوله وحصوله يقتضي
الوصول فيخص الضمير ويحتمل القابلية والاستعداد وان كانت لامية فاما المراد بريحه الوصول وبهبوبه اصل
ما عرفت او المراد بريحه مجرد الدلالة فيعم ان اريد بهبوبها مجرد تعلقها ويخص ان اريد به تاثيرها والمراد

التعلق او التاثير بهبوب الريح وان كان الارشاد بمعنى الدلالة والاضافة بيانية ثم الضمير ان اريد بهبوبها
مجرد تعلقها وحصوله اريد التاثير وان كانت الاضافة لامية فرجعه اما الايصال الذي هو اثره او التعلق او
بمثل حصول الاثر او التعلق بهبوب الريح وانت تعرف حال الضمير على كل ما عرفت ثم الظاهر ان المراد بالمنتهى و
النهاية معنى واحد وان الاضافة لامية وانه جعل الارشاد نهاية ثم للنهاية نهاية فان كان الارشاد بمعنى اسم المفعول
احتمل ان يكون المراد بنهاية الارشاد دين الاسلام وبمنتهاها الايمان المخصوص بالفرقة المحقة وان يكون المراد
بالارشاد الايمان بالله ومن الايمان به وبنهايته العلم بتفاصيل اصول الدين وبمنتهاه العلم بجميع ذلك با
لبراهين القاطعة مع دفع شبه الخصم او نحو من ذلك من المعاني الغير المحصورة التي لا يخفى على البصير وان كان بمعناه
المصدر احتمل ان يكون نهاية الارشاد ارسال الرسل ومنتهاها ارسال رسولنا ص او نهايته ارسالهم او مع غيره
من الرسل ومنتهاها الارشاد الى الائمة الاطهار ع او منتهى الارشاد بارسال الرسل تاييدهم بالبينات من
المعجزات سوا رسولنا وغيره ص الى غير ذلك من المعاني الغير المحصورة كما لا يخفى ويحتمل ان يكون الاضافة بيا
نية او النهاية التي ينتهي اليها اي يكون الانتهاء اليها ويكون ان يكون المنتهى بصيغة اسم الفاعل والاضافة بيانية
اي النهاية المنتهية الى النهاية وغاية المراد يحتمل العطف على القبول والمنتهى والنهاية والمراد بالمراد ما امر الله
تعا ورابنا او ما ينبغي ان يراد لعل المراد هو التحلي بالكمالات النفسية والحسية وغايته اما الانتهاء في ذلك او
الغرض منه وهو الفوز بالسعادة في الدارين ومنها ان عطفت على النهاية الفوز بالرضوان او المراد هو الفوز
بالسعادة وغاية الانتهاء في ذلك ومنتهاها الرضوان الى غير ذلك من المعاني التي لا يخفى والمعنى بالتكريم
بها او بتقبلها او قبول منتهاها على بعض المعاني هو التكريم بما هو وصلة ووسيلة اليه كما لا يخفى او تنزيل المحقق
الوقوع منزلة الواقع في المعاش والمآب اما اسما زمان او مكان او مصدران والظرف اما متعلق بالمراد او لا
... ان يكون المراد بالمراد مراد الله تعا اي غرضه في الايجاد والاعادة او متعلق بالتكريم فيحتمل
ان يكون على اللف والنشر المرتب حتى يكون التكريم بقبول منتهى نهاية الارشاد في المعاش وبغاية المراد في المآب
وينبغي ان تعرف ما ينطبق عليه هذا الاحتمال من المعاني التي عرفتها وتسمية الدار الاخرة وزمانها او نحوها بالمآب
اما للرجوع الى الوجود او الى الله اي الى رحمته او عذابه او الى حسابه او الانقطاع عن كل ما سواه اليه اضطرارا لا
نقطاع كل سبب ووسيلة دونه وزوال ما يراءى في هذه الدار من الاقتدار والانبساط فيهما ثم لما كان الكريم
هو الواسطة في الارشاد والمبلغ للاحكام والمقنن للشرايع انبعث الشوق الى ذكره والصلوة عليه مع ما فيه
من التبرك واداء شي من شكره اذ كما ان شكر الله تعالى واجب فكذا شكر كل منعم ولا سيما بمثل هذه النعم فقال
والصلوة اي جنس الرحمة او جميع افرادها مبالغة في الكثرة او صلوة الله اي رحمته او صلوتي او طلبي الرحمة او صنف
الصلوة او اقصرها وصلها او افضلها على من ارسل والجملة يراد بها الانشاء اما انشاء الصلوة او انشاء طلبها اما
من الله او من نفسه او من غيره ومن موصولة او موصوفة وفيه على الاول دلالة على معلومية المخاطب هذا الوصف
فيه والا ... ان اريد بالدين الدين المعهود والكامل الحصر لكونه اكمل الرسل وافضلهم وعلى الثاني فيه ابهام ثم
تفسير للتعظيم وبني الارسال للمجهول لمعلومية الفاعل وتعظيمه لتحرير قواعد الدين اي تقويتها من التحرير بمعنى
الاعتاق فانه يفيد عتقها من اسر الشبهات والشكوك والضلالات او من اسر الابهام والجهل والقاعدة

في الاصل

في الاصل الاساس ثم نقلت الى الاحكام الكلية التي يستنبط منها الجزئيات كانها يبنى عليها والدين والملة واحد لكن يقال
له الدين اعتبارا بالطاعة والانقياد او الجزاء عليه والملة اعتبارا انه يملي ويكتب واملى على النبي او يامر بكتبه او يملونه
على الامة قال الراغب الملة كالدين وهو اسم لما شرع الله لعباده على لسان الانبياء ليتوصلوا الى جوار الله والفرق
بينه وبين الدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي الذي تسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم واتبعت ملة آبائي ولا تكاد
توجد مضافة الى الله ولا الى احاد امة النبي ولا تستعمل الا في جملة الشرايع دون احاده لا يقال ملة الله ولا ملتي
وملة زيد كما يقال دين الله ودين محمد ص ولا يقال الصلوة ملة الله كما يقال الدين الله قل ويقال اعتبارا بالنبي الذي
شرعه والدين يقال اعتبارا بمن يقيمه اذ كان معناه الطاعة وتهذيب مدارك الصواب اي تنقيتها وتصفيتها عما
يعيبها قال ابن فارس في المقاييس واصل الهذب السرعة في الطيران والعدو ومعناه انه لا يمكن التعلق به يقال مر
الفرس يهذب ومشى الهيدبى كأن المهذب لا يتعلق منه بعيب والمدارك جمع مدرك اسم مكان بمعنى محل الادراك
او طريقه او جمع مدرك بكسر الميم اسم آلة الادراك والكل فالمراد بها اما الادلة او الالفاظ الدالة على او النفس الصواب
او النفوس المدركة والصواب خلاف الخطاء قال في المقاييس الصاد والواو والباء اصل صحيح يدل على نزول شيء
واستقراره قراره من ذلك الصواب في القول والفعل كانه امر نازل مستقر قراره انتهى وهو على ما قال الراغب على
وجهين احدهما باعتبار الشيء في نفسه فيقال هذا صواب اذا كان في نفسه محمودا ومرضيا بحسب مقتضى العقل و
الشرع نحو قولك تحري العدل صواب والكرم صواب والثاني يقال باعتبار الفاعل اذا ادرك المقصود بحسب ما
يقصده والمراد هنا هو الاول ثم نص على اسمه ص تبركا واستلذاذا وتنصيصا على المقصود وكناية عن كونه باعثا
في المحمودية فقال محمد بالجر عطف بيان او بالرفع على المدح او الاختصاص الكامل في مقام الفخار بفتح الفاء
مرادفا للفخر او بكسرها فاخره والفخر هو التمدح بالخصال الجامع من سرائر الاستبصار من التبعيض او البيان
للتعجب العجاب وعلى كل فهي بما بعدها حال من ان حان التقديم والا فابتدائية واضافة السرائر الى الاستبصار
لامية اي الخفايا التي يتعلق بها الاستبصار اي دقايق العلوم والمعارف ويحتمل ان يكون بيانية على وصف الا
ستبصار بصفة متعلقة من الخفاء ويحتمل ان يكون السراير جمع سرارة الوادي بمعنى اجوده وخالصه ووسطه
كسره قال هلا فوارس رحرحان هجوتهم عشر تناح في سرارة وادي فيكون المعنى طرق الاستبصار ثم لما
ان النبي ص واسطة في الارشاد بين الله والعباد ومبلغ الاحكام منه اليهم كذلك الال ع واسطة بينه ص وبين
امته ومبلغون عنه اليهم ونوابه في اقامة الشرع وتقويم الدين وهداية الناس فانبعث الشوق الى الصلوة
عليهم واداء شي من شكرهم بذلك مع ان الصلوة لا تتم الا باتباعهم النبي ص لما تواتر من ان الصلوة عليه دونهم
تبراء فقال وعلى آله باعادة لفظ على ليعلم المعطوف عليه ولئلا يتوهم العطف على محمد فيدخل في ... والاجماع
والاشعار بجواز الفصل بعلى اما لعدم ثبوت ما يروى من قولهم من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي
لعدم اسناده وعدم وجدانه في الكتب المعتبرة المشهورة وثبوت ما يعارضه من الاخبار والفاظ الدعوات
مما لا يحوي بحصر ولتاديه بالاتيان بلفظة على قصد الفصل واحتمال التصحيف عن ان يكون على اسم رجل
المومنين ع والمراد بالفصل به عدم ادخاله فيما للنبي ص ولا في الآل فانه من الواجب ادخاله في الآل او في
نفس النبي كما نطق به القرآن المجيد والآل اصله اما اهل بهمزتين واصل الاهل كما ذهب اليه الجمهور او اصله

وبمنتهاها كم

اول بالتحريك كما ذهب اليه الكسائى وتبعه ابن الباذش واستدل الاولون بتصغيره على اهيل وحكى الكسائى
بتصغيره على اويل ومنع كون اهيل تصغيره ويختص بالاضافة الى اعلام الاشراف من اولى العلم فلا يقال آل الرجل
ولا آل البلد لكن اولا زمان كذا ولا آل الحجام والاهل يعم جميع ذلك وسيأتى معنى آل النبى صلعم الائمة بتحقيق
الهمزتين وقلب الثانية ياء او تخفيفها بين بين وهو جمع امام فى القلة والكثرة وهذا الوزن قياس فى فعال
المضاعف والامام من يؤتم به اى يقصد ويقتدى به والآل اخص من الائمة فالوصف للمدح او التفسير والا
فقيد النجباء اى الكرماء الخالصين من اللوم ذاتا واكتسابا فالوصف للمدح واصحابه جمع صاحب على غير القياس
او صحب بالكسر مخفف صاحب او صحب بالسكون مصدرا بمعنى اسم الفاعل وهم على ما نص عليه فى رسالته فى رواية
الحديث من لقى النبى صلعم مؤمنا به ومات على الاسلام وان تخللت ردته وما فى بعض الاخبار من تفسير الاصحاب
بالآل من اطلاق العام وارادة الخاص الاجلة فى ايراد جمع القلة مع مجيء جمع الكثرة لمناسبة الائمة والا
شعار بقلتهم بالنسبة الى غيرهم وان بلغوا حد جمع الكثرة ولذا قال الاتقياء اشعارا بذلك والاتقاء التحفظ
عما يؤذى نقل فى عرف الشرع الى التحفظ عن المؤذيات المخصوصة التى هى المعاصى فالوصفان للمدح ان اريد با
لجلال ما يحصل بالايمان والصحبة بالتقوى الاتقاء عن الكفر فان الصحابة كلهم متصفون بهما وان اريد بهما
ما زاد على ما ذكرنا فهما مقيدان ثم مدح الآل والاصحاب بانهم خير من كل آل واصحاب وقال سيبويه فى
مثله بتقدير الالف واللام اى خير الآل والاصحاب فيحتمل ان يكون خير مصدرا او صفة ويتضمن من
المبالغة ما لا يخفى وبنالك اللهم ان اريد انشاء السؤال واريد بما سبق انشاء الحمد والصلوة او
انشاء طلبهما فالعطف ظاهر وكذا ان اريد بالكل الاخبار وكذا ان وافق الصلوة خاصة فى الجزئية و
الانشائية وان اريد بالانشاء وبالاوليين الاخبار فالعطف على مقدر اى فنحمدك ونصلى عليهم ونسالك وان
كان المراد بالحمد انشاء وبالصلوة الاخبار فكذا وجملة الصلوة معترضة والعطف على جملة الحمد وان كان الامر با
لعكس اعنى يكون جملة السؤال اخبارا وما قبله انشاء فكذا العطف على مقدر اى فضلنا او حمدنا وصلينا و
سالناك ولم يقرن نفسه بالسؤال بل ادرج سواله فى سوال السائلين ليكون اقرب الى الاجابة كما قالوا فى اياك نعبد
واياك نستعين ان تنور قلوبنا بانوار هدايتك يحتمل الاضافة البيانية كما فى لجين الماء وافراد الهداية
لكونها مصدرا مع اغنائه جمع الانوار عن جمعها واللامية بوجوه منها ان يكون من اضافة الافراد الى الكلى او
الاجزاء الى الكل حتى تكون المراد بالانوار افراد الهداية او اجزائها فالكلام فى قوة نسالك تجميع افرادها او
اجزائها ومنها ان يكون شبه آثار الهداية بالانوار ومنها ان يكون شبه الهداية بالشئ المنير على الاستعارة با
لكناية واثبت لها الانوار على التخييل والمراد بالهداية الهداية الى كل خير ويمكن ان يحمل على الهداية الى الايمان و
انوارها على توابع الايمان من ساير الاحكام وتلحظنا بعين عنايتك اللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين فوق الشزر وهو النظر
من الملوك علامة الترحم والتعطف بهم فاريد هنا ما يلزم هذا اللازم ويتبعه من الانعام وافاضة الخيرات وايقاع
اللحظ على الوجود لان الذات بالقلة معدومة وهو منشأ الآثار فالوجود فاذا لحظ بعين العناية فقد لحظت بها
الذات مع سائر صفاتها واذا اوقع اللحظ على الذات فقد يختص بالوجود خاصة ويحتمل ان يريد بالوجود الوجود فى هذه الدار
الدنيا لانه المتبادر وبالحظ بعين العناية ان يوفقه فيها الطاعات وتجنيبه عن المعاصى وعند ارادة هذا المعنى لا شبهة
عصمة ل

فان ذكر

فان ذكر الوجود انسب واولى بعين عنايتك يحتمل الاضافة البيانية كلجين الماء واللامية ولها وجوه احدها ان شبه
تعلق العناية بالعين وثانيها ان شبه العناية بشئ مبصر على الاستعارة بالكناية واثبت لها العين على التخييل و
ثالثها ان تخيل لها شئ شبيه بالعين واضيف الى العناية لادنى ملابسة بمعنى العين الناظرة نظر ينبئ عن العناية
ورابعها ان شبه انعام بعين العناية اى العين التى ينبئ نظرها عن العناية والعناية تفضل الشئ بالكاشرفية و
حرص عليه وعناية الله تعالى لا تتعلق الا بالخير وحاصل هذا الدعاء طلب ان لا يهملهم الله تعالى ولا يخلى بينهم وبين الشياطين
ونفوسهم الامارة بل يلطف بهم ويفضل بهم الى الخيرات انك انت الوهاب يحتمل كونه وفتحها والجملة على التقدير
علة لما تقدمها من سوال الامرين وتخصيصه تعالى به فانها تفيد الحصر وبعد الحمد والصلوة والسوال والواو للعطف اما على
ما تقدم من الجمل ان وافقها ما بعدها فى الجزئية والانشائية والا فعلى مقدر يوافقها وما بعدها فعل مقدر يتعلق به لفظ
بعد والتقدير فاقول بعد او واسمع او اعلم بعد وعلى احد هذه فالفاء فى فهذه لتفصيل المقول والمامور بعلمه او اسماعه
او سببية ما بعدها لما قبلها ويكون الافعال المقدرة منزلة اللازم او مقدرها مفعول مبهم نحو قولا وشيئا ويجوز
ان يكون مفعولها لفظ بعد مع ما بعده اى اقول هذا الكلام او اسمع او اعلم هذا الكلام وهو بعد فهذه الى آخر الكلام وح
فالفاء اما لتقدير اما او لنيابة الواو منابها او لتوهمها فانهم كما يجعلون المقدر بحكم المذكور يجعلون الموهوم فى حكم
المحقق او لتنزيل الظرف منزلة الشرط لتقاربهما فى المعنى حتى قالوا فيكون التقدير بعد فاعلم او فاسمع او فاقول هذه
الى آخر الكلام ويكون الظرف متعلقا باحد هذه الافعال حقيقة وان لم يتعلق بها ظاهرا لفاء تعليقة مرة التعليق
جعلت فى العرف اسما لما تعلق على كتاب من شرح او حاشية والافراد والتنكير اما للاشارة الى وجوده انتظامها وغا
ية ارتباطها حتى كانها تعليقة واحدة او للتحقير لطيفة الالفاظ لوجازتها وخلوها عما يثقل على اللسان او السمع والمعا
نى لدقتها وقبول الطباع لها وفوائد حقيقة قليلة او خفيفة الالفاظ او غير ثقيلة على الافهام والطباع بحيث يا باها
اضفتها فيه اشارة الى انه ضمها الى المختصر الشريف ومزجها به بحيث كانهما كتاب واحد كما سينص عليه والمختصر الشريف
باعتبار الفن والمصنف والالفاظ لفصاحتها وبلاغتها فان غير الفصيح كانه لئيم والمؤلف اثره على المصنف اشعارا
بحسن ترتيبه وتنظيمه فانه اخص من المركب الذى هو اخص من المصنف والمنيف فى الاصل المشرف على الشئ وكل مشرف على
شئ عالى بالنسبة اليه فسمى به كل عالى علوا رفعة او مكانا او رتبة المشتمل على امهات جمع ام بزيادة الهاء بغير قياس او
جمع ام على اصله الذى هو امهة او جمع امهة مرادف ام على اختلاف الاراء وامهات المطالب الشرعية عبارة عن
جملها لاشتمال الجمل على التفاصيل اشتمال الام على الولد او اصولها لكون الام اصل الولد الموسوم اى المسمى لكون
الوسم اصل الاسم صحيحا او الذى المعلم الذى يوصل معناه الى المسمى باللمعة الدمشقية ودمشق كجعفر وبكسر الميم قاعدة
الشام سميت ببانيها من مصنفات حال عن المختصر او اللمعة الدمشقية او خبر مبتدا محذوف والجملة مستانفة
او استيناف بيانى او صفة بتقدير الذى هو من مصنفات او حال بحذف الموصول كما قال الكوفيون والاخفش و
ابن مالك فى بعض كتبه او الكائن او الكائنة من مصنفات او حال بتقدير المعرفة كما يقوله بعض المحققين من المعربين
شيخنا وامامنا المحقق البدل كالحمل والحمل الشريف الكريم النحرير المتسلط على العلوم كانه نحرها نحرا يقال نحر الامور
علما اى اتقنها وعن الاصمعى ان النحرير ليس من كلام العرب وهى كلمة مولدة المدقق كما شبهوا النقل العقلى بالنقل
البصرى شبهوا الامور الخفية بالامور الدقيقة لخفائها على البصر ثم وصفوا النظر بالدقة وصفا له بصفة متعلقه او

لان الابصار بالامور يفتقر الى تضييق العين وترقيق لشعاع البصر ان كان الابصار بخروج الشعاع والملاقي من دون النظر
لادراك الامور الخفية فادركها الامطلقا اما الان من لم يدركها لم يظهر اثر ترقيقه والموجود الذي لا يظهر اثره كالمعدوم
اولان من لا يدرك الامور الدقيقة لا يمكنه ترقيق النظر على حسب دقتها الجامع بين منقبة العلم والسعادة ومرتبة
العمل والشهادة لم يثن المنقبة والمرتبة اما استغناء عن تثنيتها بتعدد المضاف اليه او لان المراد انه جمع بين حيثي
المنقبة والمرتبة للاول من جهة كذا وكذا وللثاني من جهة كذا وكذا من غير التفات الى العدد او تنبيها على
ان العلم لا يكون منقبة يعتد بها الا اذا قرن بالسعادة فكانهما معا منقبة واحدة وان الشهادة ليست امرا
خارجا عن العمل بل هي داخلة فيه لتسببها عن العمل وان لم يكن شهادة المص من هذا القبيل لا اتفاق الحقيقة
ليست شهادة شرعية وانما هي مثلها في حكم الثواب فلما اشبهت بها وسميت باسمها اعطيت حكمها ذلك على انا
نقول انها ايض مسببة عن عمله وهو اظهاره الحق وما كان له من الفضل الامام السعيد ابي عبد الله الشهيد
شمس الدين محمد بن محمد بن ابي حامد بن مكي اعلى الله درجته كما شرف خاتمته وكان استشهاده ببلدة دمشق
تاسع جمادى الاولى سنة ست وثمانين وسبعمائة قتل بالسيف ثم صلب ثم رجم ثم احرق لعن الله القا
تلين والراضين بفعلهم وذلك بعد ان حبس في القلعة الدمشقية سنة كاملة جعلتها اما بيان للحقيقة
او صفة اخرى للتعليقة والفوايد او مستانفة او حال عن احد ضميري صفتيها او منهما لاشتماله على الضمير
شيء يدل على المشهور او بمعنى على ذلك ثم جارية له اللام اما للبيان او للانتفاع او بمعنى الى اي المنسبة اليه مجرى
الشرح الفاتح لمغلقه والمقيد لمطلقه من عطف بعض الصفات على بعض تنزيلا لتغايرها منزلة تغاير الذات كقوله
الى الملك القرم وابن الهمام ÷ وليث الكتيبة في المزدحم ÷ وتقييد المطلق اما بالمعنى المعروف او بالمعنى اللغوي
فالمراد بالمطلق ما لم يذكره المص ولم يقيده في الكتاب اي لم يذكره فيه والمتمم لفوايده بتفصيل ما اجمل منها وتذييل
ما نقص وتوضيح ما خفي ولو بالاستدلال والتمثيل والمهذب لفوايده عن الاجمال والاغلاق والابهام ثم انه
جعلها جارية مجرى الشرح الموصوف اما كناية عن جعلها الشرح الموصوف باعتبار انه اذا كان للشرح الموصوف طريقة خاصة
وقد اجريت هذه مجرى الشرح اي جعلت بتلك الطريقة فقد جعلت ذلك الشرح او المراد انه كالشرح الموصوف في المقصود
بالكتبية اما القيد فقط حتى يكون شرحا ولكن لا موصوفا بهذه الصفات بل مماثلا له واما القيد والمقيد جميعا
وعلى كل فانما هو يخفي تحقير لشان شرحه وانه لا ينبغي ان يعد في الشروح او في الشروح الموصوفة بتلك الصفات
اولا تحقير ولكنه اخرجه من الشرح لغاية ايجازه او لاتحاده مع المتن حتى كانهما كتاب واحد ينتفع به المبتدي
حال عن الشرح او صفة له على تنزيله منزلة النكرة لكون ال فيه للعهد الذهني كما قالوا في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا
وقوله ÷ ولقد امر على اللئيم يسبني ÷ او صفة اخرى للتعليقة والفوايد باعتبار الشرح او الكتاب اي المذكور في
نيتها كعند المتوسط والمنتهي تقربت اي طلبت القرب بوضعها اي بسببها او استعانته والضمير للتعليقة و
الفوايد باصل الاعتبارات الى رب الارباب وسيأتي معنى التقرب اليه تعالى في النية ان شاء الله العزيز وهذه
الجملة اما انشائية كما في نيات العبادات بان يكون مضمونها نية وضع الكتاب فهي اذا كانت وضع الديباجة
قبل تصنيف الكتاب فعليه لا بد ان يكون جعلتها بمعنى الحال او الاستقبال والتعبير بالماضي للتفال وشدة الاعتنا
بوقوعه واما خبرية وفائدة الاخبار دفع وهم انه ذهب بها الى باب سلطان او اراد به اظهار تفوقه على الناس بوضع

مثل هذا الكتاب ونحو ذلك مما يتطرق اليه الوهم لكثرة وقوعه من المصنفين فيحصل للكتاب في القلوب وقع وينبعث
اليه من النفوس شوق فيحصل به الانتفاع ويتسبب ذلك لمزيد الاجر والثواب لواضعه والاشارة الى ان ما فيه من
المواخذات والاعتراضات على الاصحاب ليس تعسفا واستعلاء عليهم فان ما قصد له التقرب لا يناسبه قصد الرياء والسمعة
والتحريص للمصنفين على ان يبنوا امثال ذلك في تصانيفهم وعلى احتمال الجزئية ايض يحتمل الاستقبال فيه وفي الجعل
الا انه لا داعي اليه ولا قرينة عليه ثم على هذا الاحتمال يحتمل الاستيناف وان يكون صفة اخرى للتعليقة والفوايد
وان يكون حالا عن احد ضميري جعلتها او اضفتها او عنهما من احدهما والرب اما مصدر استعير لاسم الفاعل من رب
اي رباه او صفة مشبهة منه بجعله بمنزلة اللازم وعلى كل فهو في الاصل بمعنى المربي ثم سمي به المالك لانه يربي ملكه ولا يطلق
مطلقا الا على الله سبحانه وتعالى ونيطت به اي بالكتاب او بوضعه ملتمس بعض الفضلاء الاصحاب الجملة اما انشائية الاجابة
فهي عطف على ما تقربت او للاخبار عنه فيكون عطفا عليه ان كان جزءا والا فعلى ما يستفاد منه من الجملة الخبرية من قوله
طلبت القرب به اليه تعالى او على جعلتها وجملة التقرب اعتراض وفائدة الاخبار به الدلالة على بعض من الدواعي الى
الوضع والتقرب الى الله تعالى والتحريص على قضاء حوايج الاخوان والتنبيه على كونه مرغوبا للفضلاء ايدهم تعالى بتوفيقه
المعونة اسم للاعانة ووفقهم لطاعته التوفيق جعل العبد واحواله على وفق الخير بتهيئة الاسباب المودية اليه والمقربة
منه اقتصرت فيه على نخبة الفوايد اي على الصافي من الزوايد الجملة اما مستانفة او صفة او حال وجعلتها الغاية
الامزاج لكتاب واحد وسميته الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية لا يلزم من جعل الحل السابقة بمعنى الاستقبال
مثله في هذه الجملة لجواز تسميته الحاضر في الذهن باسم ولا سيما اذا كان متوقع الحصول قريبا منه سائلا من الله ان
يكتبه اي الكتاب او وضعه وعلى الاول اما باعتبار الوضع ايض او نفسه في صحايف الحسنات وان يجعله وسيلة الى
رفع الدرجات لواضعه ولغيره ممن ينتفع به ويقرنه برضاه بان يرضى عن وضعه او عن واضعه بسببه او الاضافة
لادنى ملابسة كما في نفخت فيه من روحي اي يلقي عليه الرضا حتى يرضاه الناس ويجعله خالصا من شوب سواه بان
يجنب واضعه عن ان يقصد به رياء او سمعة او غيرها او يلتذ بالمجازات عليه ثم ان الظ اضافة شوب اي سواه
يصح على قول الزجاجي وابن مالك ان سوى كغير معنى واعرابا وجوزه الرماني وابو البقاء على قلة وذهب سيبويه الى
انه لا يستعمل الا ظرفا الا في الشعر وح فالاولى ان يكون سواه صفة لشوب والشوب مصدر بمعنى اسم الفاعل فهو
حسبي ونعم الوكيل اما متصل بالجملة الاخيرة حسب هي جعله خالصا من شوب غيره او بقوله سائلا من الله فهذا المقدار منا
ايراده في شرح الديباجة مع غاية من الاختصار وتجنب في الغالب عن ذكر ما خطى بين المحصلين بالاشتهار اقول
قال المص قدس سره لطيفة اي طهر روحه من كل ما يدنسه ويوذيه او ادرك عليه كما هو الظاهر من خبر محمد بن عجلان قال
يا جعفر يقول ما من اهل بيت يكون عندهم شاة لبون الا قدسوا كل يوم مرتين قلت وكيف يقال لهم قال يقال لهم
بورك عليكم بورك وباجزل تشريفه بسم الله الرحمن الرحيم الباء فيه يحتمل وجوها الاول ان يكون للملابسة والثاني ان تكون
للمصاحبة والظرف اي الجار والمجرور عليها مستقر بفتح القاف وكسرها فالاول باعتبار انه استقر فيه الضمير من العامل
المحذوف وهو بمعنى العامل والثاني باعتبار اشتماله على معنى الاستقرار او استقراره مقر العامل المحذوف وسده
مسده اولانه ليس كغيره من الظروف يجوز الغافه لقيامه مقام عامله الذي لم يكن كذلك وسياتي غير ذلك وهو
هنا حال من ضمير فعل مقدر مناسب للفعل الذي ابتدئ فيه بالبسملة وهو هنا الف او اصنف او اكتب او اقول

او ما يؤدي مؤداها او ابتدئ الكتاب كما ان الظرف الذي في نحو دخلت عليه بثياب السفر فان الباء فيه ايضا للملابسة
والظرف حال من ضمير دخلت ويجوز ان يكون حالا من الكتاب في التلبس باسمه تعالى او مصاحبته له اسند الى الكلم
فمعناه التلبس بالتلفظ به او مصاحبته له او التلبس او المصاحبة لاثره من البركة وان اسند الى الكتاب فمعناه اما
الثاني او كونه مبتدأ به ولعله اختار تقدير ابتدى لعمومه لموارده كلها وهو اولى من ان يقدر في كل مورد
فعل غير ما يقدر في غيره من الموارد ولا لان التقدير الاخر يقتضي التلبس به او استصحابه في جميع الفعل وهو
محال اما اولا فلانه لا استحالة فيهما بالمعنى الاخير واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون التقدير اؤلف الكتاب مثلا
ويكون الظرف حالا من الكتاب فيكفي مصاحبته وملابسته له كونه اوله ولا لتوافق النص الامر بالتسمية
على الابتداء لانه لا يقتضي تقدير لفظ فان الابتداء حاصل ايا ما قدر به له والوجه الثالث ان تكون للالصاق
متعلقة بابتدى مقدرا حتى تكون باسم الله تعالى هو المبتدأ به سواء قدر الابتداء متعلقا اخر بان يكون
التقدير باسم الله ابتدئ في الكتاب او التاليف ام لم يقدر فعلى الاول ان قدر الكتاب كان الظاهر دخول
البسملة فيه ويحتمل العدم وان قدر التاليف فالعكس الامر وعلى الثاني لا دلالة على شيء من الامرين وهذا الوجه
كانه انسب بالنص ولفظ كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر والوجه الرابع ما ذكره بقوله او للاستعانة
والظرف على التقديرين لغو نعم على الاول كما في بدأت بالكتاب وعلى الثاني كما في كتبت بالقلم قال في الحاشية الظرف
المستقر بفتح القاف ما كان متعلقه عاما واجب الحذف كالواقع خبرا او صفة او صلة او حالا سمي بذلك لاستقرار
الضمير فيه والاصل مستقر فيه حذف فيه تخفيفا او لتعلقه بالاستقرار العام واللغو ما كان متعلقه خاصا سواء
ذكر ام حذف سمي بذلك لكونه فارغا من الضمير فهو لغو وملغى كذا ذكره جماعة من النحاة وبذلك يظهر الفرق بين
جعل الباء للملابسة والاستعانة لان متعلق الاول عام واجب الحذف لكونه حالا والثاني خاص غير متعين الحا
لية كما في مثال الكتابة انتهى ومعنى قوله عاما واجب الحذف ان يجب حذفه لعمومه اذ ربما وجب حذفه وهو خاص
كقولك في الدار ضربت فيها واشترط وجوب الحذف اذ لولاه لم يكن الظرف سادا مسده ولا بمعنى المحذوف ضميره منتقلا
عنه اليه بل كان مقدرا والمقدر بحكم المذكور وحق الحذف فيه يعني به حذف الجار منه ووصل الظاهر به ويجوز ان يكون
المعنى اوقع الحذف فيه وهو حذف الجار وقوله او لتعلقه بالاستقرار كانه اراد به اشتماله على معنى الاستقرار فيه او اراد
ان المستقر اسم مكان الاستقرار وانه سمي به لانه ظرف الاستقرار او انه مصدر ميمي سمي به تسمية الشيء باسم متعلقه
او جزئه باعتبار تضمنه له واشتماله عليه في المعنى ووصف الاستقرار بالعام تنصيصا على ان المراد الاستقرار المرادف
لمطلق الكون لا المرادف للثبات او المخالف للتحول وفيه اشارة الى دفع ما وهمه ابن عطية من ان الاستقرار العا
في هذا الظرف قد يرتفع فيقول نعم ظهر استقرارا مستقرا عنده وبان هذا الاستقرار انما اريد به ما يخالف التحول لا العام
المرادف لمطلق الكون وما قاله ابو البقاء وغيره من ان المراد به عدم التحرك لا يعجبني وقوله فهو لغو وملغى يعني
لما خلا من الضمير فهو لغو اي خال من الضمير اقول ولكن اصل معنى الاستقرار فسمي باللغو تشبيها باللغو وهو صوت
العصافير وغيرها من الطيور او لما عري من الضمير وعن معنى الاستقرار سمي باللغو لعدم الاعتداد لان اللغو من
الكلام ما لا يعتد به لصدوره لا عن روية ويقال الغيت هذه الكلمة اي رايتها باطلا وفضلا في الكلام وحشوا
وقوله وبذلك يظهر الفرق اي يعين به ما عرفت ان الفرق بين المستقر واللغو هو وجوب الحذف والعموم وعدمه وان

الامر

الامر كما في مواضع منها الحال عرفت ان الظرف مستقر اذا كانت الباء للملابسة لانها حينئذ لا يتعلق الا بالملابسة المقدرة
حالا وكذا المصاحبة بخلاف ما اذا كانت للاستعانة فانها لا يتعلق الا بالفعل الذي يستعان فيه بمجرورها فهنا يتعلق
بالابتداء نفسه كما في كتبت بالقلم يتعلق بنفس الكتابة فمتعلقها خاص هو الابتداء هنا غير متعين للحالية فانه ليس
حالا هنا ولا في كتبت بالقلم الا اذا تقدمه شيء يقع عنه الجملة حالا كان يقال فعلت كذا وقد كتبت بالقلم كذا ثم ان
هنا سؤالين لا باس بذكرهما والجواب عنهما الاول انهم قالوا ان الظرف المستقر ما يتعلق بالاستقرار العام ثم صرحوا بان
باء الملابسة والمصاحبة بمجرورها ظرف مستقر مع نصهم على تعلقهما بالملابسة والمصاحبة المقدرتين وهما كونان
خاصان والجواب عنه ان التحقيق ان الملابسة هي نوع من المصاحبة وان المقدر في الحقيقة انما هو الكون العام في معنى
كائنا باسم الله كائنا معه اما مع خصوصية التلبس او لا معها او نقول ان العموم بمعنى عموم موارد استعمال باء
المصاحبة والملابسة بمعنى ان المقدر في كل باء ملابسة لفظ ملتبس وفي كل باء مصاحبة لفظ مصحوب والثاني ما
الفرق بينهما وبين الاستعانة حتى جعلوا الاوليين للمستقر دون الثالثة والجواب ان الاستعانة في الحقيقة نوع من
السببية فكما لا يلزم للسببية تقدير متعلق فكذا لها وانها في الحقيقة باء الالصاق لا لالصاق الفعل بالة والاول
اي كون الباء للملابسة ادخل في التعظيم من الاستعانة ولذا منع بعضهم منها لتضمنها تنزيل اسمه تعالى منزلة الالات في
مرتبتها دون مرتبة الفاعل والفعل ما لبا ولا ينازع بما في القران والنصوص وانعقد عليه الاجماع من المسلمين في تفهيم
سائر الطوائف من الاستعانة به تعالى فضلا عن الاستعانة باسمه فان المستعان والمستعان به اعم مما يستفاد من الباء
فانها لا تدخل الا على الالات ولذا تسمى باء الالة الا ان المنع لعله غير متجه فان الاعتبار في المقصود والمقصود جعل
اسمه تعالى انما هو الذي ذكره الشارح بقوله والثاني لتمام الانقطاع الى الله تعالى والظرف اما مستقر خبر الثاني او
لغو متعلق بادخل مقدرا واللام بمعنى في والثاني وان كان اظهر لفظا الا ان الاول اولى معنى لاشعار الثاني بدخلية
الاول في تمام الانقطاع وليس كذلك ان دلالته على تمام الانقطاع لاستعانة بان الفعل لا يتم بدونه ذكر اسمه
تعالى والتبرك به كان ما يفتقر من الافعال الى الالة لا يتم بدونها واخبر اضافة اسم الى الله تعالى دون باقي اسمائه اي
الله تعالى على سبيل الاستخدام فان المراد بالمرجع نفس اللفظ وبالضمير ذاته تعالى ويجوز ارادة اللفظ ايضا فتكون الاضافة
لادنى ملابسة لانها اسماء معان وصفات له تعالى واسم الذات فلو ذكر بعض منها لزم الترجيح من غير مرجح و
ايهام ان لتلك الصفة تخصيصا بها من خلا في التسبب للتبرك باسمه تعالى في التبرك بالاسم المفهوم من التلبس به او استعانة
او الاستعانة به دون التبرك والاستعانة بالذات كمال التعظيم للمسمى حيث تادب فلم يتبرك ولا استعان به هذا
كلام ذكره كثير من المحققين وهو انما يتم لو كان من الجائز التبرك او الاستعانة بالذات وليس كذلك فان التبرك هنا انما يكون
من الملابسة او المصاحبة وهما لا يتصوران بالنسبة الى الذات فالباء المتعلقة بالتبرك هنا باء الالة والتبرك الذي
يمكن اضافته اليه تعالى انما هو بمعنى طلب البركة اي الخير الكثير منه تعالى فالباء اما للسببية او بمعنى من واما الاستعانة
فقد عرفت ان التي يفهم من الباء انما هي الاستعانة بالالات فهي لا تتصور بالنسبة الى ذاته تعالى الا على ما في غاية التعل
من المجاز مع ما فيه من سوء ادب فاحش وعلى كل تقدير فلا يدل التبرك او الاستعانة بالاسم على اتحادهما اي الاسم
والمسمى كما ذهب اليه الاشعري بل ربما دلت الاضافة على تغايرهما فان الاصل في الاضافة ولما جوزوا اضافة الشيء
الى نفسه في بعض المواضع مجازا اذا اختلف الاعتبار مطلقا الى اللفظ ربما والرحمن الرحيم اسمان يحتمل ان يكون المراد

بالاسم ما يقابل الفعل والحرف وان يكون اسم الله تعالى فيكون فيه اشارة الى احتمال ان يكون ابتدا بعين الاسم فان المراد به الجنس
بيننا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعلم من علم بكسر قراءة الافعال الثلاثة بكسر العين وضمها فان المشهور
انها صفات مشبهات والصفة المشبهة لا يبنى من المتعدي حتى ينقل الى اللازم ويقولون في نحو منه الافعال انها
نقلت الى المضموم العين وحقيقته ما في منا ذكره من التنزيل منزلة اللازم بقطع النظر عن المفعول والفصل الى صيغة
حقيقته هو مشتق الحدث المفهوم ولعله لم ينص على كونها من الصفات المشبهة لاحتمال خلافه وهو عندي اولى فان
صيغ المشتقات كثيرة ولا حاجة الى نقل الفعل من التعدي الى اللزوم قوله والاول اي الرحمن ابلغ من الرحيم لان
زيادة اللفظ يدل على زيادة المعنى وتحقيق المبالغة من جهة الكيف او الكم موكول الى كتب اخر ومختص به تعالى بخلاف
الرحيم فانه يطلق على غيره وقد وصف به النبي عم في القران لا لانه من الصفات الغالبة على موصوفات معينة الصائرة با
لغلبة عليها اعلاما او كالاعلام لها كما قاله الزمخشري وغيره لانه اي كون علة الاختصاص ذلك تقتضي جواز استعماله
في غيره تعالى بحسب الوضع قبل الغلبة وليس كذلك قال الزمخشري واما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة وقول
شاعرهم فيه وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب من تعنتهم في كفرهم بل لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة
غايتها ولا يصدق على غيره تعالى فاختصاصه به تعالى كاختصاص واجب الوجود ومبدئ المبادئ ونحو ذلك به تعالى وفيه نظر
ظاهر فانه لا يخلو اما ان يجعل في الاصل علما او صفة والاول خلاف صريح كلامه فتعين كونه صفة والصفة ما دل على يكونه
مبهمة مع بعض صفاتها واذا كان كذلك كان بحسب المفهوم صالحا للاطلاق على غيره تعالى ولو مبالغة وادعاء حتى انه لا ذات م
غلطا في اللفظ انما يكون كذبا ان لم يلحظ المبالغة او الادعاء ثم ما ادعاه من امتناع الاطلاق على غيره وضعا لمجرد دعوى
لا دليل عليها وما حكيناه من الزمخشري انما هو بعد الغلبة وايضا كونه في اللغة بالمعنى الذي ذكره في محل المنع بل الظاهر انه عربي
المبالغ في الرحمة وهو اعم مما ذكره والاولى ما فعله البيضاوي من انه صار كالعلم له تعالى والتفسير بان معناه المنعم الحقيقي
الى اخره ثم اختلف في انه صار كالعلم كما ذكره البيضاوي او صار علما واختار الجوهري الثاني قال هما الرحمن الرحيم اسمان
مشتقان من الرحمة ونظيرهما في اللغة نديم وندمان وهما بمعنى ويجوز تكرير الاسمين اذا اختلف اشتقاقهما على جهة
التوكيد كما يقال جاد مجد الا ان الرحمن اسم الله تعالى لا يجوز ان يسمى به غيره الا ترى انه قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن
فعادل به الاسم الذي لا يشركه فيه غيره وكذا اختاره الامام الطبرسي والاعلم وابن مالك وابن هشام قال في المغني
واما قول الزمخشري اذا قلت الله رحمن اتصرفه ام لا وقول ابن الحاجب انه اختلف في صرفه فخارج عن كلام العرب من
وجهين لانه لم يستعمل صفة ولا مجردا من ال قال ويبنى على علميته انه في البسملة ونحوها بدل لا نعت وان الرحيم بعده
نعت له لا نعت لاسم الله اذ لا يتقدم البدل على النعت وان السؤال الذي سأله الزمخشري وغيره لم قدم الرحمن مع
ان عادتهم تقديم غير الابلغ كقولهم عالم نحرير وجواد فياض غير متجه قال ومما يوضح لك انه غير صفة مجيئه كثيرا غير تابع
نحو الرحمن علم القران قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انتهى ويؤيده قول
القاموس الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وقوله وتعقيبه بالرحيم من قبيل التتميم فانه
لما دل الرحمن على جلائل النعم واصولها لما فيه من المبالغة ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها اي الجلائل والنعم فمن للبعض
من او التبعيض اشارة الى السؤال الذي حكاه ابن هشام والجواب عنه قوله فان الابتداء يعتبر في العرف له دليل على الجري
على مقتضى العرف ودفع لما يتوهم من التدافع بينهما باعتبار الابتداء العرفي والحقيقي في احدهما والعرفي في الاخر ويمكن

الرفع

الرفع مع الحمل على الحقيقي فيهما بجعل احدهما جزءا المبتدأ فيه واخراج الاخر عنه وان كانت الجزئية هي الظاهر فيهما ودفع التدافع بوجه
اخر هو ان البسملة مشتملة على الحمد ايضا لا معنى له الا اجراء صفات الكمال على المحمود وقد تحقق فيها وبالجملة تعليق البسملة
بلفظ الحمد باعتبار انه يقتضي ان يتلبس باسم الله او بصاحبه حين الحمد ولا يعجبني فان المفهوم من الجزئين الامر بالابتداء او ما
التلفظ باسم الله وبما يكون حمدا والتعليق المذكور لا يجدي في ذلك شيئا قوله وقدم في جملة الحمد ما هو الاهم تنبيه وهو
الله وان كان حقه التاخير عن الفعل باعتبار المعمولية وكان الحمد اهم بحسب المقام لان المقام مقام الحمد في الظاهر للتنبيه على
افادة الحصر ولفظ التنبيه للتنبيه على انه ليس نصا فيها لجواز ان يكون التقديم لمجرد الاهتمام بالذات او التبرك ومع ذلك وموافقة
الطبع والاستلذاذ في الجمع بين الامرين بان يبتدا باسمه تعالى في جملة الحمد ايضا هذا وكون المقام مقام الحمد ممنوع بل مقام حصر
الحمد فيه قوله ونسب الحمد اليه تعالى لم يقل او فعله عليه تاديا باعتبار لفظ الله دون سائر اسمائه لانه اسم الذات المقدسة
من حيث هي اما غير الغرض العلمية او بالنعم ولا ينافيه اشتقاقه من احد الاصول المذكورة كسائر الاعلام بخلاف باقي اسمائه
تعالى لانها صفات او كالصفات ولهذا يحتمل تلك على الله او ولا يحمل هو على شيء منها وتنسب الحمد الى الذات باعتبار وصف من او
صافها تشعر بعليته اي الوصف فلو نسب الحمد الى شيء من باقي اسمائه تعالى اشعر بعلية مدلوله فلو حاول استيفاء جميع صفاته
طال الكلام مع تعذره ولو اقتصر على البعض لزم الترجيح من غير مرجح واوهم اختصاص استحقاقه الحمد بالمذكور ويمكن
ان يقال ان فيه ايما لطيفا الى عينية الصفات لان حمد غيره تعالى انما يكون على ما له من صفات الكمال فحلق ينبئ انه تعالى اشارة
الى انه بذاته محمود ولا معنى له الا عينية الصفات قوله وجعل جملة الحمد فعلية لتجدده حالا فحالا بحسب تجدد كلام الحامد
وتجدد المحمود عليه وهو الانعام ان كان المراد بالحمد الشكر والا فالصفات الفعلية والاضافية المتجددة مطلقا ولا
يعارضه عدم تجدد صفاته الحقيقية لان تجدد البعض يكفي في تجدد الكل والتجدد حالا فحالا يفهم من صيغة المضارع
فان قلت اذا كان الحمد هو اجراء صفات الكمال على المحمود وكان متجددا بحسب تجدد الكلام من الحامد فكيف يوتى بالجملة
الاسمية فيه فيقال ان العدول اليها للدلالة على الثبات وهو لا يمكن قلت المراد بثبات الحمد هناك ثبات الصفات
المحمود بها هذا مع ان المص اراد هنا الاخبار عما يفعله من الحمد او انشاء الحمد فلا يناسبه الا ما يدل على التجدد قوله وهي
جزئية لفظا انشائية معنى فيها من الاحتمال ما عرفت في الحمد لله وقوله الثناء على الله تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله
اي الصفات السلبية متعلق اما بالانشائية لانه الظرف وما يجري مجراه يكفيه من الفعل رائحة او بالثناء مقدرا او
مستقر صفة له انشائية او جزء اخر اي وقد يدل بهذا الكلام على ان المص لم يرد بالحمد هنا الشكر كما قالوه في غيره بدليل
ذكره الشكر بعده قوله وما ذكر فرد من افراده اي افراد الثناء يحتمل ان يكون ما نافية اي ما ذكر في مقام الحمد فرد من افراد
الثناء اذ ليس الثناء الا الوصف بصفة مدح ولم تقع هنا وان يكون موصولة والمراد بما ذكر قوله والحمد [illegible]
او قوله استتماما لنعمته لتضمنه وصفه بالانعام او الجميع قوله ولما كان المحمود مختارا اما في صفاته الفعلية فظاهر
اما في غيرها في معنى ان غيره لم يجعله موصوفا بها كالصفات المحمول عليها الموصوف بها مستحقا للحمد على الاطلاق انعم
ام لا اختار الحمد على المدح الذي يخص الصفات المحمول عليها او يعمها والاختيارية بخلاف الحمد فانه يخص الاختياري
على المشهور وما اختاره اولا على الشكر ايهم الاختصاص بكونه بازاء النعمة هذا مع امتثال الخبر وموافقة الكتاب وما
اتفق عليه اولوا الالباب قوله استتماما لنعمته نصب على المفعول له تنبيها على كونه من غايات الحمد والمراد به اي الحمد
هنا الشكر ينبغي ان يحمل هذا الكلام على ان المراد بما جعل الاستتمام غاية له الشكر من افراد الحمد فقد ذكر المص غاية لبعض

افراده لان المراد من قوله احد الشكر وله احتمال كلام المصنف لانه مبنى على ما تقدم من الشارح التهم الذى ان يحمل قوله الثناء
على الله بصفات كماله ونعوت جلاله على ما كان من ذلك بازاء النعمة وما ذكره من اختيار الحمد على الشكر على اختيار لفظة
على لفظة ومعنيهما لا سيما الاخير من البعد ما هو ظاهر ثم اعلم انه لا حاجة الى ما ارتكبه من جعله غاية للشكر خاصة اذ لا بعد
فى كون الحمد باقراده موجبا اليه وان كان ما فى الاية مقصورا على الشكر ثم بين صحة ارادة الشكر هنا بقوله لانه اى الحمد
راس اى الشكر واظهر افراده لانه باللسان ويحتمل العكس اى الشكر راس الحمد واظهر افراده لانه واجب عقلا وشرعا
وبازائه انعامه الذى هو اظهر صفاته وعلى كل تقدير فلا يخلو اما ان يكون مراد الشارح مما تقدم ان مراد المصنف لفظ
الحمد الشكر او ما ذكرناه اولا من المعنى فان كان الاول كان المعنى على الاحتمال الاول انه لما كان الحمد راس الشكر و
اظهر افراده جاز التعبير به عنه فان الخاص الذى يكون كذلك بالنسبة الى العام يجوز فيه ذلك كما يجوز مثله فى مثل اجزاء
الكل او انه اختار من افراد الشكر هذا الفرد دون غيره لذلك فيكون معنى قوله ان المراد الشكر ان المراد الحمد الذى هو من
افراد الشكر وعلى الاحتمال الثانى انه اطلق الذى هو الحمد واراد به اشرف افراده واظهرها وهو الشكر وان كان الثانى
كان المعنى على الاحتمال الاول ان الحمد فرد من افراد الشكر باعتبار فجاز ان يجعل ما هو غاية للشكر غاية له باعتبار حقيقة
منه وان كان اعم باعتبار اخر واختيار هذا الفرد لان يجعل تلك الغاية غاية له دون غيره من الافراد لكونه راسه واظهر
افراده او انه لما كان راسه واظهر افراده جاز التعبير به عنه فلان يجوز تغييته بغايته اولى وعلى الاحتمال الثانى فال
معنى ظاهر وهو انه عين مطلق الحمد بهذه الغاية وانما اراد تغييته الشكر لانه راسه واظهر افراده ثم على الاحتمال الاول
فالظاهر ان قوله واظهر افراده تفسير لكونه راسه ومما ينص عليه عبارة الكشاف فقال والحمد باللسان وحده فهو احدى شعب
الشكر ومنه قوله عليه السلام الحمد راس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده وانما جعله راس الشكر لان ذكر النعمة باللسان والثناء على
موليها اشيع لها وادل على مكانها من الاعتقاد واداب الجوارح لخفاء عمل القلب وما فى عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف
عمل اللسان وهو النطق الذى يفصح عن كل خفى ويجلى كل مشتبه ونحو منه فى الفائق وغيره وعلى الاحتمال الاخر يحمل
على ما ذكرناه اولا قوله فذلك اى الاية باعث على طلب المزيد لانه وعد من الله لمن يحمده فيه من وجوه التاكيد ما للشاكر وجوا اول
منها الزيادة فلذلك جعل المصنف الاستزادة علة للشكر قوله وهذه اللفظة اى استتماما للنعمة او هو مع ما قبله
والموصوف عرفية او المراد باللفظ الكلام وهو كلام واحد ولعل فيها اشارة الى كمال بلاغتها وعلو رتبتها وتوضيحها
فى ذلك ماخوذة من كلام على عليه السلام فى بعض خطبه وهى المروية اوائل نهج البلاغة وهى خطبة له بعد انصرافه من صفين
قال احمده استتماما لنعمته واستسلاما لعزته واستعصاما من معصيته الى اخرها قوله والنعمة اليد والصنيعة
والمنة وما انعم به عليك والمعنى الاخير هو الذى اراده بقوله هى المنفعة الواصلة الى الغير من غيره على جهة
الاحسان اليه وهى فى الاصل الحالة الحسنة التى عليها المنعم كالعقدة والجلسة والقبلة والنعمة بالفتح التنعم وطيب
العيش وما فى الكتاب يحتمل الكسر والفتح وعلى الاخير تكون الاضافة لادنى ملابسة والمراد باستتمامها اتصال التنعم
فى الجنة بالتنعم فى الدنيا او النعم العقلى بالحسى قوله وهى اى النعمة موجبة للشكر المستلزم للمزيد كانه اشارة الى
ان فى الكلام اشارة الى ما يرجع الى الحمد فان استتمام النعمة يدل على تحقق النعمة ليستتمها او اشارة الى ان فيه اشارة
الى الحمد الذى هو القيام بوظيفة الشكر كما اشير اليه فيما بان قوله وعصمها التنبيه على ان نعمه اعظم من ان يستتم على
عبد بل عطاء العباد فان فيضه غير متناه كما ولا كيفا ولا يتناهى اذا كان لا الى حد فلا يمكن استتمام النعمة الواحدة

لانها

لانها غير متناهية ايضا كما ولا كيفا لانا نقول لجهتها اى النعمة الواحدة يتصور طلب تمام النعمة التى تصل الى القوابل بحسب استعدادهم
فالمعنى بتماميتها باعتبار الاستعداد لا يقال يتصور مثل ذلك فى الجميع اى تمامية ما يقبله القوابل منها بحسب استعدادهم لانا تماميتها م
نقول اولا لو جمعها اوهم الكلام امكان حصول جميع نعمه تعالى مع انه غير ممكن وثانيا انه يكفى فى النكتة تخييل انه لا يمكن او انه
لا يليق الا باستتمام نعمة واحدة هذا مع ان النعمة ان اريد بها الانعام الذى هو معنى مصدرى كان الافراد هو الاصل
قوله والحمد فضله كما روى الكلينى باسناده عن معمر بن خلاد قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول من حمد الله على النعم فقد شكره
وكان الحمد افضل من تلك النعمة والجملة تحتمل الاستيناف والحالية اى معترفا بان الحمد فضله والعطف ان كان ما
تقدم جزاء فهنا الكلام فائدتان احديهما انه دفع به ما يتوهم مما تقدم من السجع والاستعداد بالنسبة الى نفسه
من فعل الحمد وثانيهما انه اشار به الى العجز عن القيام بحق النعمة لان الحمد اذا كان من جملة فضله فيستحق عليه حمدا وشكرا
الاولى ان لا يكون العطف للتفسير لما عرفت من ان الاولى ان لا يكون مراد المصنف بالحمد معنى الشكر وكل منعم فانه يستحق على
انعامه الحمد والشكر جميعا اما الحمد فمن جهة انه صفة حميدة واما الشكر فمن جهة ايصال النعمة الى الشاكر فلا يقتضى
ما يستحقه من المحامد لعدم تناهى نعمه فهذا جهة من جهات عدم تناهى نعمه يمكن الاكتفاء بها مع قطع النظر عن
الجهات الاخر واللام فى الحمد يجوز كونه للعهد الذكرى اى الحمد باعتبار الذكر فان كانت جملة الحمد لله انشائية كان
له تحقق فى الخارج ايضا والا فلا تحقق له الا فى الذكر وهو اى الحمد عبارة عن الحمد المحمود به البادى للالة افح او
العهود اى المعهود المشار اليه باللام هو المحمود به اولا وكونه محمودا به على الانشائية على الحقيقة وعلى الخبرية بمعنى
المعبر به والمخبر به عن حمده وقوله والذهنى يحتمل ان يكون من عطف صفة على اخرى اى العهد الذكرى الذهنى اى باعتبار الذكر ومع
الذى باعتبار الذكر والذهن ويحتمل ان يكون بمعنى او ويجوز كونه للعهد الذهنى اى يجوز العهدية باعتبار الذهن وعلى
كل تقدير فهذا الذهنى ليس بالمعنى المعروف المقابل للعهد الخارجى فان المراد به الصادر عنه او من جميع الحامدين
وهو امر معين فى الخارج والعهد الذهنى المعهود هو الاشارة الى فرد ما غير معين بل المراد به العهد الذهنى لم يكن
بتقدم الذكر او بالاشارة او الاحساس بل معهوديته معلوم بدونه ذلك ويجوز كون اللام لام الاستغراق وله محتملان
الاول ان يكون المراد كل حمد له نعم من فضله وح لا اشكال فيه والثانى ان يكون المراد كل حمد له او لغيره وهو ايضا صحيح لا
نتهائه اى الحمد مطلقا اليه تعالى بواسطة ان كان حمد غيره او بدونها ان كان حمده فان كل جميل فهو منته اليه تعالى حتى
يتضمن حمده تعالى بل هو فى الحقيقة حمده فيكون كل قطرة من قطرات بحار فضله ونفحة من نفحات جوده وينبغى ان
يكون المراد ما يعتد به من افراده وهو الحمد على ما يستحق الحمد عليه من الصفات فان كثيرا من افراده يكون بازاء صفات نقص
يزعمها الحامد صفات كمال ويجوز كونه لام الجنس اى نفس الحقيقة وهو راجع الى السابق وهو الاستغراق باعتبار
قال فى الحاشية وجه رجوعه اليه بالاعتبار ان جنس الحمد اذا كان محكوما بكونه فضله اقتضى كون جميع افراده كذلك
لان الجنس وان تحقق فى ضمن فرد واحد الا ان فردا من افراد الحمد هنا لو وجد مع غيره وصدق الجنس معه ايضا فلا يكون
مختصا به وقد تقدم فى كلامه ما يدل على اختصاصه به وانحصاره فيه فيكون الجنس مفيدا هنا فائدة الاستغراق
بمعونة الكلام السابق المقتضى للاختصاص فان احتاج الى دليل خارج وهو ان حصر حمده فى الله يقتضى حصر حمد
غيره لاشتراكهما فى المعنى الموجب الحصر انتهى وحاصله ان المصحح حصر حمده فيه تعالى وعلته ان كل نعمة وكل جميل فهو منته
بلا واسطة او بواسطة فينبغى ان لا يحمد غيره وهذا يستدعى ان يكون حمد غيره ايضا مخصوصا به تعالى لاشتراك العلة

فوت الكلام على اختصاص جميع افراد الحمد به تعم فانه لم هنا بان تعرف الحمد فضلا استلزم ان يكون جميع افراده كذلك فان
كل حمد له تعم كك فلو كان حمد لا يكون كك لم يكن حمدا لله لم يكن المحامد كلها مختصة به تعم وفيه نظر اما اولا فلانه لا يتم الا اذا
انضمت المقدمة التي اشرنا اليها وهي ان كل حمد له فهو فضل منه وهو مما لا يفهم من الكلام اصلا اذا كانت اللام للجنس واما ثانيا
فلانه حمل قوله اسما صريحا على الانشاء فيكون انشاء التخصيص حمده به تعم وهو مما لا دلالة له اصلا على اختصاص حمد غيره والحاصل
جزء فانما يدل على ذلك لو كان المراد باختصاصه انه ينتهي اليه وان تعلق في الظاهر بغيره واما ان اريد به تخصيص تعلقه به
تعم فكلا وهو الاظهر فكان الوجه في توجيهه رجوعه اليه ان يقال ان تعريف الجزء يدل على الحصر وحصر المهية في شيء يستلزم
حصر جميع الافراد فيه اذ لا تحقق للمهية في ضمن فرد مغاير للمحصور عليه ويجوز ان يكون المراد بالحمد المحمول عليه
اي كل جميل او جنسه فضله فيكون الجملة استئنافا بيانيا مسوقا للتعليل للتخصيص المتقدم قوله ولمح تمام الاية يحتمل
ان يكون الاية واحدة الايات والمراد بها قوله تعم لئن شكرتم لازيدنكم والمراد بلمح تمامها بالتنصيص على الاولى
ان يكون جمع الالى مضافا الى الضمير له اي عام نعمه والمراد انه للتفاؤل باجابة سؤله لمح الى انه تعم كانه تمم عليه النعم فلا
شكره عليها قوله كما ترى اي مثل النعم وهو استتمام النعمة اي كما انه كان غاية للشكر فكذا هذا وهو مبني على ما ذكره
هناك من كونه غاية للشكر ويحتمل الحالية اي مستلما العزة او مستلما استلاما العزة وهو جار فيما قوله فان
العبد الخ لما كان في كون الاستلام لعزة غاية الشكر خفاء اوضحه بان العبد اذا استغرق في الشكر ووجه نفسه اليه زاد
استبصاره لنعمه وازداد معرفته به وهو موجب لاستلام لعزته هذا اذا كان مفعولا لاجل تحصيله ويجوز ان يكون مفعولا
لاجل حصوله فيكون المعنى اي اشكره لاستلامي لعزته خوفا من عذابه وقد اوعد على الكفران قوله والشكر طوله
اي منه وفضله قال ابن فارس في مقاييس اللغة الطاء والواو واللام اصل صحيح يدل على فضل وامتداد في الشيء ولذا قال
الشارح اي من جملة فضله الواسع ومنه السابغ قوله انما عرفت هنا فقد شكرت فان الشكر معرفة قدر النعمة المنعم
بها واظهارها والكف عن سترها والغفلة عنها فاذا عرف ان الشكر من المنعم وانه تعم لا يمكن ان يشكر كما هو ذلك
شكرا وان كان الشكر عبارة عن صرف جميع ما خلقه الله فيما خلق له كان هذا عجزا اخيرا يتم به الشكر فان الخاطب قد
كان اتيانه بانه لجزائه قوله حمدا وشكرا كما هو اهله يمكن كون الكاف في هذا التركيب زائدة مثلها في ليس كمثله شيء
كما قاله جماعة فقيل بزيادة مثل وقيل بعدم زيادة شيء منهما لان الغرض حمده بما هو اهله لا بمثل ما به الحمد الذي هو
اهله وعلى هذا التقدير ما كافة او موصولة وهو اهله صلتها وعائدها والتقدير الحمد والشكر الذي هو اهله
وهو صحيح مع عدم جواز وقوع ما الموصولة صفة لتوغلها في البنا ومنافرة تنكيرها لجعل الموصول صفة لها لان الذي
وقع الان صفة ليس لفظ ما وانما هو الكاف مع مجرورها وان كانت زائدة فانها انما هي زائدة في المعنى دون اللفظ
فالتقدير الان حمدا وشكرا كالذي هو اهله وانما الذي ذكره الشارح تقديره في الاصل وحقيقة المعنى ولكن من
الشارح هنا انما قال مع منافرة تنكيرها فلم يجعلها منافيا لان حمدا وشكرا وان كانا نكرتين ظاهرا الا انهما موصوفان
معنى لان المراد حمدا وشكرا عظيما ولذا جاز وصفهما بالمعرفة انتهى وهو يشعر بانه جعل نفس ما صلتها صفة وهو
غلط فاحش من وجوه من جهة جعل ما الموصولة صفة ولا يجيزه احد ومن جهة توهم ان الكاف اذا كانت زائدة
في المعنى كانت زائدة في اللفظ ولم يكن ما بعدها مجرورا بها وانها مع مجرورها حكمها حكم المجرور في التعريف والتنكير و
ومن جهة انه توهم ان النكرة المختصة بالوصف يجوز وصفها بالمعرفة بل كان الصواب على ما وهم ان يعتذر

الكاف م

باجرا

باجراء المعرفة مجرى النكرة لعدم الاشارة بها الى معهود كما قالوا في الذين انعمت عليهم على وجه او نكرة موصوفة ويكون
مع الكاف بدلا من حمدا وشكرا وانما جعلناها بدلا منهما ولم نجعلها بنفسها مفعولا مطلقا حتى يكون المعنى احمده واشكره
كشيء هو اهله اي شيئا هو اهله اي حمدا وشكرا هو اهله لئلا يلزم التكرار فان الشيء هو الحمد والشكر وعلى البدلية لا تكرار لان
فان المبدل منه انما جيء به توطية للبدل وقد يجعل ما ايضا كالكاف زائدة والتقدير حمدا وشكرا هو اهله وهذا الوجه ان
صح لم يكن لكما محل من الاعراب بل كان النعت النحوي هو اهله ويمكن كون الكاف بمعنى على كما قالوا في قول من يجيبك اذا سالته
كيف انت كخير وفي قولهم كن كما انت وح يحتمل معنيين الاول ان يكون المراد بما هو اهله كل كمال له تعم فيكون محمودا ومشكورا
عليه والثاني ان يكون المراد به الحال التي الحمد والشكر اللايقة بحمده وشكره ويمكن كونها للتعليل كما قالوا في قولهم كما انه
لا يعلم يجاوز الله عنه وقوله تعم وعكانه لا يفلح الكافرون وقوله تعم كما ارسلنا فيكم رسولا الاية وح يحتمل وجوها الاول
ان يكون ما موصولة او موصوفة والمراد بها الانعام التي يستحق عليها الحمد والشكر وعليه يحتمل ان يكون الكاف على ما بعدها
صفة بمعنى احمده واشكره حمدا وشكرا يكونان لاجل ما هو اهله او كل ما هو اهله اي بازائه وهو كناية عن عظمتها
واشعار بانه لا يقدر على ذكر ما هو اهله على التفصيل ولا بكنهه ولذا ابهم ويحتمل ان لا يكون صفة متعلقا بفعلي الحمد
والشكر والمراد بالمصدرين العظيم من الحمد والشكر او الكثير او نوع منهما تكنهه على كون التنكير فيهما للتعظيم او التكثير
او التنويع والثاني ان يكون ما مصدرية والمعنى لكونه اهله وح فالضمير الاول لله والثاني للحمد والشكر و
يحتمل العكس وفيه اشعار بان غيره ليس من اهله والثالث ان يكون زائدة والمعنى كسابقه وعليها يتعين تعلق
الجار والمجرور بالفعلين ويمكن الوصفية بان يكون المعنى حمدا وشكرا معللين بانه اهلهما او بانهما اهله ويكون
كناية عن كونهما على مقدار استحقاقه ويمكن كون الكاف حرف تشبيه اعتبارا بان الحمد الذي هو اهله لا يقدر عليه
هذا الحامد ولا غيره بل لا يقدر عليه الا الله تعم كما اشار اليه النبي صلعم بقوله لا احصي ثناء عليك اي لا احيط علما بما
هو حقك من الثناء او لا احصي ثناء عليك بمعنى اني لا اقدر على الثناء عليك عددا ما تحققه انت كما اثنيت على
نفسك الكاف للاستعلاء وما مصدرية اي انت على ثنائك على نفسك اي على هذه الحال او موصولة عائدها محذوف
اي على الحال التي اثنيت بها على نفسك او الكاف زائدة وما موصولة اي انت الذي اثنيت على نفسك او الذي اثنيت
به على نفسك اي الموصوف بالصفات التي وصفت نفسك بها وعلى الاول يكون فيه التفات وما موصولة
او الكاف وما كلتاهما زائدتان ان جاز مثل ذلك فقياس ما ذكره الشارح اي انت اثنيت على نفسك والمراد الحمد
وكذا لا يقدر على شكره نعم غيره لعدم تناهي نعمه كما وكيفا وان كان الشكر صرف جميع ما خلقه الله فيما خلق له فلا
يقدر عليه الا الانبياء والقليل يقولون وفقا للتشبيه سؤال ان يحمده الله تعم بذلك الفرد الكامل من الحمد الذي
لا يقدر عليه غيره ويعظمه ويجزل الثواب عليه تفضلا منه تعم مثل ما لم من السؤال او صفة له اي مثل السؤال المراد
في قولهم حمدا وشكرا ملء السموات والارض وحمدا يوافي حمد الحامدين ونحو ذلك او صفة لتفضلا اي تفضلا مثل
التفضل الذي يتضمن كذا وكذا واغنانا الحمد بهذه الكلمة يعني كما هو اهله لما روي عن النبي صلعم من قال الحمد لله كما
هو اهله شغل كتابه السماء فضلا عن كتابه الارض فلا يكتبون الثواب بل يصل لعل عائد شغل ما يكتبانه
الثواب او عنها فان كان الاول فالفاء في فيقولون للتعقيب اي يكتبون الى ان يأتوا فيقولون وان كان الثاني
فللسببية او التعليل او التفصيل على البيان وبالجملة فانهم لا يعلمون مقدار ثوابها حتى انهم يقولون اللهم لا نعلم الغيب

فيتوقف علم الكثير منها اى الكلمة كان لها منزل حتى تأتى بها اى مكتوب على ان اثبته عليها او على العلم بمعنى ارتقى بها
بقرينة ما نقلته وروى نحو ذلك الصدوق فى كتاب الاعمال بسنده عن زيد الشحام عن ابى عبد الله وسالم
ما اى الشى اوكل شى او شى وهو العلم والعمل بل العمل خاصة اى الذى يلزم اى يلزمنا او يلزمنى حمله وتعليم ما لا بد
اى لا يسعنا او لا يسعنى اى لا يجوز جهله وهو العلم الشرعى الواجب المتعلق بالاصول او الفروع وان كان المراد فى المقام
هو العلم فلعل المراد بالتسهيل افاضة الاستعداد او ما يتسبب به التعليم افاضة المستعد له ويحتمل ان يكون المراد
سؤال التوفيق لتسهيل والتعليم قوله واستعينه على القيام بما يبقى اجره يقال قام بكذا اى حافظ عليه وراعاه او عزم
عليه قال الراغب القيام على اضرب قيام بالشخص اما بتسخير او اختيار وقيام هو المراعات للشى والحفظ له وقيام هو
العزم على الشى فمن القيام بالتسخير قائم وحصيد قال ومن القيام الذى هو بالاختيار قوله امن هو قانت اناء الليل
ساجدا وقائما قال ومن المراعات للشى قوله كونوا قوامين بالقسط قائما بالقسط قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت
اى حافظ لها قال ومن القيام الذى هو العزم قوله يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة انتهى وحقيقته الباقية فيه اما
التعدية فالاصل انه يقيم الامر من تعود اى يفعله فعلا كاملا مصونا عن الضعف والتوانى فيه او يرغبه ويجعله
نافقا رايجا من قوله اقامت غزالة سوق الضراب قال من حافظ على الشى وراعاه فقد جعله بهذه الصفات او
السببية اى قام لاجله ولم يقعد اى لم يتهاون ولم يتكاسل فيه او الظرفية اى قام فيه اى فى شانه اى لم يتهاون او الاستعلاء
كما قالوا فى قوله نعم من انه نام بقيتنا اى قام عليه اى رقيه وحافظ عليه او الاستعلاء كما قالوا فى قوله وقد احسنت
بى اى تم متوجها اليك مشتغلا لاعنه قوله والمراد بالملاء الاعلى الملائكة المقربون ادم والانبياء او الفضل تقربون
قوله ويرجى مثوبته اى ما يثاب اى يرجع ويفى اليه المثاب من الجزاء قوله ونخره اى اختياره او اتخاذه قوله
واشهد ان لا اله الا الله انشاء للشهادة وفيه تصريح بما قد دل عليه حمد له الحمد السابق بالالتزام من التوحيد فان
تخصيص الحمد به يفيده وخص هذه الكلمة من كلمات التوحيد لانها اعلى كلمة اشرف لفظة نطق بها فى التوحيد كما فى
النصوص وتواترها بفضلها ولانها منطبقة على جميع مراتبه اى التوحيد فمن مراتبه ما يفهمه كل احد ويقر به كل مسلم
من انتفاء صانع العالم مستحق العبادة غيره ومنها كونه احدى الذات لا تركيب فيه خارجا ولا ذهنا ومنها ان لا صفة
له زائدة على ذاته ومنها ان لا استقلال لغيره فى فعل من الافعال كما يقوله المفوضة ومنها انه لا يتحد بغيره ولا
فى غيره ومنها انه موجود مباين لغيره مباينة كلية ليس كما يقوله القائلون بوحدة الوجود من انه عين جميع الموجودات
والنسبة بينه وبينها كنسبة البحر الى امواجه ومنها الانقطاع عن الهوى واتباع الحق والشرع القويم والخروج عن زمرة
من اتخذ الهواه ومنها الخروج عن اتباع الاباء وتقليد الرؤسا وعن زمرة من اتخذ علمائهم اربابا من دون الله وهذه
الكلمة مشتملة على جميع هذه المراتب فان الاله هو المعبود او المعبود بحق والعبادة هو غاية التذلل والخضوع ولو كان
لله جزء لما استحق العبادة وكذا لو كانت له صفة لانها كانت واجبة مثله ولو كان غيره مستقلا فى فعل لاستحق العبادة
بالنسبة الى بعض افعاله ولو اتحد بغيره او حل لاستحقها الغير ولو كان عين الموجودات لاستحقها جميعها ومن اتبع
هواه او اباءه او رؤساءه فقد عبدهم وايضا فالتوحيد مراتب اخر هى نفى وجود الغير ونفى امكانه ونفى مهيته لان لا
التى بنيت لما وضعت لنفى الجنس فهى تنفى المهية وهو يشتمل على نفى الامكان والوجود ولانها هى المنافية للجنس والا
اسمها قبل والخبر محذوف تقديره موجود او فى الوجود او ما يؤدى هذا المعنى ويضعف بانه لا ينفى امكان المعبود

بالحق

بالحق غيره نعم لان الامكان اعم من الوجود ونفى الاعم لا يستلزم نفى الاعم ولا يندفع بان يقال ان الامكان المنفى هنا هو
الامكان العام الذى فى ضمن الوجوب اذ لا شى من الممكنات بالله فلو كان غيره الها كان واجبا والواجب يستلزم الوجود
لان وجوب كون الاله واجبا وان كان حقا لكن لا يسلمه كثير من الناس فان كثيرا من المشركين يقولون بالهية بعض الممكنات
وايضا فلا يفهم ذلك من هذا الكلام الا بضم مقدمات كثيرة دقيقة جدا نعم يندفع بان يقال لا محذور فى عدم نفيه امكان
الغير لانه كلام مسوق لرد المشركين القائلين بوجود اله غيره وقيل تقديره ممكن وفيه انه لا قرينة عليه بخلاف الوجود فانه
يفهم من النفى فان النفى فى مقابلة الاثبات وان اى الكلام على هذا التقدير او هذا الخبر او هذا التقدير ربما وبل الى نفى
الاول لا يقتضى وجوده اى الله بالفعل فان الاستثناء يكون من امكانه الله فانما يلزم امكانه نعم لا وجوده ويندفع
الثانى بانه لا استحالة فى عدم فهم وجوده من هذا الكلام فانه انما سيق لبيان التوحيد ورد المشركين المعترفين بوجوده
نعم على ان الوجود مفهوم من لفظ الله لانه علم للذات المتخصصة وقيل تقديره مستحق للعبادة بجعل الاله بمعنى المعبود
مطلقا اما بجعله فى اللغة كذلك او جعله بمعنى المسمى بالالهية والذى يزعم المشركون انه مستحق للعبادة والقرينة عليه كونه ردا
لمقالتهم وفيه انه اى الكلام او الخبر او التقدير لا يدل على نفى التعدد بل نفى الاله مطلقا فانه انما ينفى استحقاق العبادة عن معبود
غيره نعم ولا ينفى ان يكون هناك من يستحقها دونه ولا يكون معبودا وذهب المحقق الى عدم الاحتياج الى الخبر وان لا
الكلام بمعنى انتفى او ما يشبه الى وتركيب الكلام من الاسم والحرف انما يقع اذا قام الحرف مقام فعل او اسم كما فى النداء و
ان الا الله فى الاصل مبتداء وخبره لا اله اذ كان الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد لا والا ومعناه الله الحق معبود
بالحق لا غيره واورد عليهما ان انتفاءها لا يظاهره انتفاء وجوده فيرد ما ورد اولا وان حمل على انتفاء الامكان ورد ايضا
على تقديره ويجاب بان المراد نفى الحقيقة وهو شامل لها انبناء على ثبوت المقدمات الممكنة بل الانتفاء فى مقابلة الثبوت
او ان تحصيل الالهية اى الاستحقاق للعبادة وصفا اعتباريا عندهنى لا يستدعى وجود موصوفها فى الخارج فاذا نفى عن غيره
نعم وقيل انه لا يتصف به غيره استلزم نفى الوجود والامكان جميعا نعم لا يندفع شى من ذلك ما اورد على تقدير تقدير الامكان
فان الكلام على هذا لا يفيد الا ان له نعم حقيقة او ثبوتا وانه متصف باستحقاق العبادة ولا يقتضى وجوده الا انك
عرفت انه لا محذور فيه وانها نقلت شرعا الى نفى الامكان والموجود جميعا عن الموصوف بالالهية مع ثبوت وجوده نعم
وان لم يدل عليه لغة اى على وجوده نعم فان الاستثناء اذا كان من مجموع الوجود والامكان فانما يدل على ثبوت احدهما
له نعم او على مجموع ما ذكر من نفى الشريك مع اثبات الوجود له نعم وفى هذا الوجه من البعد ما لا يخفى قوله وحده لا شريك
له يحتمل ان يكون كل من لا اله الا الله ووحده ولا شريك له بمعنى واحد كرره للتاكيد وان يكون الاول لنفى مستحق العبادة
غيره والثانى بمعنى الذى نفيه بكل احد والثالث بمعنى احديته وبساطته والثالث بمعنى عدم استقلال غيره فى شى وان يكون الاول
بالمعنى العام لجميع مراتب التوحيد كما ذكرنا والثانيان عبارتين عن معنى واحد ومعنيين من المعانى المفهومة من الاول
خصا بالتخصيص عليهما بعد اندراجهما فى العموم فقوله تاكيد لما قد استفيد يحتمل الاول والثالث وقوله انما التوحيد الخالص
يحتمل ان يكون من فيه لبيان ما استفيد وان تكون صلة الاستفادة وحسن ذكره فى هذا المقام لمزيد الاهتمام بالتوحيد
ولما ورد فى هذه الكلمة من الفضل روى الصدوق فى التوحيد بسنده عن ابى حرب بن زيد بن خالد الجهنى قال اشهد
على ابى زيد بن خالد لسمعته يقول ارسلنى رسول الله فقال لى بشر الناس انه من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له فله
الجنة وروى الكلينى بسنده عن ابى عبيدة الحذاء عن ابى جعفر قال من قال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له

واشهد ان محمدا عبده ورسوله كتب الله له الف حسنة **قوله** واشهد ان محمدا الى اخره قرن الشهادة بالرسالة بشهادة التوحيد لما مر في الخبر ولما رواه البرقي في المحاسن عن جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال من شهد ان لا اله الا الله ولم يشهد ان محمدا رسول الله كتب الله له عشر حسنات فان شهد ان محمدا رسول الله كتب الله له الفي الف حسنة وروى نحوه في ثواب الاعمال مسندا عن بشير الدهان عن ابي جعفر محمد بن علي ابيه ع **قوله** اى شهادة الرسالة التي بين لنا انها مثل التوحيد فان الرسول هو الواسطة بين الله وعباده في ابلاغ المعارف الالهية ولانه قد شرفنا الله بيننا بكونه لا يذكر الا ويذكر معه كما يعلم من حال الاذان والاقامة ويشهد الصلوة وخطبة الجمعة وذكر الشهادتين في الخطبة ايماء الى ان الكمال الشرعية انما يصح بعد معرفة اصول الدين ولذا ورد في اخبار الائمة ع فيما روي عنهم من ان كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء اى المقطوعة الانامل والمراد بالتشهد يحتمل ان يكون مجموع الشهادتين وان يكون شهادة التوحيد خاصة ولعل السر في ذلك ان الخطبة انما ياتي الحمد لله سبحانه كما ان الحمد توحيده كما قال امير المؤمنين ع كمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده والرسول هو المؤدي للمعارف المبلغ لها فالشهادة بالرسالة كالاذان في معرفة صفات جلاله وكماله فهي كالانامل للاصابع لما ذكرنا ثم **قوله** لموت ابيه قبلها اى قبل الولادة كما قيل وقيل التسمية او لغيبته في فانه مات بالمدينة عند اخواله وهو ابن شهرين وقيل وهو ابن اربعة اشهر وسنتين وقيل وهو ابن سبعة اشهر والتعليل لكون المسمي به جده ابيه **قوله** فقال رجوت ان يحمد في السماء والارض وفي العلل عن الحسن بن عبد الله عن ابائه عن جده الحسن بن علي بن ابي طالب ع في خبر طويل اما محمد فاني محمود في الارض واما احمد فاني محمود في السماء **قوله** والنبي جاء بالهمز من النبأ وهو الخبر على ان يكون فعيلا بمعنى مفعل كما قيل في بديع او مفعل كما قيل في نبيهم لان النبي مخبر عن الله تعالى ومخبر عنه وجاء بلا همز وهو الاكثر حتى ورد انه قيل له يا نبيء الله فقال انا معشر قريش لا ننبر وروي ان رجلا قال له يا نبيء الله فقال لا تنبر باسمي فانما انا نبي الله والنبر بالراء المهملة الهمز ويحتمل ان يكون تخفيفا من المهموز بقلب همزته ياء كما قال سيبويه ومن تبعه قال ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف الثلاثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك او ان اصله من النبوة بفتح النون وسكون الباء اى الرفعة ومنه في الحديث لا تصلوا على النبي اى المكان المرتفع لان النبي مرتفع الرتبة على غيره من الخلق وعليه يحتمل من ذهب اليه ما ذكرناه من النهي عن الهمز قال الصدوق في معاني الاخبار بعد رواية النهي عن الهمز مسنده عن ابن عباس النبوة وهي ما ارتفع من الارض فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع سمعت ذلك من ابي بشر اللغوي بمدينة السلام وقال الشيخ في الاقتصاد ومعنى النبي في اللغة يحتمل امرين احدهما المخبر واشتقاقه يكون من النبأ الذي هو الخبر ويكون على هذا مهموزا والثاني ان يكون مقبلا للرفعة وعلو الرتبة والمنزلة واشتقاقه يكون من النباوة التي هي الارتفاع ومتى اريد بهذا اللفظ علو المنزلة فلا يجوز الا التشديد بلا همز وعلى هذا يحمل ما روي عنه انه قال لا تنبر واما سمي على الله ما تهمزوه لانه اراد علو المنزلة ولا يلزم ان يكون كل عال المنزلة نبيا لان بالعرف صارت هذه اللفظة مختصة بمن علت منزلته بتحمل اعباء الرسالة والقيام باداءها اذا كان من البشر ولذلك لا تصف الملائكة بانهم انبياء وان كان فيهم رسل من قبل الله تعالى ولا يمتنع ان يقال ايها المخبر يراد به الصفات الا انه مكروه لما ورد به الخبر انتهى وقد رد الزمخشري في الفائق كونه من النباوة والنبوة وقال لانه غير مستقيم لان قعقرا صحابنا ولا يمدح عليه وقيل انه من النبي بمعنى الطريق لانه طريق الى معرفة المعبود ومعاده **قوله** والاولى انه مطلقا للاشتقاق في النسبة بين الرسول والنبي معنا

فقيل كل رسول نبي وكل نبي رسول وقيل الرسول هو الذي يحدث ويرسل والنبي هو الذي علم برسل ولكن الهم او راى في المنام ويوافقه ما في الكافي من الاخبار وقيل الرسول من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر بتبليغ كتاب من قبله وقيل الرسول من كان صاحب معجزة وكتاب ونسخ شرع من قبله وقيل من جاء الملك ظاهرا وامره بدعوة الخلق فهو الرسول ويدل على الافتراق بينهما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي ولا يدفع

الكتاب م

اسمية الجمع بما للرسول ما وقع في مواضع من الكتاب العزيز من قوله تعالى وكان رسولا نبيا لجواز ان يكون المراد بالنبي الرفيع وانكان مجازا فيه باعتبار العرف لوجود القرينة **قوله** وهو اسم لما يعلم به اه قال الراغب العالم اسم للفلك وما يحويه من الجواهر والاعراض وهو في الاصل اسم لما يعلم به كالطابع والخاتم لما يطبع ويختم به وجعل بناؤه على هذه الصيغة لكونه كالاله فالعالم اله في الدلالة على صانعه ولهذا احالنا عليه في معرفة وحدانيته فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وفي المقاييس وقال قوم العالم سمي لاجتماعه قال الله تعالى والحمد لله رب العالمين قالوا الخلائق اجمعون وانشدوا ما ان رايت ولا سمعت بمثلهم في العالمينا وقال في العالم فخندف هامة هذا العالم والذي قاله القائل في ان ذلك يدل على الجمع والاجتماع ملتبس بعيد وذلك انهم يسمون العالم فيقال انه البحر ويقال انه البئر الكثيرة الماء **قوله** وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض هذا هو المشهور والمروي في تفسير الامام ع عن امير المؤمنين ع انهم الجماعات من كل مخلوق من الجمادات والحيوانات وهو المحكي عن الحسن ومجاهد وقتادة

قال م

واستدلوا عليه بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما الا ان شموله للاعراض ليس بذلك الظهور لانه يحتمل ان يكون الشارح اراد المجموع كل واحد وكل نوع نوع فانه يطلق على كل من ذلك في الطرفين دون الوسط لانها اكثر **قوله** وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة يدل على اختيار الثاني التي ذكرناها قال الراغب فاما جمعه فلان كل نوع من هذه قد يسمى عالما فيقال عالم الانسان وعالم الماء وعالم النار وايضا فقد روي ان لله تعالى بضعة عشر الف عالم انتهى واما على الاول فلا يجوز ان يقال ان العالم والعالمين بمعنى كعرفة وعرفات **قوله** وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون لا يخفى عليك انه لا حاجة الى ارتكاب التغليب هنا على ما اختاره من معنى العالم فان المراد تفصيلهم على انواع ذوي العلم دون غيرهم **قوله** وقيل ذا القائل الفراء وابو عبيدة اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقال ابو الهيثم خالد بن يزيد هم الجن والانس وقال عبد العزيز بن يحيى الكناني هم كل ما يحتمل الرتبة من الخلق وقال عبد الرحمن بن زيد بن اسلم هم المرتزقون وكانهما اخذا ذلك من قوله تعالى رب العالمين وقال النضر بن شميل هو اسم للجمع الكثير قال ابن الزبعرى ان وصلتك يا محمد عصمة للعالمين من العذاب الحارث ولا والد لي فيه وقال ابو عمرو بن العلاء الروحانيون قال الثعلبي في تفسيره وهو معنى قول ابن عباس كل ذي روح دب على وجه الارض وقال سفيان بن عيينة هو جميع الاشياء المختلفة وعن الصادق ع العالمين اهل الجنة واهل النار وعن ابي بن كعب انهم الملائكة وهو ما قاله النفر لا يناسب هذا المقام **قوله** وقيل المراد به الناس هنا اى فانه جمع قال الثعلبي قال الحسين بن الفضل العالمون الناس واحتج بقوله تعالى عز وجل اتاتون الذكران من العالمين ويحتمل ان يكون المراد بقوله هنا كلام وهو بعيد فقوله فان كل واحد منهم اه يدل على ان هذا القائل قائل بان العالم اسم لجميع ما سوى الله من حيث الاجتماع فلهذا وجه اطلاق العالمين على الناس خاصة بان كل منهم عالم اصغر من حيث انه يشتمل على نظاير ما في العالم الاكبر من الجواهر المجردة والمادية العلوية والسفلية الكثيفة

فالطيفة المضيئة والمظلمة والتي بين بين والحارة والباردة والرطوبة واليبوسة المايعة والجامدة الصلبة واللينة و
بين بين المتحركة والساكنة الفاعلة والقابلة الحاسة وغيرها الخادمة والمخدومة والاعراض من كل مقولة ومن كل نوع
من انواع كل منها التي يعلم بها الصانع كما يعلم بالبرهان في العالم الاكبر ولهذا امرهم بالتفكر في النفس كما امر به في الآفاق
وربما يقال انه العالم الاكبر لانه اذا احاط علما بالعالم اجمالا او تفصيلا كما يحظر في الرشح الالهية وعلى امر يدمنه بما لا
يحصى وفيه قال ÷ وفيك انطوى العالم الاكبر ÷ على نهج قوله عليهم اجمعين تكرير لقوله على العالمين للتنصيص على ان
الاستغراق المفهوم منه ليس عرفيا ولا ادعائيا بل حقيقي قوله من الصلوة المامور بها اشارة الى امور منها ان الجملة انشا
ئية ومنها ان انشاء الصلوة هنا للامر بها وله وجه آخر هو شكر وقد روي عنهم … يشكر العباد لم يشكر الله وليس للعبد احد
احق بالشكر منهم ومنها ان الامر الوارد في الاية لا يختص بالصلوة بل يعم كلما ذكر اسمه والاقوى الوجوب لاطلاق الامر و
… النصوص بالوعيد على تركه قوله واصلها الدعاء كما في الصحاح وغيره لكنها منه ثم مجاز … لتشابها التركيبية وقال
الراغب قال كثير من اهل اللغة هو الدعاء والتبريك والتمجيد يقال صليت عليه اي دعوت له وزكيت قال … صلوة الله للمسلمين
هو في التحقيق تزكية انتهى والمجاز اما من قبيل تسمية اللازم باسم الملزوم لان الدعاء المقرون بشرطه مستلزم لحصول
المدعو فكان الله … نفسه الرحمة لمن يصلي عليه وقيل انها في الاصل بحركات الصلوة ثم الحنو والعطف لمناسبتها
له ثم الرافة المناسبة لذلك وقال في الحاشية من احسن التعريف المشهور انها من الله الرحمة ومن غيره طلبها ومن الملائكة
الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء لاستلزامه الاشتراك والمجاز … كما حقق في الاصول … عليهما معا قوله تعالى
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان عطفها على الصلوة يشعر بمغايرتها لها حتى جعلها بعضهم … الرضوات
لذلك والامر على ما ذكرناه اسهل لان التصريح بالحقيقة بعد ارادة المجاز يفيد تقوية المقصود مع ان العطف لا يدل
على المغايرة مطلقا فان اقسامه عطف الشيء على مرادفه وقد ذكر بعضهم منه الاية وقوله تعالى انما اشكوا بثي وحزني الى الله
وقوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا … عليه رحمة …
معنى افراد الرحمة متغايرة … كما في المتعاطفين وقال … رافة ورحمة فعليكم هذه الاية من
القبيل وكذا كل ما يكون اجزاؤه فيه من امثلة تعاطف المترادفين قوله وغاية السؤل المتعلق به بالنبي … الى …
روى الصدوق في معاني الاخبار بسنده عن ابي زيد عياش بن زيد بن الحسن بن علي بن … مولى زيد بن علي قال …
… الحسن قال حدثني موسى بن جعفر ع قال قال الصادق جعفر بن محمد ع … النبي ص فمعناه اني على الميثاق
والوفاء الذي قبلت حين قوله الست بربكم قالوا بلى ولعل المراد بالمعنى ان المصلي عليهم يجدد عهده بهذا الذي … لانه
ليس دعاء قوله لان الله تعالى هو المعطي … امرنا بالدعاء ووعدنا الاجابة … عليهم …
ورحمة … ولم … بما ذكره قوله وعلى آله في لفظة على لعدم جواز العطف على الضمير المجرور بدون
اعادة الجار على المشهور وعدم ثبوت النهي عنه كما عرفت وقرن الصلوة عليه بالصلوة عليهم تتميما للصلوة ولانه
كما ان الرسول واسطة بيننا وبين الله فهم وسايط بينه وبيننا فهم ابواب الدين والشريعة وهم …
والحسنى ويطلق تغليبا على باقي الائمة … ان يطلق آل فلان على ذريته … اطلاقا
وروى الصدوق في معاني الاخبار مسندا عن عبد الله بن ميسرة عن ابي عبد الله ع انما … حرم الله عز وجل
على محمد نكاحه وعن محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عنه ع قال قلت من الال قال ذرية محمد ص قال فقلت فمن الاهل قال

الائمة

٢٥

الائمة فقلت قوله عز وجل ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال والله ما عنى الا ابنته وعن ابي بصير عنه ع نحو من ذلك قوله
ونبه على اختصاصهم بهذا الاسم تنبيها بهذا الكلام على ان الوصف للتوضيح او المدح لا التقييد لبنائه في ما قرره من الاختصاص
قوله بالتخفيف يجوز التشديد بصيغة المعلوم اي ما حملهم اياه او المجهول اي ما حمله الله اياه قوله ما عن جبرئيل
عقالهم لو قال ما عن الله عقله كان اولى فانه يعم ما عقله بواسطة وما عقله لا بواسطة فانهم عقلوا منه جميع ذلك كما
نطقت به النصوص قوله ولا يتوهم سادتهم لا نبي لك في الفضيلة اقول بل لا يتوهم ذلك لانه يفهم منه ان لهم عليهم فضل
المعلم على المتعلم وليس بقليل قوله لاختصاصه وامتيازه عنهم بغير اباه ان يصير بها نسبتهم اليه كنسبة غيرهم من
الرعية اليهم اعظمها البنوة التي ليس فوقها مرتبة والمراد ان نسبتهم اليه بالنسبة الى ذلك لمزاياهم كنسبة الى غير
اليهم في غيرهم عنها لانه يصير بها النسبة كالنسبة على الاطلاق فان الظاهر انها لا تتساويان ولا تتقاربان قوله
حتى قربه اي حفظوا وعقلوا حفظا وعقلا ادعتهم الى ان قربه او لسبب لان قربه كقولهم اسلم حتى يدخل الجنة وهو
راجع الى الاول قوله محكم الكتاب بالاضافة بيانية والمحكم البين في مقابلة المتشابه الذي يشتمل عليه الكتاب بمعنى
النازل على وفق الحكمة المصون من الاختلاف وتطرق الشبه اليه ومن ان ينسخه نبي آخر او يحرفه ويعارضه احد قوله
وعترته اهل بيتي اي كانه عطف اهل البيت على العترة عطف بيان للتنصيص على عموم ذلك لجميع الائمة فان العترة
كما تطلق بها الاخبار تطلق تارة على اصحاب العباء خاصة واخرى على الائمة كلهم قوله وخص ذويهم حمل الالباب على
العقول السليمة العاملة بمقتضاها والظاهر العموم وان ذكره للتعميم وان ضمير ذويهم للعقول بناء على انهم …
استحقوا هذا الضمير للعقول فاجراها مجراهم قوله المتقفون لسديد الاثر الظاهر ان المراد به ما رواه من قولهم …
وتخصيصه حديثه بالخبر وما نقل غيره من الال والصحابة بالاثر اصطلاح جديد للعامة ويحتمل ان يكون اراد بهما بقوله
الائمة والافراد لارادة الجنس قوله نص عليه الجوهري وزاد في الحقب بضمتين انه يقال اكثر من ذلك يعني ثمانين
سنة وفي العرف الحقبة زمان من الدهر لا وقت له والحقب ثمانون سنة ويجمع على احقاب ونحوه في المقاييس وقال
الواحدي في الوسيط في احقابا انه جمع حقب وهو ثمانون سنة وبسط الكلام في الحقب بعض في سورة الكهف قال وقال
المفسرون الحقب الواحد بضع وثمانون سنة وقال في سورة الكهف قال الوالبي دهرا والحقب عند اهل اللغة ثمانون سنة
انتهى والمفهوم من اكثر كتب اللغة والتفسير ان الحقب والحقب مترادفان كما نص عليه في القاموس قال والحقب بالضم وبضمتين
ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة او السنون الجمع احقاب واحقب انتهى وقيل الحقب سبعون سنة وعن ابن عباس …
مائة سنة وعن الحسن ان الاحقاب لا يدري احد ما هي ولكن الحقب الواحد سبعون الف سنة وعن الفراء ان اصله الترادف
والتتابع ولابثين فيها احقابا بمعنى دهورا مترادفة لا يكاد ينقطع كلما مضى حقب تبعه آخر وقال الازهري عن ابي
عبيد عن الكسائي الحقب السنون واحدها حقبة والحقب ثمانون سنة وقال الفراء الحقب في لغة قيس سنة و…
في التفسير انه ثمانون سنة ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى او امضي حقبا وقال الزجاج الحقب ثمانون سنة وقال الفراء في قوله
جل وعلا لابثين فيها احقابا الحقب ثمانون سنة السنة ثلاثمائة وستون يوما اليوم منها الف سنة من عدد الدنيا انتهى
كلام الازهري قوله اما بعد الحمد والصلوة وما بينهما من المسئلة والشهادتين واما كلمة عبر بها للاختلاف في اسميتها
وحرفيتها … بمعنى الشرط والتاكيد والتفصيل وقد يجرد من الثالث فيقال الكلام ما ينطق … فهو للتفصيل ما في نفس
المتكلم فيذكر قسما ويترك الباقي ولهذا كانت الفاء اللازمة في جوابها وان لم يلزم في جواب الشرط الصريح للتنصيص على

ومضى

معنى الشرط ولا حاجة اليه في الصريح فالتقدير مهما يكن من شيء بعد الحمد والصلاة فهذه العبارة في معنى فهذه
العبارة او فهو اي ذلك الشيء كذا اي مقرون بمضمون هذه الجملة اعني كون هذه او فهو متصف بمضمون كذا على تاويل الجواب الى
المعنى الذي ذكرنا ليصح حملا بالاخبار فحكمه اما ما موقع اسم هو المبتدأ وهو مبهما وفعل هو الشرط وتضمنت معناهما هنا
شبهها ان الحاجة في تضمنها المعنيين الى انه ينوب منابهما بل يكفي نيابتها عن احدهما فانه متضمن لمعنى الشرط ومنها
الظاهر ضعف حرف عن ان ينوب منابا اسم وجملة فهي نائبة عن مهما والاسم بعدها على الشرط ومنها ان مدار الكلمة
ومقابلها على المعنى فكيف يجوز ان يتضمن اما التي هي حرف معنى الاسم والفعل ومنها ان الاصل في كل كلمة ان يكون لها معنى
فما الدليل على كونها ثمة مقام شيء وهذه الشبه كلها ذكرناها في شرح شرح التلخيص مع اجوبتها فليرجع اليه قوله الاسم
اللازم للمبتدأ اذ الاحد اي المتضمن لمعنى الابتداء على اللازم للاسم والمراد لازم مفهومه اي الاسمية لما قاله بالا
سمية او المبتدأ بالابتداء اما بقاء اي الاسم اللازم للمبتدأ بحسب الامكان فانه لما لم يمكن هنا اسمية نفس معنى
الابتداء الصفاء بها اسم حتى يكون المبتدأ هو المجموع لا يقال ... قال الله تعالى فاما ان كان من المقربين لانا نقول الاسم
مقول لها اما المتوفى فينبغي ان يحمل الظرف ولو كانت لفظة في حيز ظاهره لبدخل نحو اما اليوم فانا جالس واما في الدار فزيد
جالس واما في الدار فزيد فان امكن في الاخير ان يقال التقدير اما الكائن في الدار فزيد حاضر فيها القائم الثاني وهو تضمن
معنى الشرط ... قوله فاما القتال لا قتال لديكم فضرب وقوع لمثال الحذف الجواب كما نقل من في نحو فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم قوله وبعد ظرف زماني ... كما يقول الخارج من اصفهان المحكمة الكوفة بعد بغداد
قوله اشارة الى العبارات الذهنية ... ارجاع الاشارة الى العبارات ... المعاني والنقوش مع احتمالها اما الاول فلان
العبارات اقرب الى اسم الكتاب من المعاني فان تسميتها بالكتاب بتوسطها واما الثاني فلاختلاف النقوش اصنافا
وانواعا باختلاف الخطوط ولو كانت الاشارة اليها لكانت اشارة الى النقوش المخصوصة التي حصلت بقلم المصنف فيلزم
خروج ساير النسخ عن هذا الكتاب بخلاف فانها لا تختلف باختلاف النقوش ايضا فانها ايضا اقرب الى الكتاب منها
فان الكتاب بمعنى المكتوب ... المصورة ... والمصور انما هي الالفاظ دون النقوش وكلا
اختلاف العبارات باختلاف الاشخاص ... الشخص فظهر ان الاوجه كون اسامي الكتب لانواع العبارات المخصوصة
وهو اولى من ان يقال انها اعلام الاشخاص العبارات الصادرة عن المصنف وانما يطلق على امثالها الصادرة عن غيره استعارة
وتشبيها ثم وكيفها بالذهنية على التقدير تنبيها على ان تقديم النقوش على الاشارة لا يفيد حضور المشار اليه حقيقة
كما يتوهم قوله نزلها منزلة الشخص المشاهد المحسوس لا منزلة الاشخاص فان العبارة علم المجموع لا الكل واحد واحد منها
ولا يتوهم ان المراد من هذا وما ذكرناه من كون اسامي الكتب اعلام الانواع فان النوع ينزل منزلة الشخص والتنزيل
انما هو لاجل الاشارة لا للعلمية قوله وهو للضابطة تبرعة كما في القاموس قوله منصوب على المفعول لاجله ويجوز ان
يكون حالا من هذه وخبرا بعد خبر او خبر مبتدأ محذوف وحملها على الكتاب بجعلها على معنى المجانب او بجعلها مصدرا لمحذوف
ويجعل الجملة قوله كما في ابواب الخطابة التي مدار الكلام فيها على الادعاء دون التحقيق قوله في حكاية شريفة قوله
بسم الله الرحمن الرحيم سلام كنشر العنبر المتضوع يحل محل المسك في كل موضع سلام يباهي البدر في
كل منزل سلام يضاهي في كل مطلع على شمس دين الحق دام ظلاله يحل محل في نعيم ممتع ادام الله نعم
مجلس الامام العامل الفاضل الكامل السالك الناسك ... الخلائق وفقا العراق علامة العالم ...

الاسم

المحكمة

الامام قدوة العلماء الراسخين اسوة الفضلاء المحققين مفتي الفرق الفاروق بالحق حاوي فنون الفضائل والمعالي بحار القصب
في حلبة الاعاظم والاعالي وارث علوم الانبياء والمرسلين محيي اسم الائمة الطاهرين سراية الدارين مولانا شمس الملة والحق
والدين مد الله اطناب ظلاله بحق محمد وآله في دولة راسية الاوتاد دعائم متصلة الامداد الى يوم التناد وبعد فالمحب المشتاق
الكريم لقائه غاية الاشتياق وان شرف بقرب التلاقي حرم الطرف من محياك لكن حظ القلب من جمالك ريان مدى الحياة
لانا الرجاء الاوحد الدنيا بان شيعة خراسان صانها الله عن الحدثان متعطشون الى زلال وصالكم والاعتراف من بحار فضلكم
وافضالكم امثال هذه البلاد تفرق في شملهم ايدي الادوار وفرق جمعهم بل كلهم صنوف صروف الليل والنهار وقال المرتضى
منهم عليهم السلام رب العالمين ثلمة الدين موت العلماء ... فينا من يوثق على علمه في فتياه ويهتدي الناس
بهداه فنبلوه الله تم شرف حضوره والاستضاءة باشعة ... والاقتداء بعلومه الشريفة والاهتداء برسومه المنيفة
والثقة بكرم العميم وفضله الجسيم ان لا يخيب رجائهم ولا يرد دعائهم ويسعف مسئولهم وينجح مأمولهم اذا كان الدعاء المحض
الخير على ... الكريم فلا يرد امثال الاماني العظام والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل فلو استطاعت اوصل الارحام بالقتلة
الرحم الاسلامية الروحانية واحرى على العنايات بالرعاية القرابة الايمانية من الجسمانية فهما ضعفتان لا يحلهما الا الادوار
والاطوار بل شعبتان لا يهدمهما اعصار الاعصار ... في غضب الله على هذه البلاد لعقد ان المرشد وعدم الا
رشاد والمسعى من انعامه العام واكرامه التام ان يتفضل علينا ويتوجه الينا متوكلا على الله القدير غير مستقل بنوع
من المعاذير فانا نحمد الله ونعرف قدره ونستعظم امره ان يشاء الكريم والمتوقع من مكارم صفاته ومحاسن ذاته اسبال
ذيل العفو على هذا الهفو والسلام على اهل الاسلام قوله اي محسبنا وهو بمعنى كافينا والحسب مصدر بمعنى الكفاية ولذا
يستوي فيه الواحد والاثنان والجماعة المذكر والمؤنث والمراد معنى اسم الفاعل ولذا كانت اضافته غير حقيقية فيقع صفة
لنكرة مع الاضافة الى المعرفة تقول هذا رجل حسبك من رجل وهذا عبد الله حسبك من رجل بالنصب على الحالية ولكن يجوز جعل
اضافته حقيقية باعتبار الاصل ... [illegible] في حسبك درهم انه مبتدأ وعندي انه يجوز كونه خبرا وكذا في عبارة الكتاب
ايضا يجوز الابتداء والخبرية قوله ونعم ... على ما على جملة حسبنا الله لما بالعطف الخبرية هذه الجملة وانه يمتنع لتاه في هو
معين جبل كما اختاره نجم الائمة ... معطوفة خبرية بتقدير المبتدأ وما يوجبه المبتدأ او تقديره اي مقول في
حقه ذلك الا نعم المعين فالمبتدأ ايوجب تقدير مقول في حقه وجعل نعم المعين مقولا للقول المقدر فحصل التقدير وهو
مقول في حقه نعم المعين هو وهذا على ما هو المشهور من عدم حمل الانشاء والا فيلزم نحو ذلك ثم الموجود بخط الشارح
تقدير المبتدأ ما يوجبه من غير واو ويمكن توجيهه بوجوه الاول ان يكون المراد بالمبتدأ هو الموجود في حسبنا الله وهو
الجلالة واسناد التقدير اليه مجاز عقلي باقتضائه تقدير ما يوجبه من مبتدأ مثل مع مقول في حقه والثاني ان يكون المراد
هو المبتدأ المقدر والاسناد ايضا مجاز عقلي بتقدير ما يقتضيه المبتدأ المقدر وهو مقول في حقه وعلى الوجهين يكون
ما يوجبه مفعول التقدير وعلى الثالث يكون ترك التعرض لتقدير المبتدأ صريحا لظهوره ضمنا بل في نفسه ايضا نيابة عن الكون مخصوص
مبتدأ ويكون تقدير مقول في حقه اسم مبنيا على ان المهم جعل الجملة خبرية وهو العمدة فيه لا ترى ان الذين يجعلون المخصوص
مبتدأ يرون حمل المدح والذم مع فلك الانشائية وهو الاصح فانه قال اي مقول في حقه ذلك فلم يقل اي هو مقول في
تحمل على التقدير مثلا ان يكون ضمير ما يوجبه عائدا الى الخبرية اي اقتضائه تقدير ما يوجب الخبرية اي تحمل الجملة خبرا والثالث
ان يضمن المبتدأ معنى الجعل والتصيير فتعدى الى مفعولين اولهما المبتدأ والثاني ما يوجبه ويرجع الضمير الى الخبرية اي

يجعل المبتدأ المقدر ما يوجب جزئية الجملة بان يكون تقديره مقول في حقهم ذلك ويكون قد احترز بذلك عن المحصول
مبتدأ فانه لا يقتضي جزئية الجملة او يقدر المعطوف عليها انشائية لطلب الكفاية وعدم تفويض امورهم الى غيرهم وانشاء
التوكل عليه والانقطاع عن غيره او انشاء مدحهم بالكفاية وعلى الاولين لا يبعد تاويل الجملة الثانية الى الانشاء الا ان الاشتغال
فان الحق ان الاتفاق في الانشائية لا يكفي في جواز العطف بل لا بد من التناسب او يجعل العطف من عطف القصة على القصة
بمعنى عدم رعاية الخصوصيتين الحاصلتين للجملتين بل يلحظ ما لهما من اصل معناهما كما قالوا في قولك زيد يعاقب بالقيد والارهاق
وبشر عمرا بالعفو والاطلاق او يعطف على خبر المعطوف عليها خاصة وهو حسبنا فيقع الجملة الانشائية خبر المبتدأ فيكون
العطف عطف مفرد هو مقول متعلقه جملة انشائية او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كما انه لا بأس بان
تخالف المتعاطفان جزئية وانشائية والاول على قول من لا يجوز جزئية الانشاء للمبتدأ الا بتاويلها والثاني على راي
الآخر او يجعل الواو معترضة اي واو الاعتراض لا عاطفة وجعل الواو معترضة لانها جزء في الجملة المعترضة فيكون معترضة
او تقدير مضاف اي عاطف معترضة وهذا على ما اختاره نجم الائمة من جواز الاعتراض في آخر الكلام مع ان جماعة من النحاة
هم الصغار وجماعة اجازوا عطف الانشائية على الخبرية وبالعكس غير مقيد بكون العطف للقصة على القصة واستشهدوا
بآيات قرآنية كقوله تعالى وبشر الذين آمنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة الصف وقوله تعالى واولئك هم الفاسقون
بعد قوله تعالى فاجلدوهم وقوله تعالى فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ولا تنكر ... بابيات ... وشواهد شعرية كقوله وان شفائي
عبرة مهراقة فهل عند رسم دارس من معول وقوله ... [illegible] ... وكحل ...
واما استدلال الصغار بقوله وقائلة خولان فانكح فتاتهم واستدل غيره بنحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك
وغيره مما العاطف فيه غير الواو فلعله خارج عن محل النزاع اذ الظاهر الخلاف في جواز العطف بالواو كما نص عليه البيانيون
ولا تعين في جميع ذلك لمجال التاويل والتقدير واسع ولا سيما من صرح بجواز عطف القصة على القصة قوله وهو مرتب
على كتب الاجزاء بمنزلة الاساس للبناء والتركيب منها بمنزلة البناء عليها ثم لما كان البناء مستلزما للترتيب جاز ان
يراد الترتيب وهذا معنى قول الشارح اي مرتبة او ما هو اعم من الترتيب وهو التركيب والسبب في اشتهار ترتيب كتب الفقه
على كتب بحسب الابواب ان قدماء الاصحاب كانوا يؤلفون في كل من تلك الابواب كتابا براسه قوله فهو فعال اسم بني
على فعال بمعنى ما يكتب به كنظام ما ينظم به من الكتب بالفتح وهو الجمع ومنه الكتيبة وكتبت القربة اذا جمعت اطرافها بالخرز
سمي به المكتوب المخصوص لجمعه المسائل المتكثرة ان كان كتاب علم والا فنقوشا واشياء ويجوز ان يكون اسما منه
بعد نقل الى معنى النقش بالنقوش المخصوصة بمعنى ما ينقش او ينقش به فان كان الكتاب اسما للنقوش كان بمعنى ما ينقش
به وان كان اسما للعبارات المنقوشة بها كان بمعنى المنقوش قوله والكتاب لغة مصدر هذا وجه آخر وهو ان يكون مصدرا
مرادفا للكتب بمعنى الجمع او النقش كما ان مصدر فعال مما يدعى اشتقاقه من الكتب فليست بنية ولا مبنية بل يريد
ان كل منهما مصدر اصل للفعل وما استدل به انما الاتفاق في الحروف الاصلية كما في انه شرط في الحكم بالاشتقاق اشتمال
المشتق على معنى لا يشتمل عليه المشتق منه وهو هنا غير ظاهر الا ان يقول باشتمال الكتاب على نوع مبالغة وهو غير معلوم فعلى
الوجه الاول لا يجوز في اطلاقه على المعنى المعروف على الثاني يكون من باب اطلاق المطلق على المخلوق والضرب على المضروب
نحو قولهم درهم ضرب الامير فاما مجاز مشهور او حقيقة عرفية ومن المهم تعريفه بالمعنى المعروف بما يجمع به المسائل المتحدة بالجنس
المختلفة بالنوع وينبغي ان يريد بالجنس ما يعم القريب والبعيد ولا ينبغي التشدد في الجنسية وعدمها بالذاتية والعرضية

كتاب الطهارة

كتاب الطهارة قدمه على غيره لان الاهم في هذا الفن هو العبادات فانها الوسائل الى السعادة الاخروية وافضل العبادات
واسبقها هي الصلوة والاخبار الواردة في فضلها لا تحصى كثرة والطهارة هي عمدة شرائطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم
وضعا وانما قدمها على سائر الشرائط كتابا لكثرة مسائلها واحكامها فصارت مما يليق بان تفرد في كتاب ثم ان الطهارة مصدر
طهر بضم العين وفتحها وهو افصح كما نص عليه ابن السكيت وفي المغربات للراغب ان الفتح اقيس لانها خلاف طمث ولانه طمث
يقال طاهر مثل قائمة وقائم والاسم المصدر الطهر بالضم وهو الحالة التي للطاهر وهي ضد النجس والظاهر انه مشترك بين
الاسم والمصدر كما في القاموس الا انه في الاسم اكثر او حقيقة في الاسم مجاز في المصدر وهي اي الطهارة وفيه نوع استخدام
لان المراد بالمرجع المعنى المصطلح عليه للطهارة عند الفقهاء والمراد بالضمير لفظها لغة النظافة وهي النزاهة من الادناس
اي الادناس الحسية للبدن او الثوب او العرض او الخلق والاصل انما هو الاولان في الدنس والطهارة والنظافة والمراد هنا هو
جميعا قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال الله تعالى ان الله اصطفاك وطهرك وقال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وشرعا بناء على ثبوت الحقائق الشرعية والا امكن التاويل بان المراد ما يفهم في عرف
الشرع اي اهله قد اختلفوا في كونها مشتركا معنويا بين الوضوء والغسل والتيمم او لفظيا فصريح الشيخ في ... ولا
تنفاده في المنتهى وابنه في شرح الارشاد وابن ادريس والمصنف في الكتاب ... وظاهر الاكثر الاول وصرح المحقق
في المسائل المصرية بالثاني وجعل السبب في اختلاف الناس في تعريفها واستحسنه المصنف في الشرح وهو ظاهر الفاضلين في المعتبر و
... فعلى القول بالاشتراك اللفظي لا يكون لها معرف يشمل مسمياتها واما على القول الآخر فقد عرفوها بتعريفات
شتى فعرفها المصنف في الكتاب تبعا للعلامة المحقق نصير الدين محمد الطوسي بانها استعمال الطهور مشروطا بالنية فالا
ستعمال بمنزلة الجنس يحتمل ان يكون اللام في الاستعمال للجنس فيكون بمنزلة الجنس البعيد فان مطلق الاستعمال جنس بعيد
للطهارة وجنسها القريب هو استعمال الطهور فانه جنس لها يشملها وازالة الخبث وغيرهما وان يكون اللام للعهد اي استعمال
الطهور فالمراد الجنس القريب فان النسبة الاضافية التي فيه فصل مقسم للاستعمال فانه بمنزلة ان يقال الاستعمال الخاص
بالطهور وانما كان بمنزلة الجنس ولم يكن جنسا حقيقة لان الجنس الحقيقي انما يكون للماهيات الحقيقية وهذه وامثالها
ماهيات اعتبارية وايضا انما يكون جنسا لو اختلفت ما تحته من الافراد من الطهارة وازالة الخبث وغيرهما بالماهية وليس كذلك
لان الاختلاف بين الطهارة وغيرها انما هو بالاشتراط بالنية وعدمه والاشتراط انما هو امر عرضي فهذه اصناف للاستعمال
الطهور وهو نوع فنزل الصنف منزلة النوع والنوع منزلة الجنس والطهور بالضم مصدر كما ذكره الكفعمي ...
بمعنى التطهر وبالفتح اسم غير مصدر الا على ما حكاه سيبويه من قولهم تطهرت طهورا وتوضأت وضوءا وقد قرئت الذي وقودها
فيكون مصدرا كالقبول قيل ومنه قوله لا صلاة الا بطهور وقوله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا
بلازم كما لا يخفى وان كان اسما فقد يكون اسما غير صفة بمعنى ما يتطهر به كالوضوء بمعنى ما يتوضأ به اي الماء والوقود لما
يوقد به اي الحطب والفطور لما يفطر به والسحور لما يتسحر به الى غير ذلك وقد يكون صفة وح فهو صيغة مبالغة في الطاهر
كالصبور والشكور والغفور مبالغات في الصابر والشاكر والغافر والمراد منه هنا هو في اشاعة الطاهر في نفسه المطهر لغيره
عندنا وعند الشافعية وقال الحنفية يجعلونه بمعنى الطاهر واستدل اصحابنا عليه بوجوه منها ان ما كان من صيغ المبالغة
لا يكون بدون ان يعتبر فيه زيادة في الطهارة كما اوكدنا ولا يظهر زيادة الطهارة الا بان يكون مطهرا لغيره واعترض عليه اولا
بانه انما يتم لو كان للطهارة معنى شرعي هو ما يقابل النجاسة وهو ممنوع من جهتين ... ان ثبوت الحقيقة الشرعية

اولا ممنوع وثانيها ان ثبوت الحقيقة الشرعية للطهارة بهذا المعنى ممنوع واما ان كان الطهور من الطهارة بمعناها اللغوي
اعني النظافة فلان ارادة فيها معقولة من غير اعتبار التطهير للغير كما هو الظاهر في قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا فانه لا
نجاسة ولا قذارة هناك ليتصور التطهير وثانيها سلمنا ان الحقائق الشرعية ثابتة وان للطهارة حقيقة شرعية بمعنى
مقابل النجاسة لكن امتناع ارادة معناها حقيقته في الطهارة الشرعية يوجب المصير الى المجاز ومن المعلوم ان الحقيقة اللغوية
من المجازات الشرعية فلم يرجح التجوز بارادة كونه مطهرا على التجوز بارادة المعنى اللغوي وثالثها ان اثبات اللغة بالاستدلال
غير رافع للكل اذ لا يحصل هذا الوجه توجيها للغة بعد ثبوت ذلك المعنى بالنقل اذ اثباتا للكون بذلك المعنى وهو الظاهر
على ان الاول انما يرد اذا كان المدعى كما هو الظاهر حمل الطهور في الايات والاخبار النبوية عليه واما اذا اريد حمله في كلام
خيار من الائمة الاطهار وفتاوى الفقهاء عليه فلا اذ لا شبهة في ثبوت الحقيقة العرفية الاصطلاحية للطهارة
بمعنى مقابل النجاسة واما الجواب عنه بعدم النقل فلان الشيخ انما ادعى ان التزايد في الطهارة سواء جعلت بمعنى
النظافة او مقابل النجاسة انما يتصور اذا تعدت الى الغير فظاهر الضعف لان من المعلوم ان التزايد في النظافة متصور
من غير التعدي فلا يتم كلام الشيخ ومنها ان العرب يقول ماء طهور وتراب طهور ولا يقول ثوب طهور ولا خل
طهور ولا غير ذلك مما لا يتحقق فيه التطهير ومنها نقل اهل اللغة فقد قال ابو العباس ثعلب انه الذي يكون طاهرا
في نفسه مطهرا لغيره وقال الازهري الطهور الطاهر المطهر وقال اليزيدي الطهور بالفتح من الاسماء المتعدية وهو
مطهر غيره وقال الزمخشري مع حنفيته في الاساس والتوبة طهور للذنب وفي الكشاف بعد نقل قول ثعلب ان كان
٣ سديدا اما لا فليس فعول من التفعيل في شيء وسائر قال تلميذه المطرزي في المغرب ومنها ما روي عنه وقد سئل شرح البلاغة في الطهارة كان ٣ ٣ ٣ ٣
عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اذ لا يصح الجواب لو لم يكن الطهور بمعنى المطهر ومنها قوله جعلت لي
الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان بمعنى الطاهر لم يكن لذلك اختصاص به واستدل المخالف بوجوه منها انه من طهر
يطهر وهو لازم والفعول من اللازم لا يكون الا لازما كما ان الفعول من المتعدي متعدي وقد اتضح الجواب عنه من اول
وجوه المختار وقال في ... واما ما قاله السائل ان كل اسم للفاعل اذا لم يكن متعديا فالفعول منه غير متعدي فغلط للفاعل بدل
ايضا لانا وجدنا كثيرا ما يعبر به في اسماء المبالغة المتعدية وان كان اسم الفاعل منه غير متعدي الا ترى الى قول الشاعر
* حتى شاها كليل موهنا عمل * باتت طرابا وبات الليل لم ينم * فعدى كليل الى موهنا لما كان موضوعا للمبالغة
وان كان اسم الفاعل منه غير متعد وهذا كثير في كلام العرب اقول لان الشعر في وصف البرق والضمير في شاها اي
سبقها السحاب والمعنى حتى سبق السحاب برق يكل موهنا والموهن نحو نصف الليل اي يتعب الزمان سيره كما يقال
اتعبت يومك وذلك من الايقاع المجازي ولا يخفى انه لا يناسب المقام ان يكون موهنا ظرفا لكليل ويكون كليل بمعنى
كال كالقديم فيعترض على الشيخ بان الكلام في التعدي الى المفعول به لا المفعول فيه ومنها قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا
طهورا ومنها قول جرير * عذاب الثنايا ريقهن طهور * واجاب عنهما ابو القاسم الزجاجي على ما حكى عنه الواحدي في
بسيطه بانه لما وصف الله تعالى الماء في الدنيا بالطهارة فجعله طهورا وهذا غاية ما يوصف به الماء وصف ذلك الشراب ايضا
بهذا الوصف ليعتقد فيه من الطهارة ما اعتقد فيما وصف من الماء وان كان ذلك الشراب ارفع واشرف وكذلك جرير لما علم ان
غاية وصف الماء ان يقال طهور وشبه الريق بالماء واحب ان يزيل عن الريق سمة النجاسة فلم يمكنه ان يصف الا بما يوصف
به الماء الا ترى انه قال عذاب الثنايا فوصفها بالعذوبة وهي من صفة الماء فكما ان العذاب حقيقة في الماء مستعار في غيره

كان

كان الطهور حقيقة في الماء مستعار في الريق انتهى بالفاظه اقول وايضا انما الطهور الذي يجعله بمعنى المطهر ما يكون من الطهارة
بمعنى مقابل النجاسة لا بمعنى النظافة التي هي معناها اللغوي والطهور في الاية والبيت من هذا المعنى وقد عرفت ان الا
والنقض فيه متصور من غير اعتبار التعدي وايضا يجوز ان يكون في الموضعين متعديا فيجوز الاول بمعنى المطهر من الاحداث
والادناس البشرية من الغل والحسد ونحوهما والميل الى اللذات الحسية كما حكاه الواحدي عن مقاتل قال مقاتل
هو عين ماء على باب الجنة من شرب منها نزع الله ما كان في قلبه من غش وغل وحسد او بمعنى المنظف بمعنى ما روي ان
الرجل من اهل الجنة يقسم له شهوة مائة رجل من اهل الدنيا فياكل ما شاء ثم يسقى شرابا طهورا فيطهر بطنه ويصير ما اكله
رشحا يخرج من جلده اطيب ريحا من المسك كما حكاه الواحدي عن ابراهيم وابي قلابة وعلى الثاني بمعنى المطهر من الاوساخ
والالام او الميل الى سائر اللذات هذا وفي معالم التنزيل للفراء البغوي بعد الاستدلال على كون الطهارة بالمعنى المختار
عندنا وذهب اصحاب الرأي الى ان الطهور هو الطاهر حتى جوزوا ازالة النجاسة بالمائعات الطاهرة مثل الخل وماء
الورد والريق ونحوها ولو جاز ازالة النجاسة بها لجاز ازالة الحدث بها وذهب بعضهم الى ان الطهور ما يتكرر منه
التطهير كالصبور اسم لمن يتكرر منه الصبر والشكور اسم لمن يتكرر منه الشكر وهو قول مالك حتى جوزوا الوضوء بالماء
الذي توضى به مرة انتهى وعلى هذا القول يكون مبالغة على مبالغة فانه يكون مبالغة في التطهير الذي هو تمام من المبالغة في
الطهارة ولا يخفى انه قول بلا دليل ثم انك بما ذكرنا علمت ان الطهور اذا كان اسما غير صفة ولا مصدر لم يكن الا بمعنى
ما يتطهر به وهو اتفاقي ولا شبهة في انه يفيد التطهير والطهور مع يفيد التطهير والخلاف انما الخلاف في الطهور الذي
يكون صفة وقد نقل من ذلك بعض من الخاصة والعامة ففي التذكرة والطهور هو المطهر لغيره وهو فعول بمعنى ما يفعل به
اي يتطهر به كالغسول وهو الماء الذي يغتسل به لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ثم قال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم
به ولانهم فرقوا بين ضارب وضروب وجعلوا الثانية للمبالغة فيكون التعدية لامتناع المبالغة في المعنى وفي المتعدي
والطهور من صيغ المبالغة والطهارة لا تقبل الشدة والضعف فيحمل المبالغة على التعدي عن المحل بان يكون طاهرا في
نفسه مطهرا لغيره وقد نص الجوهري على ان الطهور هو الذي يتطهر به وفي المعتبر والطهور هو المطهر لغيره ومثله الشيخ في
... وعلم الهدى في المبسوط خلافا لبعض الحنفية لنا النقل والاستعمال اما النقل فما ذكره اليزيدي قال الطهور بالفتح من الاسماء
المتعدية وهو المطهر غيره وقال الجوهري الطهور ما يتطهر به كالسحور والبرود ومن اصحابنا المتأخرين من اعترض على الشيخ بان
من المعلوم ان الطهور بمعنى ما يتطهر به موجود وانه يفيد التعدي فلا حاجة لاثبات التعدي الى التمسك بالمبالغة و
في تفسير ابي بكر من العامة بعد نقل اعتراض الزمخشري على القائلين بالتعدي بان كان شرح البلاغة الى اخر ما حكيناه
واقول ان الزمخشري سلم ان الطهور في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر واسم غير صفة ومعناه ما يتطهر
به كالوضوء والوقود بفتح الواو فيهما لما يتوضأ به ويوقد به النار فعلى هذا فالنزاع لفظي لان كون الماء مما يتطهر به هو
كونه مطهرا لغيره وهذا عين ما قاله المتأخرون من اصحابنا وفيه الغفلة عن ان الطهور بمعنى ما يتطهر به لا يقع صفة و
الكلام انما هو فيه وعرفت بما سبق انه لا يتعين حمل الطهور في الاية على صيغة المبالغة كما وهمه الشارح اذ لم يقع صفة
لشيء بل الظاهر ان يحمل على معنى ما يتطهر به ويرد على المصنف انه لا يخلو اما ان يريد بالطهور ما يحصل به الطهارة الشرعية او
محصلها او ما يحصل به الطهارة اللغوية فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني يلزم دخول نحو الاضحية والهدي والعقل
في الطهارة فان السكين ونحوه مما يحصل به الطهارة اللغوية اي النظافة لا يقال لعل المراد بالبالغ في الطهارة اي النظافة

على ان يكون صيغة مبالغة من الطهارة بمعناها اللغوي لانا نقول كان من تعريفا مجهولا وتخصيصا باستعمال الماء حسب فانه ابلغ من
كل شيء نظافة اي الماء الذي يكون الطف المياه والجواب ان المراد بما يحصل به الطهارة المقابلة للنجاسة او محصلها وهو ايضا معنى
شرعي للطهارة مغاير للمعنى المعرف فلا يلزم الدور والمراد بالموسوم بالطهور في الاستعمال الشرعي والتنكير للافادة نفي ذلك المو
سوم به وهذا الوجه هو الذي اراده المحقق في الرسائل المصرية حيث اورد الوجه على تعريف الذي اختاره هناك وهو استعمال
اصل الطهور لازالة الحدث او الماكيل الازالة وليس بالماء معرفة الطهورية المتابعة بقوله نعم وان لناس الشانا الطهور في الحكاية
التراب بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ثم لما فسر الشارح الطهور بانه الطاهر في نفسه المطهر لغيره وكان يتوهم منه ان
ذلك معناه الاصلي دفعه بقوله جعل بحسب الاستعمال الشرعي والاصطلاحي او الوضع الشرعي او الاصطلاحي متعديا ومن
الاقتصار على الاستعمال يظهر ميله الى عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ولا الاصطلاحية في هذه الكلمة وجعل ان الاصل عدم النقل
وفيه نظر لان التبادر من اجلى علامات الحقيقة ولا يخفى تبادره في العرف الشرعي وانه لم ينقل تبادره في كلام الشارع وان كان بحسب
الوضع اللغوي لازما سواء كان من الطهارة بالمعنى اللغوي او بالمعنى الشرعي او الاصطلاحي فان هذه الصيغة مما كانت
مشتقة من طهر اللازم بكلام المعنيين لزم بحسب وضعه هذا النوع ان يكون لازما فان فعولا من اللازم لازم وهذا الكلام
مع كونه دفعا للتوهم الذي عرفته اشارة الى الدليل اللغوي على المدعى وهو الاستعمال والى ابطال استدلال الخصم بكونه من افعل
اللازم لا يقال انه فسر بالطاهر المطهر فهو مشتمل على الطهارة اللازمة والتطهير المتعدي جميعا فلا يصح الحكم بانه جعل متعديا لانا
نقول انما معناه المطهر وذكر الطاهر انما هو لبيان المعنى الملزوم الذي ينتقل منه الى التطهير اللازم فان محصل معناه كما عرفت
الطاهر البالغ في الطهارة الى ان طهر غيره فبالغة الطهارة لما استلزمت التطهير اطلق واريد به المطهر من باب اطلاق اسم الملزوم
على اللازم فالحاصل ان الطهور في العرف بمعنى المطهر ولما كان المطهر لا بد من ان يكون طاهرا فهم منه الطاهر ايضا وايضا تعدي
الكلمة لا ينافيه اشتمالها على معنى لازم كما ان نحو ضرب زيد يدل على مجيء كل من الفاعل والمفعول والتعدي انما هو بالنسبة الى الجزء
الثاني فيقال له انه متعد بهم لما كان المتبادر منه كونه متعديا في الاستعمال ان يكون له مفعول به او يصح ان يكون له مع انه لا يقال
طهور الحدث والنجاسة او من كذا فلكنه اقال كما الاكول ان تعديته مثل تعدي الاكول فانه لا شبهة في انه متعد فانه
بمعنى كثير الاكل للشيء مع انه لا يتعدى الى مفعول فلا يقال اكول لكن افكذا الطهور انما يتعدى معنى لا لفظا بان يكون له في
اللفظ مفعول به بلا واسطة او بواسطة قال الخاصر والحق منه ان وصف الطهور بالتعدي وصف معنوي لا لفظي لان
التعدي في الحقيقة للمطهر وقد الحقوا الطهور به الحاقا توقيفيا لا قياسا وليس طهور مطهر بمنزلة ضروب وضارب لانك تقول
هذا ضارب زيدا كما تقول ضروب زيدا وتقول الماء مطهر من الحدث ولا تقول طهور من الحدث فهذا الوجه الذي ذكره
الحنفي صحيح بالنسبة الى القياس اللفظي الا ان منع كونه اللغة او الشرع استعمله في المتعدي وان لم يكن قياسا فغير صحيح انتهى
هذا هو الوجه المتين في هذا التشبيه ويحتمل ان يكون المقصود بالتشبيه قوله مبالغة اي ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول
وما في البين لا مدخل له في التشبيه وان يكون المقصود بالتشبيه حال الطهور باعتبار وصف الاصل من اللزوم اي وان كان
بحسب الوضع اللغوي لازما كما ان الاكول لازم ولو وجه باعتبار يحتمله منزلة اللازم فان المراد به كثير الاكل مع قطع النظر
عن المأكول فهما مشتركان في اصل اللزوم وان كان اصلا في احدهما عارضا في الاخر ويحتمل ان يكون المقصود بالتشبيه مجرد التعدي
بلا نظر الى الخصوصيات بحيث المعنى عدت اللفظ والفرق بين هذا الاحتمال والوجه الاول مما لا يخفى وفرع بقوله مشروط
بالنية الذي هو بمنزلة الفصل استعمال الطهور لاجل ازالة النجاسة عن النجس واستعماله لا لازالتها عن البدن كاستعماله

ذاتها

٣٩

ذاتها غيرها فان النية ليست شرطا في تحققها اي الازالة المراد بها الاستعمال لاجل ازالة الخبث ولا اعتبار بتانيث المصادر على ان المثال
بالمذكر ايضا ظاهر وان اشترطت النية في كمالها اي في صيرورته فعلا كاملا فانه لم يكن عبادة ولا مع النية بل كان لا في كمال الازالة اذ
لا يتفاوت الازالة بالنية وعدمها اولا في كمال كونها عبادة لانها لا يقع الا اذا كانت بل وجهها عبادة يتحقق بصيرورتها كاملة في كونها عبادة
واشترطت في ترتب الثواب على فعلها تماما المطلق عليه لان ترتب الثواب عليه يشتمل ترتيبه على الافعال المشروطة به فان الترتب لهم من
ان يكون بلا واسطة او بواسطة فاذا ترتب الثواب على الصلوة ترتب على ازالة النجاسة لها واما المتبادر من ترتيبه على فعله فترتبه عليه
بلا واسطة كما لا يخفى وان كان مفهوم الاصطلاح شامل المترتب عليه الشمول لما بالواسطة ايضا لكما انه لا يشترط النية في تحقق
استعمال الطهور للازالة لا يشترط في تحقق الاستعمال في الطهارة فان من استعمل الماء بصورة الوضوء مثلا بلا نية تحقق منه
الاستعمال قطعا وانما يشترط النية في صيرورته كاملا اي وضوء وفي ترتب الثواب عليه لانا نقول ليس الغرض من اشتراط النية
في الاستعمال الذي هو الطهارة اشتراطها في مجرد كونه استعمالا بل في خصوصية الاستعمال المخصوص والحاصل ان الطهارة
استعمال مخصوص يشترط بالنية بمعنى انه لولا النية لم يكن الاستعمال ذلك الاستعمال اي لم يكن الوضوء وضوءا مثلا وذلك بخلاف
الاستعمال لازالة النجاسة فان خصوصية الاستعمال متحققة وان لم يكن النية وذلك ظاهر وفي تعبير الشارح عن الاستعمال
بالازالة اشارة الى ذلك لو لا انه على اعتبار اشتراط النية وعدمه في الازالة وفي خصوصية الاستعمال لا يقال لا يصح اخراج
هذا الاستعمال من الطهارة فان الطهارة كما تطلق في الشرع او عرفه على الطهارة من الاحداث كذلك تطلق على الطهارة من الاخباث
من غير فرق بكون ان يقال به مجاز يتبادر الثاني لانا نقول اولا ان الطهارة من الاخباث ليست بمعنى استعمال الطهور للازالة
فلا يقال لها طهارة كما يقال الوضوء مثلا طهارة بل انما يقال له تطهير بل الطهارة من الاخباث عبارة عن انتفائها وثانيا ان
الطهارة في الشرع او عرفه مشتركة بين الطهارة من الاحداث والطهارة من الاخباث اشتراكا لفظيا والمقصود تعريفها بالمعنى
الاول فلا بد من اخراج المعنى الثاني فيخرج ايضا استعمال الطهور للاغراض اخر واجبة او مندوبة او محرمة او مكروهة او مباح
ولا الغرض وعلم انه لا يشترط النية في الوضوء والغسل عند بعض العامة ولا يشترط في شيء من الطهارة عند بعض منهم فلا يبعد
ان ذلك يوجب خللا في التعريف لانه ان كانت الطهارة حقيقة شرعية فظاهر لانه يعرف بان ما هو المعنى الشرعي حقيقة في
زعم من لا في زاعم زعمها باطلا واما ان كانت حقيقة اصطلاحية فلوجهين احدهما انه يجوز ان يكون تعريفا لما اصطلح عليه الطائفة
المحقة وثانيهما ان هذه خصوصية ثابتة لها في نفس الامر وان لم يعتقده بعض الفقهاء فكانه قال استعمال مخصوص
مشروط في الواقع بالنية الا ان هذا القيد يكون داخلا في معنى الاسم عندنا وغير داخل فيه عندهم بل لانهم لا يعلمون به كما سمع
احد شيئا يزعم انه انسان نائم وهو في الواقع فرس فاذا شرحت ذلك الاسم جاز لك ان تشرحه بانه ذلك الفرس المعين و
بقيت الطهارات الثلث المعروفة من الوضوء والغسل والتيمم منحصرة في التعريف بجميع اقسامها واجبة ومندوبة مبيحة
للصلوة ونحوها مما يشترط بها والمراد بالاباحة النحوية المقابل للتحريم فان الصلوة ونحوها لا تقسير مباحة بمعنى جائزة الفعل
والترك وغير مبيحة اما الواجبة الغير المبيحة فكالتجديد المنذور وكغسل الجمعة اذا جعلنا صلوة الكسوف او [illegible]
وجبت والمندوب والتيمم المندوب للنوم او صلوة الجنازة واما المندوبة الغير المبيحة فظاهرة كالمجددة ووضوء الحائض
الواجبة [illegible] في مصلاها والاغسال المسنونة ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض كما هو الظاهر في نفس الامر
نظرا الى كلام المصنف اما الاول فلعموم الطهور واما الثاني فلعود الطهور هو الماء والتراب لا يقال ان الكلام معرفا من
في ارادة مطلق لا غير فهو نص في هذه الارادة لانا لا نقول انما يكون نصا لو كان قوله هو الماء والتراب نصا في الاطلاق

ولبس كان انما هو ظاهر فيه وثانيا ان الطهارة معرفا انما يكون مضافا لارادة السابق لو كانت في كلام واحد وما هو في حكمه وهنا
ليس كذلك قوله اي صحيحه بمعنى ما ذكره داخلا في التعريف بعينه اعتبار ان المراد منها اي الطهارة ما هو اعم من المبيح للصلاة ونحوها مما هو شرط لها
بالطهارة وتخصيص الصلاة بالذكر لما سيأتي وهو خلاف اصطلاح الذكرى من ان موضع لفظ الطهارة ان لم يكن موضوعه
شرعا او على انه موضوع بها الشرعي ما ذكر ان كانت وقد اعترف به المصنف الشيخ وغيره المتقدم في غير هذا الكتاب الا في الشرع حكى
كلام المحقق شيئا بالعموم وكونه استحبابا … وجه تقريع بالاستحسان من هذه الجهة وممن عممها ابن ادريس في
المحقق في نكت النهاية وفي المسائل المصرية عممها للمبيح والمجدد خاصة وصرح بعدم عمومها لوضوء الحائض او ينتقض طرده عطفا على
قوله فيه اعتبار اي لما كان الحدث شاملا للمبيح وغيره فاما ان يكون مع اعتبار هنا عموم الطهارة لها وان نخصها بالدال في سائر
كتبه او يكون الحدث مانعا لانه ان لم يحقق ذلك انتقض حده في طرده اي منعه بالغسل المندوب الغسل الجنابة اذا كان واجبا لغيره
ونوى به استباحة الصلاة المندوبة وبالغسل الواجب للنذر ونحوه ان قالب في المندوب لانه اصله ونحو غسل الجمعة والاحرام
ان قيل بوجوبه والوضوء غير الرافع للحدث منه اي من الوضوء اي هذا الفرد من هذا الكلي وغير الرافع منصوب على الحالية
لعدم تعرفه بالاضافة او مجرور على الوصفية لكون التعريف في الوضوء للعهد الذهني فالمعرف به بمنزلة المنكر فيوصف
بالنكرة كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني او لتعرف لغير هنا بالاضافة الى احد النقيضين اعني الرافع وغير الرافع فيكون
مثل قوله عليك بالسكون غير الحركة والوضوء غير الرافع كالمجدد وما للنوم او لجماع المحتلم او للاكل الجنب او شربه وما
يفعله الحائض للذكر وفيه اشارة الى ان كل وضوء يرفع الحدث فهو مبيح للصلاة والتيمم بدلا منهما ان قيل به اي بانه التيمم
مشروع للغسل المندوب والوضوء الغير الرافع ففي الوسيلة ان التيمم ضربان احدهما يكون بدلا من الوضوء والثاني يكون
بدلا من الغسل المفروض وهو ظاهر في بدليته لكل وضوء وصرح في غيرها الغسل المندوب في البيان والتيمم بدلا من الوضوء
في موضع استحبابه ومنه الغسل المنوي به رفع الحدث وقيل ومن غسل الاحرام ويمكن اطراده مع كل غسل ووضوء
عند المرتضى حيث يقول ان الاغسال المندوبة ترفع الحدث وفي الذكرى في الاغسال المندوبة لو فقد الماء ففي شرعية التيمم
نظر وقد ذكر في غسل الاحرام والاصل فيها انها للتنظيف وان التراب … وعلى قول المرتضى بانها ترفع الحدث يقطع
استحباب التيمم ويكون مبيحا للصلاة وقال بعضهم حتى في استحبابه بدلا من وضوء غير رافع كنوم الجنب وجماع المحتلم وذكر
الحائض فهو بطريق الاولى قال ثم يستحب للنوم مع وجود الماء وفي الجنازة على المشهور بل ادعى عليه الشيخ الاجماع وفي
سر انما استحبه للوضوء الرافع والنوم وصلاة الجنازة اذا خاف الفوت بالوضوء حسب ولم يتعرض للغسل المندوب وفي
النفلية بعد الحكم باستحبابه للوضوء الرافع وغسل الاحرام وربما قيل باطراده في مواضع استحباب الوضوء والغسل و
تردد الشارح في روض الجنان في استحبابه بدلا من غير الرافع لما في كونه من حلوله محل الرافع فغيره اولى ولعدم النص و
رجح العدم في غير غسل الاحرام لعدم النص قال وعلى القول برفع الغسل المندوب الحدث كما ذهب اليه المرتضى لا اشكال
في الاستحباب واستحبه للنوم ايضا مع وجود الماء ولصلاة الجنازة وظاهر شرح النفلية عدم الاستحباب لغير النوم والجنازة
والاحرام لعدم النص ومنع الاولوية اي ما قاله من انه داخل محل الرافع فغيره اولى لبطلان القياس وجزم بعض
افاضل متاخري اصحابنا باستحبابه لكل وضوء وغسل لما روي من ان التراب احد الطهورين ومن قوله يكفيك الصعيد
عشر سنين وغير ذلك من عموم الاخبار قال لان يعلم ان القصد هو النظافة وازالة الوسخ وهو يحصل بالماء
الى النية كازالة النجاسة والحق عدم شرعيته لما لا نص عليه لعين ما في شرح النفلية والعموم انما هو اطلاق شكلا

يحصل

يحصل بها اليقين في الحكم هذا وينتقض ايضا بالتيمم المجدد ان قيل به كما في التهذيب والمعتبر لرواية الامر بالتيمم عند كل صلاة
وبالتيمم المندوب وان لم يكن بدلا كالتيمم للنوم ولصلاة الجنازة ان لم نقل بالبدلية فيهما كما جزم به الشارح في شرح الالفية
لشرعيتهما مع التمكن من الوضوء واستظهر البدلية في الروض وتردد في شرح النفلية من ان وضع التيمم على البدلية ولهذا قال
بين كونه بدلا وجوازه مع امكان المبدل ومن ان المفهوم منه البدل … تعذر المبدل والغرض انتفاؤه وان
جزم الشيخ علي بالعدم لما ذكره وجزم بعض اصحابنا المتاخرين بالبدلية قال بل ربما يقال اعتبار البدلية هنا اولى من اعتبارها
عند فقد الماء لان البدلية هنا ظاهرة لتقديره على ما هو الاصل وهي المائية التي هي افضل المندوبين فالاكتفاء بالتيمم
مع القدرة على الوضوء ليس الا لكونه بدلا عنه غايته انه بدل رفاهية وما عند فقد الماء فالمائية غير واجبة والتيمم واجب
براسه لعدم القدرة على غيره وهو المكلف به لا غيره وهو عندي كلام حسن وينتقض ايضا بالتيمم لخروج الجنب من المسجدين ثم
ان الشارح لم يتعرض للشق المقابل للارادة مطلق الماء والارض وهو ان يريد بهما ما يستعمل منهما في المبيح للصلاة لظهور فساده
اذ لا قرينة مخصصة له بذلك بل ما يذكره من قوله والطهور هو الماء والتراب قرينة على خلافه وان ادعى انه لا يطلق الطهور
عليها الا اذا استعملا في المبيح كان في محل المنع ثم شرع في النقض الوارد عليه على كل تقدير فقال مستانفا وما طفا على
قوله وبقية الطهارات وينتقض في طرده ايضا كما كان ينتقض قبل على احتمال بالابعاض كل واحد من الثلاثة مطلقا المبيح منها
وغيره فانها اي الابعاض في التذكير المجزي وانما افرد الخبر لكونه مصدرا او كل من الابعاض استعمال للطهور مشروطا بالنية فيدخل
في الحد مع انه لا يسمى طهارة ويمكن دفعه بان المتبادر من قوله مشروطا بالنية ان يكون مشروطا بالنية له والابعاض لا يشترط
بالنية لها بل انما يشترط بالنية الكل وما بالنسبة اليها فانما يشترط استدامة حكم تلك النية لا يقال نية الكل لا معنى
لها الا نية كل جزء جزء منه مرة واحدة فاذا نوى الكل نوى الاجزاء فيصدق على الابعاض انها مشروطة بالنية لها لانا نقول
اولا لا يلزم في نية الوضوء مثلا احضار كل بعض بعض منه بالبال وتعليق النية بالجميع بل يكفي تصور جملة الوضوء اجمالا
والنية لها وان لم يخطر بشيء من ابعاضه بالبال … فلا نية للابعاض الا نية ضمنية والمتبادر تعلق النية صريحا وثانيا
ان المتبادر من الاشتراط بالنية ان يتعلق نية واحدة مستقلة به وهنا ليس كذلك بل النية الشاملة لجميع الابعاض كافية
فيها ويمكن دفعه ايضا بان المتبادر من الاشتراط بالشيء في هذا الفن ان يكون الشارع قد جعله شرطا له والشارع انما
شرط الوضوء مثلا بالنية لا ابعاضه لانه انما شرط بها العبادات المقصودة بالذات والابعاض انما تصل اليها بتبعية
الوضوء فلا يكون مشروطة بها بالذات وان لزم من اشتراط الوضوء بها اشتراطها بها وينتقض ايضا بما لو نذر ان كان
لو شرطية كان جوابها محذوفا … بصلته ما المحذوفة والتقدير ما يتحقق او يكون او نحوهما لو نذر جواب لو تحقق
او كان او نحوهما مثل ما يحذف في نحو اتيتك لو اتيتني بقرينة السابق وان كانت مصدرية كانت مع ما في حيزها مضاف
اليه لزمان مقدر هو ظرف لصلة للقدرة اي ما يكون وقت النذر وما الموصول عبارة عن التطهير اي ينتقض بالتطهير
الحاصل اذا نذر تطهير الثوب ونحوه من البدن وغيره بالماء الطهور من النجاسة ناويا فيه لانه لو نذر مطلق التطهير
لم يتحقق الاشتراط فانه لو طهر … عن نذره تحقق الحل بمقتضى النذر من غير نية بخلاف ما اذا نذر ايقاعه مع النية
فانه لا يتحقق مقتضى النذر الا مع النية فان النذر منعقد لرجحانه اي التطهير مع النية لما عرفت انه معها يصير عبادة يستحق
عليها الثواب واللام في لرجحانه يحتمل ان يكون للتعليل وان يكون للتوقيت على ان رجح وذلك اذا كان المنذور تطهير
نحو المساجد والمشاهد رجحت نية التقرب واذا كان تطهير نحو الثوب والبدن رجحت نية الاولى فيما اشترط بالخلو عن

النجاسة او يستبيح فيه ذلك لا مطلقا فالضمير اما عائد الى المنذور او الى جملة التطهر مع جميع ما بعده او الى النية المفهومة
من ناويا ولا يتوهمن انه كان يجب او ينبغي تانيث الضمير فان هذا التانيث لفظي محض لا يعتبر الا اذا كان اللفظ لفظ
النية واما الان فلا يجوز اعتباره ويندفع النقض اولا بان المتبادر من المشروط بالنية ان تكون النية شرطا شرعا
لما اشترطا شرعيا ما تعلق به الخطاب الوضعي الخاص كما يقع وهنا لم يتعلق بالنية الخطاب شرعي فان النية هنا في
مستقل لانها جزء من المنذور وثانيا بان المتبادر من الاشتراط بالنية الاشتراط بالاصالة اعني اصل الشرع وهنا ليس
كل خرزة وينتقض ايضا برمي الجمار واستلام الاركان والسجود على الارض للشكر او السهو او القراءة اية او سماعها
والاكل التربة الحسينية الاستشفاء والشرب من زمزم لذلك الا ان يقال ان المتبادر من استعمال الطهور استعماله من
حيث انه طهور وشيء مما ذكر ليس كذلك ولكنه لا يتم اذا اريد الطهور المتصف به او المزيل للنجاسة فلا يندفع الدور واما
دفع الاول بان الرمي لا يكون بجميع الحصيات دفعة وكل واحدة لا يصح بها التيمم فلا يكون طهورا والثالث بان السجود لا
يتعين ان يكون على الارض ولا يجب فيه نية الاستعمال فلا يخفى ما فيه وينتقض ايضا بالمضمضة والاستنشاق في الغسل
والوضوء الا ان يقال انهما من الاجزاء المندوبة لهما فيندفع بما يندفع به النقض بالابعاض ومع ذلك فهو من اجود التعريفات
لكثرة ما يرد على ما سواه من النقوض ينبغي ان يحمل على المعنى اللغوي ليتم جميع ما اورد عليها من الاعتراضات في هذا الباب
متعلق بالاجود والاجود نفي بمعنى الكثرة كما لا يخفى من التعريفات تعريف الشيخ في طرو الاقتصاد قيل وهو ولم يعرض [illegible]
من اصحابنا وهو ايقاع افعال في البدن مخصوصة على وجه مخصوص يستباح بها الدخول في الصلوة وهو الذي ارتضاه ابن
ادريس لكنه قيد الاستباحة قال فان قيل فما معنى قولكم في حدكم ايقاع افعال في البدن مخصوصة قلنا قولنا في البدن
احتراز من الثياب في ازالة النجاسات العينية من البدن وقولنا مخصوصة اردنا الافعال الواقعة في البدن لا ابعاض
البدن ومواضع منه مخصوصة لان الغسل الاكبر يعم جميع البدن فلو اردنا بمخصوصة بعض مواضع البدن او مكانا منه مخصوصا
لا بعض ذلك بل مخصوصة راجعة الى الافعال الحالة الواقعة في البدن لا المحال وقولنا على وجه مخصوص كونها على وجه القربة
الى الله سبحانه دون الرياء والسمعة ولا يخفى ان هذا التعريف كما قال المحقق في المصريات في غاية الاجمال لانطباقه على كثير من
الافعال في البدن مما يتوقف عليه اباحة الصلوة على مختار الشيخ من ستر العورة واستقبال القبلة وازالة النجاسة وعلى جميع
الافعال البدنية على مختار ابن ادريس قال المحقق ولو قال لم ارد بالخصوصية ما اشرت اليه وانما اردت الوضوء او الغسل
او التيمم قلنا فالتعريف اذن باللفظ لا بالمعنى لا الى الدور وحينئذ فقوله المراد بقوله في البدن الاحتراز من ازالة النجاسة ان
اراد ان نفس اللفظ دال على ذلك فهو مكابرة وان اراد انه يدل مع التفسير كان ذكره لغوا والجيب عن النقض الوارد على
الشيخ في المنتهى بان المراد باستباحة الصلوة بها ان يصح الاستباحة بها على الاستقلال في وقت ولا شيء مما يتوقف عليه
الصلوة كذلك الا الوضوء والتيمم والغسل فان الصلوة بدون الطهارة غير صحيحة بوجه من الوجوه واما بدون ازالة النجاسة فيجوز
الصلوة بدونها حالة الاضطرار وكذا ستر العورة والاستقبال ومنها تعريف فخر الدين وهو ما يستباح به الدخول في الصلوة
واورد ابن ادريس على طرده بدخول ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وعلى عكسه بوضوء الحائض وتبعه فيهما المحقق في [illegible]
ودفع الثاني في المصريات والمعتبر بمنع كونه طهارة قال في المعتبر لانها عرف في تسميته بذلك وانما يستفاد الموضوع
من اهل الاصطلاح وهو مفقود وليس تسميته وضوءا مستلزما تسميته طهارة ولان الطهر في مقابلة الحيض فلا يجتمعان
فلو صح تسميتها طهارة لصدق على المرأة في زمان الحيض الطهر انتهى ويدل على عدم كونها طهارة حسنة ابن مسلم قال سألت

ابا عبد الله

ابا عبد الله عن الحايض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها توضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر
اسم الله قال في المنتهى لا يقال لا شك في صدق الوضوء عليه وهو نوع من الطهارة فيستلزم صدق الجنس لانا نقول اطلاق النوع
عليه بالوجوه فيه بل بالاشتراك اقول وايضا لا نسلم ان كل وضوء فهو نوع الطهارة لجواز ان يكون تقسيم الطهارة اليه والى غيره
كتقسيم الحيوان الى الابيض وغيره فيكون بينهما اي بين الوضوء عموم من وجه كما بين الحيوان والابيض فما هو قسم منها انما هو الو
ضوء الذي يكون طهارة لا مطلقا كما ان قسم الحيوان انما هو الحيوان الابيض لا مطلق الابيض قال المص في الشرح وتسميته وضوء
لا يقتضي تسميته طهارة لجواز ارادة المعنى اللغوي وهو الوضاءة قال بعضهم سامح واوجههم وضاء وانتصر له بعض
وقال في المعتبر ثم يرد النقض بالوضوء المجدد من غير حدث وبمن اجتمع عليه غسل ووضوء كالمستحاضة اذا سال دمها فان كل
واحد منهما يسمى طهارة ولا يرفع حكم الحدث بانفراده اقول النقض الاول صحيح دون الثاني فانه لا دلالة في الكلام على ان
الطهارة ما يكفي في اباحة الصلوة بل يكفي ماله مدخل في ذلك وكل من الطهارتين المفروضتين كذلك على ان له ان يدفع الا
ايضا بعين ما يدفع به النقض بوضوء الحائض ومثله النقض بكل ما لا يرفع الحدث كالجماع او النوم واجاب في الشرح عن
النقض بالازالة بان في الحد اشارة الى دفعه فانه قال يستباح به وقوله على ان الطهارة ما يكون سببا للاباحة وازالة النجاسة
رفع مانع لا سبب وانت خبير بان الفرق بين كل الثلث الطهارة المبيحة الا رفع مانع هو الحدث او حكمه ومثل ما حكيناه
من المنتهى في دفع هذا النقض عن تعريفه اقول وينتقض ايضا بابعاض الطهارات ويندفع بان المتبادر ما يكون سببا
مستقلا للاباحة والابعاض اتباع الكل الا انه يعود النقض بكل من طهارة المستحاضة ولربما الذي لا استقلال لها ويمكن
ان يدفع بان المراد ما جعل في الشرع لحصولها ولو مستقلا وان لم يستقل في سببية الاباحة وابعاض الطهارة انما نعلم
لا نعلم مستقلة بخلاف كل من الطهارتين ويرد ايضا ان الحد لا يشمل الطهارة لغير الصلوة اذا الاستباحة انما هو طلب كون
الشيء مباحا فاذا اخذ في الحد ان يكون مطلوبا به اباحة الصلوة لم يدخل فيه ما يطلب به اباحة غيرها الا ان يقال ان المراد ما يصح
ان يستباح به الصلوة وهو لا يشمل الا الرافع للحدث والتيمم الذي هو بدل منه وان غير ذلك مما لا يصلح لذلك ومن علم انه
كان الاولى ان يقال ما يباح به الدخول في الصلوة ولكل جواب شامل ذكره المحقق في المسائل المصرية قال ثم نقول الخطا
نشا من ظنهم ان الشيخ قصد تعريف الطهارة نفسها وليس الامر كذلك وانما قصد تفسير اسم الطهارة بما هو اظهر منه وان كان اعم
من موضوعه وهذا جائز في تفسير الاسم كما يقال العقار في سبب وان كان النقض مشتركا وكذا لو قيل السكنجبين شراب يقمع
الصفراء بعلقا لله معرفا وان كان التعريف مشتركا لانه قصد تبيين اللفظ بما هو اظهر منه ولو قيل فرق بين ان يقول السكنجبين
اسم لشراب يقمع الصفراء وان يقول اسم للشراب القامع والشيخ قال الطهارة اسم لما يستباح فجعلها واقعة على كل ما يحصل به
استباحة الصلوة قلنا هذا يمكن لو لم يجعلها نكرة والاجرت مجرى ان يقال الطهارة اسم لشيء يستباح به الصلوة وقد يتخفف
في التعريف اللفظي على مثل هذا وان لم يكن حاضرا انتهى وقد اشار الشيخ نفسه الى هذا الجواب حيث قال اسم لما يستباح
او قال المص في الشرح بما قيل ان التعريف اللفظي شرطه الاطراد والانعكاس وقد صرح بهما عبرة اغلب الاصوليين والفقهاء
اما اهل المعقول فلا يطلقونه لذلك عليه صرح به كثير منهم والاعم غير مطرد فلا يكون تعريفا حقيقيا ولا رسميا ولا لفظيا
قال ولجيب بان المراد بالتعريف اللفظي على قانون اللغة وهو سيء انهم في كتبها بالاستقراء ويؤيده ان المنقول ان اوضاع
جديدة فهو في قوة المجاز عما وضع له اللفظ لجريه على اصطلاح ناقل الموضوعات قال ويؤيده ما ذكره الشيخ الجليل المفيد ابو
علي في شرح النهاية حيث قال لم يقصد بذلك تعريف الوضوء لا الغسل ولا التيمم وانما قصد ان يكشف عن معنى هذه اللفظة

في الشريعة انتهى ومنها قول ابن البراج في الروضة الطهارة في الشريعة اسم لما يستباح به الدخول في الصلوة ولم يكن ملبوسا
او ما يجري مجراه قال ابن ادريس وهذا قريب من الصواب وفي المصريات ونكت الارشاد وان هذه الزيادة للاحتراز عن
ازالة النجاسة عن الثياب والبدن ولا يخفى ان الظاهر انها للاحتراز عن ستر العورة باللباس او ما يجري مجراه من الطين
والورق واما الكون والجلوس وغير ذلك فكان على الصواب ان يقول ولا يكون لبسا فان ما قاله يوهم ان يكون ما يستباح به الدخول
في الصلوة من غير الافعال ولا يتم الاحتراز عما اراد الاحتراز عنه فانه يصدق على ستر العورة انه لبس ملبوسا اللهم
الا ان يكون الملبوس مصدرا كالميسور والمعسور ومع ذلك لا يخلو عن الايهام واما توجيه ما فهمه المحقق والعلامة من الاحتراز
فلعل وجهه ان يجعل ملبوسا منصوبا على الظرفية اي لم يكن ذلك في ملبوس والثاني ان يرجع الضمير في يكون الى ما
يكون محلا لما يستباح به الدخول في الصلوة وعلى كل فلا يخفى انه لا يظهر الاحتراز عن ازالة النجاسة عن البدن فان الظاهر
ما يجري مجرى الملبوس ما يستصحبه المصلي ولا يكون لباسا ثم الكلام على هذا التعريف كالكلام على تعريف النهاية الا انه
لا يرد عليه نقض العرق على ما فهمناه وازالة النجاسة على ما قيل من زيادة في قوله او ما يجري مجراه ايضا ومنها قوله في
المهذب الطهارة الشرعية هي استعمال الماء والصعيد على وجه يستباح به الصلوة او يكون عبادة تختص بغيرها والقيد الاخير
معناه ان لا يكون مما يستباح به الصلوة بل يفعل لغيرها من العبادات كالطواف ودخول المساجد ومس كتابة القرآن ونحوها
وانما لم يعتبر النسبة اليها بالاستباحة لان استباحتها بجميع افرادها لا يتوقف على الطهارة قطعا الا بالنسبة الى الغسل و
بدله فاراد التعبير بما يشمل الكل او المراد بغير المبيح من الطهارات فانها عبادات غير مقصودة لذواتها وان لم يكن مبيحة و
الفرق بين الاحتمالين ان ضمير غيرها على الاول للصلوة وعلى الثاني للعبادة وانما يدخل تحت هذه العبارة على الثاني
اكثر منه على الاول وبهذا علم ان ما في نكت الارشاد من انه يرد عليه ما يرد على النهاية محل نظر فان نحو وضوء الحائض يدخل
في هذا الحد ومنها تعريف الشيخ قطب الدين ابي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي قال المعتبر التام ان يقال الطهارة
الشرعية هي استعمال الماء او الصعيد على وجه يستباح به الصلوة واكثر العبادات قال المحقق في المصريات وما اراه الم
بالاحتراز تحصيلا انه اتمه فان كل ما يرد على الفاظ النهاية يرد على هذا ثم ينتقض بتجديد الوضوء على الوضوء فانه طهارة
ولا مدخل له في الاستباحة وقوله واكثر العبادات زيادة لا معنى لها اقول لا شبهة في انه دافع لاكثر ما يرد على تعريف النهاية
فانه يخرج نحو ستر العورة والاستقبال حين جعلهما لا يكون باستعمال الماء او الصعيد وليس فيه الايهام الذي في تعريف
نعم لا معنى لقوله واكثر العبادات لانها لا تشترط بالطهارة فلو قال كثير من العبادات كان صوابا ولعل مراده بزيادته اخراج
ازالة النجاسة فانها ليست شرطا في كثير مما يشترط فيه الطهارة فانها ليست شرطا في شيء حال الاضطرار ولا شرطا في مس
كتابة القرآن الا ان يقال بوجوب الازالة عما يمس به القرآن ولا في دخول المساجد اذا لم يكن النجاسة متعدية على راي وكذا
في الطواف ولا الذكر للحائض ومنها ما حكي عن الشيخ نجيب الدين محمد بن الجمال في المنهج الاقصد من قوله الطهارة الشرعية
ازالة الحدث وحكمه لتؤثر في صحة ما هي شرط فيه والمراد بزيادة قوله او حكمه ادخال التيمم لانه لا يرفع الحدث لكن يرفع حكمه
كما سيأتي ان شاء الله ثم بيانه يخرج عنه غير المبيح واورد عليه بان الشرع الوارد لان في التعبير الطهارة وهو وهم بل هي ضمير الازالة
كما هو الظاهر نعم فيه ما يحتمل من جهة انها ليست نفس الازالة بل ما به يحصل الازالة وهو استعمال الماء او التراب على وجه
مخصوص ومنها تعريف المحقق في المصريات وهو استعمال اصل الطهور بين الازالة مع الحدث او لما يكون الازالة والقيد
الاخير لادخال المجدد واورد على نفسه الرد بان استعمال لفظ الطهور ودفعه بما حكيناه سابقا وقال لانه عين ذلك تعريف

لان اكثر العبادات م

ضابط

ضابط وهو ينتقض بوضوء الحائض ونحوه مما ليس برافع ولا مجدد الفرق بينها وبين المجدد بعيد وينتقض بالتيمم لانه لا يرفع الحدث
وهو مردود بانه انما اخذ ازالة مانع الحدث وهو حاصل في التيمم بلا شبهة ومنها قوله في المعتبر انها اسم لما يرفع حكم الحدث وينتقض بالمجدد
والجواب منع كونه طهارة كما اجاب به النقض بوضوء الحائض ومنها قوله في الشرايع اسم للوضوء او الغسل او التيمم على وجه له تاثير
في استباحة الصلوة وانما اتى بتاثير ليدخل فيه كل من غسل الحائض ووضوءها لعدم استقلال شيء منهما بالاستباحة وانما
له تاثير فيها قيل وليدخل وضوء دائم الحدث ولا ارى وجها واورد عليه اولا انه يخرج منه الوضوء المجدد والجواب اولا منع كونه
طهارة وثانيا ان التاثير اعم مما بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل والمجدد داخل في الثاني وعليه منع ظاهر واورد عليه ظاهر
واورد عليه ثانيا انه مشتمل على الترديد المنافي للتحديد والجواب انه للتقسيم لا للترديد فمعناه انه اسم لما ينقسم الى هذه الا
قسام وايضا ظاهره انه جعلها مشتركا لفظيا بين الثلاثة فلا يكون تعريفا بل بيانا لمسمياتها وثالثا انه ينتقض طردا بابعاض
ولا يخفى فساده في الغاية فانها لا تسمى وضوء ولا غسلا ولا تيمما ورابعا انه قد يستباح بها غير الصلوة من العبادات فلو
قال في العبادات كان اولى وجوابه ان استباحة الصلوة لا ينفي استباحة غيرها وانما خص الصلوة بالذكر لانها افضل العبادات
واهمها واعمها واشتراطها بالطهارة اختيارا واضطرارا واجبة او مندوبة ولان كل ما يستباح به الصلوة يستباح به غيرها
من غير عكس وخامسا انه تعريف الجنس بالنوع وهو مشتمل على الدور لتوقف معرفة النوع على معرفة الجنس والجواب اولا انه
انما يتم لو كانت مشتركا معنويا بين الثلاثة والظاهر من هذه العبارة خلافه وثانيا انه ربما كانت معرفة الانواع بوجه ما اظهر
من معرفة الجنس غير موقوفة عليه بجهات يعرف الجنس بها كما اذا قيل الحيوان ما هو نوع الانسان والفرس ونحو ذلك نعم
انما يخطر ذلك في الحد الذي يجب ان يكون بالجنس والفصل دون الرسم والتعريف اللفظي وسادسا انه ان اراد بالثلاثة
معانيها الشرعية لم يفتقر الى قيد الاستباحة لانها لا تكون الا مؤثرة في الاستباحة وان اراد معانيها اللغوية فقد استعمل المجاز
الشرعي والجواب اولا اختيار الاول ومنع اختصاصها بالمؤثر في الاستباحة وثانيا اختيار الثاني ومنع فساده فانه يجوز التجوز
في التعريف اذا قام القرينة على المعنى المراد والقرينة هنا زيادة قيد التاثير في الاستباحة وسابعا ان اراد ما يؤثر بالفعل في
اباحة الصلوة خرج منه الطهارة في غير وقت الصلوة بحيث لا يمكن فعلها في ذلك الوقت ولو تطهر لاجل الطواف مثلا مع ضيق
وقته بحيث لا يسوغ له الاشتغال بالصلوة لذلك وان اراد ما هو اعم منه من القوة بمعنى انه لو تجرد عن الموانع لحصل التاثير
اثر في الاباحة ارتكب التجوز بغير قرينة والجواب ان المراد هو الاول ولا نقض فان الطهارتين المفروضتين لهما تاثير في
استباحة الصلوة وان لم يجز فعلها في وقتيهما لمانع او انتفاء شرط فان التاثير في الاباحة بالفعل لا يستلزم ان لا
يفتقر الاباحة الى شيء اخر الا اذا كان التاثير تاما وهو مما لا يفهم ثم كون التعريف لفظيا او كون الطهارة مشتركا لفظيا بل
الكل ومنها قول العلامة في التحرير والتلخيص انها صلاحية التاثير في استباحة الصلوة من الوضوء والغسل والتيمم وقيل
الصلاحية لادخال المجدد ويرد عليه انه لا شبهة في ان افراد كل من الثلاثة متفقة الحقايق وانما يختلف بالمشخصات واصل
اختلافها وعدمه بالنية فلا يخلو المراد بالصلاحية ان يكون الصلاحية نظرا الى نفس ذاتها فالحمل صادق على جميع افراد الثلاثة
الكل وضوء وغسل وتيمم فهو بذاته يصلح لان يؤثر في استباحة الصلوة وان لم يؤثر بعض افرادها فكان هذا القيد مستدركا
بل كان ينبغي ان يقتصر على ذكر الثلاثة باسمائها وان اراد الصلاحية نظرا الى الذات المشخصة فلا شيء مما لا يبيح الصلوة منها
مما يصلح لاباحتها نظرا الى ذاته المشخصة فلا يدخل المجدد ولا غيره فيلغو ايضا ذكر الصلاحية بل كان ينبغي ان يقتصر على
التاثير والجواب ان المراد الاول والتقييد به لاخراج الفاسدة او مقصوده التصريح بالتعميم للمبيح وغيره او الاشارة الى

المعنى المشترك بين الكل لئلا يتوهم الاشتراك اللفظي وعلى التقديرين ففي قيد الوضوء للتبيان دون التبعيض قال المص
في الشرح ولقائل ان يقول ليخرج ما لم تأثيره وهو الاهم فما هو الاهم لم يدخل وما دخل ليس الاهم ويمكن الجواب بالمنع من خروج ما لم
تأثير لانا نعني بالصلاحية للتأثير ما يكون مؤثرا كالوضوء عن الحدث وما لا يكون مؤثرا ويصلح ان يكون مؤثرا كالوضوء
المجدد ومنها قوله في بيان اصل الثلاثة اعني الوضوء والغسل والتيمم اذا وقع على وجه له الصلاحية التأثير في استباحة عبادة
مشروطة به من صلوة وطواف وصوم وقراءة عزيمة ومس مصحف او كتابة اسم الله واسماء الانبياء والائمة قال ودونها
على المثلا اشترا التشكيك بالحقيقة والمجاز وعلى الادنى بالتواطئ كالوضوء للطهارة المنتقض بالمائية على الثاني وهو مثل ما في
التحرير والتلخيص الا انه صرح فيه بان قيد الصلاحية للتخصيص دون التعميم ودون الاشارة الى المعنى المشترك كما يحتملها
ما فيهما ومنها قوله في كرة وضوء او غسل او تيمم يستباح به عبادة شرعية ويمكن ايراد جميع ما اورد على تعريف الشرائع عليه
الا الرابع والجواب الجواب عن الاشبهة فانه يدخل فيه وضوء الحائض للذكر ويخرج منه المجدد والوضوء للنوم والجماع والاكل
والشرب في الاغسال المندوبة الا ان المص احتمل في الشرح دخول المجدد بتعميم الاستباحة للتحقيقية والتقديرية ومنها
قوله في [illegible] غسل بالماء او مسح بالتراب متعلق بالبدن على وجه له صلاحية التأثير في العبادة فكل من الغسل بالماء والمسح با
لتراب بمنزلة الجنس والتعلق بالبدن فصل يخرج نحو غسل الثوب بالماء ومسح [illegible] بالتراب والقيد الاخير يخرج نحو ازالة الخ
نجاسة عن البدن بالماء او التراب وفي قيد الصلاحية ليدخل المجدد وغيره من المجدد وغيره [illegible] عليه وجوه
من الاول انه يخرج عنه الوضوء مطلقا الذي ليس الا محضا لا مركبا منه ومن المسح والثاني انه يخرج عنه التيمم با
لثلج والثالث انه يخرج عنه الوضوء الذي يكون بالمسح لمانع من الغسل والرابع انه يخرج عنه الوضوء المشتمل على مسح
الجبائر فانه ليس مما يتعلق بالبدن مع اشتماله على المسح لا بالماء ولا مسحا بالتراب والخامس انه يخرج عنه الغسل الارتماسي
واجيب عن الكل بان المراد بالغسل الامساس بالماء وهو يتناول المسح والارتماس وماسح الجبيرة فهو بمنزلة مسح البدن فانه نزل
الجبيرة منزلة البدن وفيه ان الخامس لا يتجه [illegible] لان الغسل يصدق عليه من غير تكلف والسادس انه ان اريد احد الامرين
من الغسل والمسح بعينه كان تعريفا لنوع الطهارة لا لها وان اريد احدهما لا بعينه فلا يكون المعنى طهارة وليس العام
يوجد الا في ضمن الخاص والجواب اولا اختيار الاول والمعنى ان الذي ينقسم اليهما فلا يكون التعريف الا الطبيعة الطهارة
وثانيا اختيار الثاني وعدم اعتبار التعيين فيها لا يقتضي عدم صدقها على المعنى انما يقتضيه اعتبار عدم التعيين والفرق
ظاهر وعدم تحقق العام الا في ضمن الخاص لا يقتضي عدم ارادته الا في ضمنه والسابع انه لم يبين التعلق انه من اي قبيل
من قبيل تعلق المعلول بالعلة او بالعكس او تعلق احد المتضائفين بالاخر او تعلق العرض بالمعروض او بالعكس والجواب
لان من الظاهر انه تعلق العرض بالمعروض والثامن انه ينتقض بابعاض الطهارات قال المص في الشرح وجوابها انه ليس لها الصلاحية
المذكورة اقول لعل المراد ان المراد بالتأثير ما لم يكن بتبعية الغير فصلاحية مفقودة في الابعاض والتاسع انه يخرج بالتيمم
ما لا يعم فلا يتناول الا الغسل والجواب ظاهر فان التعلق اعم من ان يكون بكله او ببعضه والعاشر ان الصلاحية [illegible]
للاستباحة بوضوء الحائض والجنب عبارة [illegible] والجواب عنه ايضا ظاهر لانه لا شبهة في ان المجدد والنوم والجماع والاكل والشرب
ليست مؤثرة في عبادة ما في الصلاحية لا دخالها الا ادخال وضوء الحائض والجنب لا حاجة الى الجواب عنه على ما في [illegible]
من ان المراد بالعبادة العبادة المعهودة يعني الصلوة والحادي عشر انه لا يدخل المراد بالصلاحية اما القريبة او ما يعمها والبعيدة
وعلى كل يخرج بعض الاقسام وخصوصا اذا اريد الاعم يخرج ما هو الاهم ويدخل ما ليس الاهم والجواب [illegible] الاهم وثانيا انك قد

عرفت

عرفت ان المراد بالصلاحية الصلاحية بالنظر الى طبيعة الوضوء مثلا ومع قطع النظر عن الاعتبار للقرب والبعد فيها والثاني عشر ان المؤثر في
العبادة انما هو الانسان لا الطهارة والجواب اولا انه لا شبهة في ان للشرط ايضا تأثيرا في وجود المشروط وان كان المؤثر في
الحقيقة انما هو الفاعل وثانيا انه يجوز ان يكون المراد التأثير في استباحتها وحذف المضاف والثالث عشر انه لا يخلو المراد
بالتأثير اما التام فيخرج كل من وضوء الحائض وغسلها او ما يجري مجراه ولا التام فيدخل ازالة النجاسة والجواب باختيار الثاني
والمراد بالتأثير ما لا يتحقق العبادة بدونه في حال ولا ازالة النجاسة مما يصح المشروط بها في حال الاضطرار والرابع عشر انه لا يجوز ان
يريد بالعبادة كل عبادة ولا ايتها كانت لخروج الطهارات جميعها ولا التعيين المراد منها والجواب ان اللام في العبادة للعهد
والمراد بها العبادة المشروطة بها شرعا والخامس عشر انه يدخل فيه مضمضة الجنب في وضوئه والجواب ظاهر اما عن الاول فبمنع
انها صالحة للتأثير في العبادة واما عن الثاني فلانا لا نسلم انه ليس طهارة والسادس عشر ان غسل التوبة يبطل [illegible] يؤثر في
والجواب يعرف من معرفة معنى الصلاحية فانه بذاته مما يصلح للتأثير وايضا يمكن منع كونه طهارة والسابع عشر انه يخرج
الطهارة الفاسدة والجواب لا نسلم انها طهارة حقيقة بل انما يقال لها الطهارة مجازا والثامن عشر ان هذا التعريف ليس بحد
وهو ظاهر ولا رسم لان من ذكر خاصة فيه والجواب ان الخاصة على قسمين مفردة ومركبة وكل واحد من القيدين المذكورين فيه
وان لم يكن خاصة الا ان المجموع خاصة مركبة ويجري فيه جميع ما اورد على تعريف الشرائع ما عدا الاول والرابع والسادس
والسابع وما اورد على تعريف التحرير والتلخيص والجواب عن الكل مثل ما مر ومنها قول السيد المرتضى عميد الدين في شرح [illegible] انها
غسل بالماء او غسل ومسح به او مسح بالتراب او به [illegible] متعلق بالبدن على وجه له صلاحية التأثير في العبادة ولا يخفى
عليك اجراء ما اورد على القواعد مما يجري فيه مع الاجوبة وانه يشمل الوضوء الغسل والمسح والتيمم بالثلج من غير تكلف و
منها قول المص في ذكرى استعمال الماء والصعيد لاباحة العبادة قال ويطلق على الاستعمال للقربة وازالة الخبث مجازا الى الثلج
والوصل والاضلالين اي الاول في الماء والثاني في الصعيد ومنها تعريفه في [illegible] وهو تعريف الكتاب بزيادة الاباحة الصلوة
ومنها قوله في البيان هي تطلق على النزاهة من الادناس وعلى رفع الخبث وعلى كل واحد من الوضوء والغسل والتيمم اذا اثر
في استباحة الصلوة وهو المعنى الذي استقر عليه اصطلاح علماء الخاصة ومنها قوله في الالفية وهي اسم لما يبيح الصلوة
من الوضوء والغسل والتيمم وبعد معرفة ما سبق من الايرادات على التعاريف السابقة لا يخفى عليك ما يجري منها في هذه
التعريفات مع اجوبتها وما لا يجري سوى ان [illegible] وما اورد الشارح في شرح الالفية على تعريفها من انه ان كان المعرف
الطهارة الشرعية لم يفتقر الى قيد الاباحة لانها لا يكون الا كذلك وان كان الاعم وهو اللغوية لزم استعمال المجاز الشرعي ولعله
اراد ان يورد انه ان اراد بالوضوء واخوته الشرعية منها لم يفتقر الى قيد الاباحة [illegible] فيرجع الى [illegible] لسادس
على تعريف الشرائع والجواب الذي ذكره الشارح نفسه هنا ان المراد الشرعية وقيد الاباحة لاخراج المصطلح الشرعية
على الطلاق [illegible] على ما هو الاعم من المبيح ومنها ما نقله المص في الشرح عن ركن الدين الجرجاني وهو ما له صلاحية رفع الحدث او كسبها
الصلوة مع بقائه وحكى عنه انه قال والمراد بالفعل المائية وبالثاني الترابية ومع بقاء الحدث للاضطرار ازالة الخبث فانه
وان استبيح به الصلوة لكن لا مع بقاء الحدث قال وهو اجود التعريفات فيما اظنه قال المص قلت يرد عليه بعض ما تقدم كا
لترديد في الصلاحية وينتقض بنقضه طردا بالازالة المذكورة بالنسبة الى المتيمم فانه يصدق عليها المعرف كما [illegible] معرفة
موصوف لاستباحة الصلوة على الازالة وعكسا بالطهارة المائية للمضطر على ما فرض فانها ليست صالحة لرفع الحدث عنه
لانه زعم ان ذكر الصلاحية ليدخل الوضوء المجدد ولم يتعرض لغيره فلا يعلم انه اراد بالصلاحية ما كان مستعدا للرفع

بعض

لولا المعارض فح يتم كلامه ان الرفع يشمل المائية وينتقض عكسا ايضا بكل من وضوء الحايض وغسلها فلو قال لما الصلاحية
التاثير في رفع الحدث دخلا انتهى والمراد بالمضطرد اتم الحدث ولو لم يصح نفسه هو لصلاحية الرفع للمائية ولخصاص
صلاحية الاستباحة بالترابية لم يكن اشكال في دخول هذه الطهارة في التالف واما الان فيمكن ان يقال ان مراده
بالصلاحية ما حصل اعم كما في كلام العلامة وذكر الوضوء المجدد يكون للتمثيل وح فيدخل جميع المائيات بلا اشكال
واما النقض الاخير فيمكن دفعه بان المراد من صلاحية اهل العرب صلاحية المدخلية فيجان لم يكن مدخلية تامة
الا ان المتبادر خلافه وقد يعرف بانها اساس ظاهر البدن ولو حكما بماء او ترابا ويحكم مرطبة القربة بانفرادها فخرج
بظاهر البدن المضمضة والاستنشاق والشرب من زمزم وتناول التربة الحسينية للاستشفاء ودخل بقوله ولو حكما
ما يتضمن مسح الجبيرة ومسح الخف لضرورة وبقوله او ترابا التيمم بغير التراب من الارض وبالثلج وخرج بقوله بانفرادها بعض
الطهارة وانتقاضه بالاستلام ومحو الجمار والسجود على الارض ظاهر ومن افاضل المتاخرين من عرفها بانها عبادة
يكلها يتضمن غسل الجبهة او مسحها ولو حكما داخل بقوله ولو حكما مسح الجبيرة وينتقض بمسح الجبهة بالاركان والحجر
ومسح اليدين على الجبهة في التعقيب بعد رفع اليدين للماثور ومسحها بعد سجود الشكر وقد علم من تتبع التعريفات
اختلافهم في شمولها للمبيح وغيره وعدمه فيشكل الامر على القول بالانحصار فان القائلين به قسموها الى الاقسام الثلثة
ثم قسموا كلا منها الى واجب ومندوب ثم عدوا من المندوب مثل وضوء الحايض والجنب والتيمم للجنازة والنوم وغير ذلك
مع ان الافعال المندوبة وهذه الوضوءات والتيممات ليس شيء منها مبيح الصلوة فيحتمل التعريف او يبطل التقسيم فيختل
لذلك جوابا بان الاول مع كلامه الوضوء لغوية مشترك بين ما يدخل في الطهارة وما لا يدخل فلما قسمت الطهارة اليها
اريد الاول فلما قسم كل منها الى اقسامه اريد الطبيعة منها فذلك كتقسيم الحيوان الى الابيض وغيره ثم تقسيم الابيض
الى الحيوان وغيره والثاني انه يجوز ان يكون للطهارة اصطلاحات فالتعريف باعتبار احدهما والتقسيم باعتبار الاخر
والاول هو الوجه ثم انك ترى ظاهر كثير منهم انهم يريدون ادخال نحو الوضوء المجدد في الطهارة دون مثل وضوء الحايض ولا
وجه له كما حققه المحقق الشيخ قدس سره لا تعريفا يكون للطهارة المبيحة للصلوة فينبغي اخراج المجدد عنه ومن لا يكتفي
بنيته التقرب منفردة لانه غير صالح للتاثير في اللهم الا ان يراد بالصلاحية البعيدة وهو انه لو اقترن به ما يجب اقترانه
غيره به لاثر فيدخل وضوء الحايض هذا والصلاحية حاصلة لكل وضوء من حيث هو وما بالذات لا يزول بما بالعرض
فينبغي ادخاله فاللازم اهل العرب اما ادخالهما او اخراجهما وان كان التعريف لما يقع عليه لفظ الطهارة صحيحا او لكل ما
او غيره فلا معنى للتقييد بالمبيح للصلوة او بالصالح انه هو تعريف لبعض ما وقع عليه لفظها وظاهر انه غير منعكس انتهى والاظهر
عندي ان الطهارة مشترك لفظا بين الثلثة او بين الطهارة المائية والترابية لانه من البين ان استعمالها في الماء والتراب
متباينان والجامع بينهما بحيث لا يشمل غيرهما ليس الا ما يتوهم من استعمال الطهور وهو انما يكون جامعا حقيقة لو كان كذلك
الطهور بين الماء والتراب معنويا لم يكن متناولا لمفهوم لغيرهما والامران منتفيان فانه ان اريد المسمى بالطهور فهي
عين الاشتراك اللفظي وان اريد به مزيل النجاسة كان متناولا لغيرهما من النار والشمس وغيرهما وان اريد به مزيل الحدث
لم يتناول التراب فان الاثر يليه وايضا لا شبهة في ان شيئا من الماء والتراب لا يصدق عليه انه مزيل الحدث الا مجازا لكن
ان اريد به مزيل الحكم الحدث وان اريد به مبيح الصلوة فمع انه يتناول غيرهما مما يحصل به ما يتوقف عليه اباحة الصلوة
على شيء منهما الا مجازا وقصارى ما يمكن ان يقال في الجامع في الطهارات استعمال مزيل المانع من الصلوة مشروطا بالنية فاصل الشرع

مبيح الصلوة في اصل الشرع قال المحقق في المعتبر والتحقيق ان اللفظ الواقع على المعاني المختلفة بالاشتراك اللفظي لا يمكن ايضاحه
بالتعريف الواحد كلفظ العين مثلا فانه لما وقع على الباصرة والماء والمال لم يكن تعريفه الا بذكر موضوعاته لكن اذا اتفق اشتراك
تلك الموضوعات في لازم خاص بها امكن تعريفه بذلك اللازم كما يقال الذات اسم لما يعلم بعينه بانفراده فالموضوعات مختلفة بالحقا
يق ووقوعه عليها بالشركة اللفظية لكنها اشتركت في ذلك اللازم فامكن ان يعرف الاسم به لكن ان جعل الاسم واقعا عليها بحسب
ذلك اللازم خرج الاسم عن كونه مشتركا ودخل في كونه متواطيا لانه يعود كالموضوع لما له ذلك اللازم المشترك بينها وليس كذلك الطهارة
فانها تقع على الوضوء تارة مع ارادة الاستباحة وتارة لا يجب فيه ذلك الاعتبار كتجديد الوضوء من غير حدث وتارة
تقع على الغسل المراد به الاستباحة وقد تقع عليه لا بحيث ذلك كالغسل المندوب مع طهارة البدن من حكم الحدث وتارة
على التيمم لاستباحة الصلوة ومرة تارة لا لها وهذه حقايق مختلفة لا يجمعها شيء مشترك فكان تعريف اللفظ الذي
يعمها ويقع على كل واحد منها بالتعريف الواحد متعذرا انتهى ولا يقال ان الاختلاف بالاخرة وعدمها لا دخل له الحاضرم
انتفاء الجامع فانهما قيدان خارجان لانا نقول من البين انه لو لم يكن هذا الاختلاف فامكن الجمع بين الوضوء و
الغسل باستعمال الماء لرفع الحدث ثم ان الحق اشتراكها بين هذه المعاني والخلو من النجاسة ايضا وقد نص عليه العلامة
في المنتهى في بحث الماء المضاف لا يزيل الخبث وكذا الشيخ المفيد ابو علي ابن الشيخ الطوسي في شرح نهاية حيث عرفها بانها التطهير
من النجاسات ورفع الاحداث والسيد ابو المكارم حمزة بن زهرة في الغنية حيث قال الطهارة على ضربين طهارة عن
حدث وطهارة عن خبث فالكلام في الشرح مما اتجاه له ثم لما عرفت ان اخذ الطهور في تعريف الطهارة مبني على
ان المراد به المسمى المعروف بهذا الاسم اشار المصنف مع بيان المسمى فقال والطهور بفتح الطاء هو الماء والتراب قال الله
تعالى في سورة الفرقان وانزلنا من السماء ماء طهورا وهو دليل طهورية الماء اعم دليل ان الماء يقال له الطهور فانه
المدعى هنا الا انه دليل انه مطهر وان كان يدل عليه ايضا الا انه لا يدل على عموم ذلك لكل ماء ولا لكل مطر فان النكرة
في الاثبات لا تفيد العموم وغاية ما يدل عليه بعض افراد المطر طهورا الا ان كثيرا من الاصحاب كالشيخين والفاضلين
وابن زهرة والصدوق وغيرهم استدلوا بها على طهورية مطلق الماء ووافقهم في ذلك جمع من العامة وانما يتم اذا
ضم اليها مقدمات الاولى ان كل ماء فمن السماء ولا يدل عليه قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض
ولا قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ومعلوم ان النحو لم ينحصر في السماء والثانية انه ليس
المراد هنا مقصورا على المطر ويدل عليه انه في مقام الامتنان ولا شك ان الامتنان بكل ما ابلغ منه ببعضه وصنف منه و
الثالثة ان التنكير فيه ما ليس للتبعيض والتقليل والابهام وانما المراد جنس الماء فكانه قال وانزلنا من السماء الماء
الذي هو طهور ويدل عليه ايضا مقام الامتنان وضعفهما واضح والمراد بالسماء هنا جهة العلو وهو المعنى الاصلي
لهذا اللفظ فانه من السمو بمعنى العلو وانما سمي الفلك به لسموه فيكون المراد بها السحاب لوجهنا او المراد بها
الفلك وفي الاخبار ما يدل على ان المطر ينزل منها الى السحاب وهو ظاهر قوله تعالى من جبال فيها من برد او المراد بانزاله
منها ان الاسباب المؤدية اليه منها فان الابخرة الى مكة المياه تتصاعد بتاثير الكواكب في الارض الرطبة او لان
المقادير والاقضية الالهية كلها تنزل من السماء وقال النبي صلى الله عليه وآله فيما روته عنه الخاصة والعامة بطرق مختلفة
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وفي رواية اخرى ترابها طهورا ولعله لم يتعرض له مع انه اوفق بكلامه تنبيها
على ان مراده بالتراب مطلق الارض وهو دليل طهورية التراب وكان الاولى ان يراد بالتراب بلفظ الارض كما عبر

لخبر تيمم التراب وغيره مخصوصا عادم جهة جواز التيمم بغير التراب من اصناف الارض من الحجر والرمل كما سيصرح به في الكتاب
ولعله لم يعبر بالارض لانه اراد بيان ما ابتنا ولنا النورة وبعض المعادن من نحو الكحل والملح مع انه لا يجوز التيمم به وبعد ما ينبهنا
عليه فما ينبغي ان تتنبه لان ما عبر به هو الاجود لان ما عبر بالتراب على الخبر المعبر بالارض علم ان المراد بالتراب في الارض معنى
واصل ويفهم منه انه لطيف انه ليس المراد بالتراب ما يتبادر الى الفهم بل الرمل والحجر والاكمان الاولى جزء برابها الحصول
ولا المراد بالارض جميع اصنافها والا لم يقتصر على التراب فيعلم من مجموع الامرين ان المراد بهما التراب وما يقرب منه وهو
الحجر والرمل وفي التعبير بالتراب فائدة اخرى هي افادة العموم لغبار مثل الثوب واللبد فانه يقول مطلق يحتمل تعلقه بالماء
اي الماء اذا كان يقال له الماء المطلق اي بلا اضافة وفيه اشارة الى عنى لتخصيص التقييد بالاطلاق لان الماء اذا اطلق فهم منه
غير المضاف ويحتمل تعلقه بما بعده اي مطهر لكل شيء من الخبث بقول مطلق ويحتمل معنيين الاول انه يطهر مطلقا بخلاف التراب فانه لا يطهر من
الخبث الا بعض الاشياء ولا يطهر من الحدث الا مع تعذر الماء وفيه ارشاد الى السبب في افراد الماء بهذا الحكم فان التراب
ايضا مطهر من الامرين والثاني ان الماء في الجملة مطهر منهما لا مطلقا بل ينبغي تفصيله الى الطاهر بغير المضاف وليس كل مطهر
لكل شيء بل المطهر لبعض الاشياء انما هو الجاري او الغيث او الكر منه ويكفي لبعض منها صب شيء منه مرة ولبعضها مرتين
ولبعضها الى ست مرات ومن ذلك علم السر في انه لم يقل مطهر فان المتبادر منه التعميم ثم انه عدل عن الطاهر فيما يفهم منه
انه حال كونه مطهرا اي غير مضاف وطهور ولم يفهم منه التبرشي مما ذكرنا مطهرا لانه ناقض من الحدث وهو في اللغة الحادث ومنه الحدث
والحدث في الاسلام اي لا يحدث شيئا لم يعهد قبل كذا في المغرب وفي النهاية الحدث الامر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف
في السنة وفي الاصطلاح مشترك بين معنيين الاول الاثر الحاصل للمكلف وشبهه مما من شانه ان يكون مكلفا وان
لم يكن بالفعل لفقد شرط او وجود مانع كالصبي والنائم والمجنون والمغمى عليه عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل اي
احدها او التعدد او اسباب الغسل المانع بالرفع صفة للاثر من الصلوة وشبهها مما يتوقف على رفع ولو في الجملة
بما عرفت والمراد بالمانع منها اما المنع من صحتها ان يرا او عبارة ان سميت الفاسدة صلوة حقيقة والا فالمراد المنع في نفسها
المتوقف صحته او رفع الاثر فعلى النية فالاثر بمنزلة الجنس والحاصل للمكلف فصل له وبقوله وشبهه دخل احداث الذين
ذكرناهم فانهم اذا كلفوا لزمهم رفع احداثهم للصلوة ونحوها ولا يصح الصلوة التمرينية للصبي بدون رفع احداثه ولا يقال
لا حاجة الى هذا القيد لانه كما ان هذا الاثر حاصل لهم حال عدم التكليف فهو حاصل لهم حال التكليف فليس المفهوم من
المصلي ابتداء حسب ظواهر الكفي بالمكلف شمل الحدث الذي اسبابه كان قبل التكليف لانا نقول نعم ولكنه يقال لحين عدم
التكليف انه محدث وان لم يتعلق به غرض فلا بد من ادخاله على انه لا اشكال بالنسبة الى الصلوة التمرينية والطواف اعني
عند من يصح ما اضيف اليه فصل اخرجه كان ثلاث الاسباب اثار لا تحصى كما لا يخفى اخرج اكثرها بقيد المنع من الصلوة ولا
بد على راي ان التيمم لا يرفع الحدث وهم الاكثر كما ستعرف لانه يراد بالمنع من الصلوة المنع منها في الجملة فانه مع التيمم لا
يكون له منع منها واما على الراي الاخر فالحاجة الى هذه الارادة والقيد الاخير لاخراج التنجس الحاصل بها ولعلم ان هذا الاثر
المعنوي يكشف عنه المنع من الصلوة ونحوها وازالة الطهارة وهو المسمى بالنجاسة المعنوية تارة والحكمية اخرى والمعنى
الثاني نفس تلك الاسباب والظاهر انه اصل المعنى الاول منقول ولا نقطع الحدث حقيقة او مجوزا اليها ثم منها كلها الى
الاثر الحاصل منها ويكون ان يرتكب شكل ما ينبغي ان يراد فيه الاثر حذف المضاف او التجوز في الاسناد او الايقاع من مراده
يلزم نقل اخر او تجوز في اللفظ وكلما وقع لفظ الحدث في امثال عبارات الكتاب في التطهير منه ورفعه وازالته وكذلك ولما

بعد

ان يراد به المعنى الاول ولا تكلف اوالمعنى الثاني ويراد رفع حكمه واثره فان نفس الثاني مما لا يمكن ان يرتفع وايضا
يرتفع النجاسة الحكمية المانعة وفي معنا لم الحدث هو المانع من الصلوة المرتفع بالطهارة ويطلق على نفس السبب الموجب
للوضوء والمعنى الاول هو الذي ذكره الشارح الا انه لم يذكر جنسه فتعريف الشارح اكمل والثاني هو الذي ذكرنا الا انه كان
يجب ان يصرح بالغسل فغير الوضوء قال والمراد بقولهم ينوي رفع الحدث هو المعنى الاول لان الثاني واقع لا يرتفع والمانع
وان كان واقعا الا ان المقصود بالرفع منع استمراره كما ان عقد النكاح يرفع استمرار منع الوطي في الاجنبية قلت لا
حاجة الى ما ارتكبه فان لنا ان يقول ان الثاني مما تقع في زمان ثم يرتفع بنفسه فانه لا شبهة في ان من بال انما تقع منه البول
في زمان ثم يرتفع عنه فعل البول وكذا النائم انما هو نائم ما دام نائما فاذا استيقظ زال ذلك عنه وما زال فلا معنى لرفعه
اذ الرفع بخلاف الاثر الحاصل منه اي النجاسة المعنوية فانه اثر مستمر لا يزول الا بالطهارة كالنجاسة الظاهرة ثم افادوا انما
فعال الحكم الحدث متعلق بالمكلف لان الحدث هو المنع الشرعي فلا يتعلق الا بالمكلف فالقول بانه يتعلق بالاعضاء بعيد
يظهر الفائدة في عدم الحكم بارتفاع الحدث من العضو بغسله وحده اذا العضو لا يقال انه ممنوع ولا يسلب المنع من الصلوة
باقي ما بقي لمعه من الاعضاء فعلى هذا لا يجوز له لمس المصحف بالعضو المغسول قبل تمام الغسل والمسح قال فان قلت ما تقول
في وضوء الجنب للنوم فانه قد يرفع الحدث بالنسبة الى النوم قلت هذا ليس مما نحن فيه اذ لا نقول برفع الحدث عن اعضاء
الوضوء فقط من دون باقي البدن ولا رفع هنا حقيقيا وانما هو تعبد محض او لوقوع النوم على الوجه الاكمل بغسل هذه
الاعضاء لا الم ان تعقب بريح او بول لا ينقضه اذ لم يجعل رافعا للحدث الاصغر فيقال ان معناه وضوء لا ينقضه
الحدث انتهى ومحصل الاعتراض انه وضوء الجنب للنوم رافع للحدث بالنسبة الى النوم عن بعض الاعضاء وهي اعضاء الوضوء
فقط ومحصل الجواب وجهان الاول منع انه عن بعض الاعضاء بل نقول انه يرفعه عن الكل ولا بعد في ان يكون الوضوء رافعا
للحدث الاكبر بالنسبة الى النوم ولا يتوهم انه لا معنى لرفع الحدث بالنسبة الى النوم فانه ليس عبادة مشروطة بالطهارة مانعا
منها الحدث لانا نقول لا يتوقف الرفع بالنسبة اليه على ان يشترط بالطهارة ويمنع منه الحدث كما ان الطواف المندوب لا يمنع
من الحدث ويتوضأ له وينوي رفع الحدث وكذا صلوة الجنازة ودخول المساجد ونحو ذلك والوجه الثاني انا لا نم ان هذا
يرفع شيئا من الحدث بل انما هو تعبد محض او تعبد لايقاع النوم على الوجه الاكمل ثم استظهر من النقض بريح ان الحدث الاصغر
لا ينقضه بان الظاهر ان هذا الوضوء رافع للاكبر بالنسبة الى النوم ومن الممنوع ان يستلزم رفع الاكبر رفع الاصغر كما
هو ظاهر بالنسبة الى غسل الحائض فانه رافع للاكبر دون الاصغر ويحتمل ان لا يكون رافعا لشيء بل يكون تعبدا محضا او مطهر
لكل شيء من الخبث محركة وهو في الاصل خبث الحديد والفضة وهو ما نفاه الكير قال ؛ سبكناه ونحسبه لجينا ؛ فابدى
الكير عن خبث الحديد ؛ من خبث الشيء بالضم خبثا وخباثة خلاف طاب وفي الاصطلاح النجس بفتح الجيم وهو
كالنجاسة مصدر قولك نجس الشيء بالكسر ينجس بالفتح كعلم يعلم ونجس ينجس بالضم ككرم يكرم فهو نجس بالكسر وبالفتح
اي فهو النجاسة في الاصل القذارة وفي الاصل على ما عرفه المص في عدم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار
او للتوصل الى الفرار قال فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية المرضة وبالتوصل الى الفرار يدخل الخمر والعصير فانهما
غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما تبعيدهما ابعادا عن التقرب لانها مطلوبة بالفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار في الحكم عنه
ذكر الاغذية مستدركا الا ان يذكر لزيادة البيان ولبيان موضع التحريم فان في الصلوة تنبيها على الطواف وعلى دخول المساجد
وفي الاغذية تنبيها على الاشربة قال ويقابلها اي النجاسة الطهارة وهو ما يبيح ملابسته في الصلوة اختيارا فخرج بجميع النجاسة

التحريم ومرجع الطهارة الى الاباحة وانهما حكمان شرعيان قيل والتحقيق ان عين النجاسة والطهارة ليسا حكما وانما هما متعلقا
الحكم من حيث استعمال المكلف فموضوع الحكم هو فعل المكلف في النجس والطاهر قال وربما قيل النجاسة معنى قايم بالجسم يوجب
اجتنابه في الصلاة والتناول لعينه وفيه تنبيه على ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون نجسا والا لعمت النجاسة الاجسام بل
معنى قايم به من قذارة او ابعاد عن الحرام وقوله لعينه احتراز عن الاعيان المغصوبة فانه يجب اجتنابها في الصلاة لكن
لا لعينها بل باعتبار تعلق حق الغير بها وعطف التناول تحقيقا للخاصة لان لقائل ان يقول اكثر محرمات الصلاة محرمة
لعينها كالكلام والحدث والفعل الكثير والاستدبار فيكون الحد غير مطرد الا ان هذه لا تحرم في التناول الا لاجل غيرها
وذكرها ايضا لبيان محل ايجاب الاجتناب فيتم كلا مستقيم مقامه واورد على جزءيه ان ماذكره انما هو تعريف للنجس اي
الموصوف بالنجاسة وصحيح بانه جعل مقابلها الطاهر لكن قد يتجوز باطلاق النجاسة على النجس فيه انه اعلم لم يكتسب النجاسة
من خارج كالمتنجس لان التخصيص بالنجس بالذات في التعريف مما لا وجه له فان التعريف صادق على المتنجس ايضا فالظاهر انه
اراد بها النجس الاعم مما بالذات او بالعرض وان النجاسة بمعناها المصدري صفة للمعنى الذي ذكره من حيث اتصافه بما ذكره في التعريف
كما ان الطهارة صفة الطاهر من حيث اتصافه بما ذكره في تعريفه ثم فيما قاله امور الاول انه يدخل في تعريف النجاسة اعضاء الحيوان
الغير المأكول مما لا يجوز استعماله في الصلاة والاغذية وفضلاته فانه يحتمل ان يكون تحريم استعمالها للتوصل الى الفرار
لم لا يجوز ان يكون كذلك والثاني انما ذكره من ان قيد الاستقذار لاخراج السموم والاغذية المضرة انما يتم ان كان
الواو في قوله والاغذية بمعنى او فانها مما يحرم استعمالها في الاغذية فلا يخرج الا بهذا القيد واما ان حملت على معناها
الاصلي فهي خارجة فانها وان حرم استعمالها في الاغذية الا انه لا يحرم استعمالها في الصلاة الا ما كان منها فضلة الحيوان
الذي لا يؤكل لحمه وجلدا له او صوفا او شعرا وقيل يحرم استعمال جميع ذلك في الصلاة فكان الوجه ان يقول انه لاخراج
اعضاء ما لا يؤكل لحمه او فضلاته والصواب ايضا ان يضم اليها المغصوب بل هو الذي ينبغي ان يكون مقصودا بالاخراج
اولا للاتفاق على حرمة استعماله في الامرين والثالث انه لا معنى لكون تحريم الاستعمال في الاغذية للتوصل الى الفرار
نحو الخمر والعصير فان المطلوب فيهما انما هو الفرار عن استعمالها في الاغذية فلا معنى لكون تحريم استعمالها فيها وصلة الى
الفرار عنهما الا ان يقال ان مجموع حرمة استعمالها في الصلاة والاغذية وصلة الى الفرار من حيث المجموع باعتبار
جزئية الاول او يقال ان مجموع الامرين الاولين علة لمجموع الثانيين سواء كان منهما علة لكل منهما او لاحدهما لا
لهما او للاخر للاخر او احدهما لهما والاخر للاخر والمراد هنا الاخير والرابع ان ما قاله من استدراك قيد الاغذية
مندفع بانه لو لم يذكره دخل الذهب فانه مما يحرم استعماله في الصلاة للتوصل الى الفرار عنه فان الفرار عن لبسه مطلوب فانه لم
لبسه في الصلاة يجب ابطال الصلاة بان الاداء للفرار وكذا الحرير فانه يحرم استعماله في الامرين وتحريم استعماله في
الاول للتوصل الى الفرار عنه والسادس انه لا بد من زيادة قيد الاختيار فانه لا يحرم الاستعمال في شيء منهما عند الضرورة
والسابع انه لم يراع التوافق بين المتقابلين فاقتصر في الطاهر على ذكر الصلاة وزاد فيه قيد الاختيار وعبر بالمثال
ولعله للتنبيه على ارادة مثل ذلك من الاول اي تعريف النجاسة والنجس والثامن انما الحق ان ليس النجاسة والطهارة
نفسهما حكما بل صفة هي مناط الحكم الذي هو حرمة الاستعمال او اباحته لانهما لو كانا بنفسهما حكما لم تكن النجاسة الا
حرمة الاستعمال والطهارة الا اباحته وليس كذلك فان الاول شامل لكثير مما ليس نجسا والثاني لو كان نفس الطهارة وجب
ان يكون كل طاهر مباح الاستعمال وليس كذلك ضرورة والتاسع ان التعريف الثاني للنجاسة لا يتناول المتنجس بالغير فانه ليس

وجوب اجتنابه لعينه بل لعارض فان زال زال الوجوب والعاشر انما قيل من ان زيادة التناول لتحقق الخاصة لا جهة
له فان اعضاء غير المأكول من الحيوان وفضلاته الطاهرة يجب اجتنابها في الصلاة والتناول لعينها ومما ذكر علم ان
الصواب في تعريف النجس ان يقال ما حرم ملابسته في الصلاة للاستقذار والخمر والعصير داخلان لانهما ايضا مستقذران
لنجاستهما فان كل نجس مستقذر وفي تعريف النجاسة معنى قائم بالجسم يوجب اجتنابه في الصلاة والتناول للاستقذار
فينجس الماء مطلقا جاريا او راكدا قليلا او كثيرا ماء بئر او غيره كانت النجاسة الواردة عليه كثيرة او قليلة مايعة او
جامدة تحت الماء او فوقه او مرئية حائلة بالتغير اي مع التغير لعل المراد بالتغير الورود المغير للنجاسة والا لوجب ان يقال
ان ما ينجس بملاقاة النجاسة لا ينجس بالتغير اذ تحققت الملاقاة قبل التغير واما اذا فسرناه بالمصاحبة فلا يفيد الا
انه مع التغير ينجس وهو اعم من ان ينجس قبله او لا وكذا اذا فسرنا التغير بورود المغير يشمل ذلك اول الورود قبل حصول
التغير ولا يا باه ان ينجس بالورود غير مغير فان التنجس بالورود المغير اعم من ان ينجس بغيره او لا لا يقال فكذا
اذا كانت الباء للسببية والتغير بمعناه المتبادر الى الفهم فانما يفيد انه ينجس بالتغير وهو اعم من ان ينجس لا به او لا لانا
نقول لا شيء مما ينجس بالملاقاة ينجس بالتغير في شيء من الفروض والتقادير فان الملاقاة قبل التغير ولو بزمان
غير محسوس وعلى الجملة فان كل ماء فانه ينجس اذا تغير بالنجاسة اي النجس بالذات الوارد عليه في احد اوصافه الثلثة
اللون والطعم والريح قيل الحاجة الى التعرض للون اذ لا يتغير اللون الا وقد تغير قبله الريح والطعم ولا يظهر له وجه
دون غيرها من الاوصاف كالثخونة والرزانة والحرارة والبرودة وغيرها واحترز بتغيره بالنجاسة عما لو تغير بالنجس
خاصة اي بما له من الصفات الذاتية لا لصفات النجاسة القائمة فيه فانه لا ينجس بذلك كما لو تغير طعمه بالدبس النجس من
غير ان يورث نجاسة اي العين النجسة التي فيه او ينجس بها فيه فههنا مسائل الاولى انه اذا تغير في احد الاوصاف الثلثة
ينجس العين الوارد عليه ينجس ونقل عليه اجماع من يحفظ عنه العلم ويدل عليه اطلاق النصوص ونحو صحيحة حريز
بن عبد الله عن الصادق عليه السلام قال كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضا من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا
توضا منه ولا تشرب بل لانها انما يدل على النجس اذا تغير الريح والطعم جميعا ولا تعرض فيها للون ومما يدل على اعتبار
الريح وحده موثقة سماعة عن الصادق قال سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قال ان كان النتن
الغالب على الماء فلا يتوضا ولا يشرب ورواية زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء
تفسخ فيه او لم يتفسخ الا ان يجيء له ريح تغلب على ريح الماء ومما يدل على اعتبار اللون رواية الفضيل قال لا بأس
ابا عبد الله عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول وما رواه محمد بن الحسن الصفار في بصائر
الدرجات باسناده عن شهاب بن عبد ربه عن الصادق في حديث طويل قال فما لم يكن فيه تغير او ريح غالب قلت فما التغير
قال الصفرة فتوضا منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر ومما يجمع الثلثة ما حكي عن ابن ابي عقيل انه قال انه تواتر
عن الصادق عن ابائه عليهم السلام ان الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقد حكم العلامة في المختلف بصحتها الثانية انه لو تغير
لا بورود النجاسة عليه بل بمجرد المجاورة له لم ينجس بغير خلاف ظاهر لان النجاسة المؤثرة هي عين ملاقاة فالوصف
ليس بها الثوث تنجيسا الثالثة انه ان تغير بغير تلك الاوصاف بورود النجاسة لم ينجس من غير خلاف ظاهر
للاصل السالم عن المعارض قال في المنتهى واعلم انه لما كانت هذه الكيفيات الثلث انما تحصل غالبا بالممازجة للجسم

لاجرم كانت مؤثرة في زوال الوصف السابق من حصول الطهارة اما تغيرها من الكيفيات فلا اعتبار به لانه قد يحصل وان لم يقع
امتزاج انتهى ومن الدليل عليه انه لو كان التغير مطلقا سببا للتنجس لزم ان يكون مجرد الملاقاة سببا فانها لا يخلو عن نوع تغير ولو زيادة
مقدر بحكمة الا ان يخص بما يحس من التغير ومن الدليل عليه ما تقدم من الروايات فانها نعتت التنجس بانتفاء التغير في تلك
الاوصاف فلا يثبت الا بدليل من خارج الرابع ان تغير بالمتنجس لا بالنجاسة التي فيه كما لو تغير بالدبس الذي تنجس بقطرة من
بول حتى صار حلوا او احمر لم ينجس لان التغير بالنجاسة انما كان يوجب لقوة النجاسة واستيلائها عليه وهنا ليس كذلك ولانا
لو فرضنا ان النجاسة التي تنجس بها الدبس لاقت الماء ثم انصب فيه الدبس الطاهر حتى تغير به اوصافه لم ينجس فكذا هنا
لعدم الفارق بين حالتي الاتصال والانفصال في الاصل ولانه يلزم زيادة الفرع على الاصل نعم لو استولى المتنجس على الماء بحيث
سلبه الاطلاق تنجس وفي القواعد الشيخ اذ قال في تقسيم الماء والطاهر ضربين مطلق ومضاف فالمضاف كل ما استخرج
من جسم او اعتصر منه او كان مرقا نحو ماء الورد والخلاف والآس والزعفران وماء الباقلى فهذا الضرب من المياه لا يجوز استعماله
في رفع الاحداث بلا خلاف بين الطائفة ولا في ازالة النجاسات على الصحيح من المذهب ويجوز استعماله فيما عدا ذلك مباح
التصرف فيه بانواع التصرف ما لم يقع فيه نجاسة فاذا وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال سواء كان قليلا او كثيرا وسواء
كانت النجاسة قليلة او كثيرة تغير احد اوصافه او لم يتغير ولا طريق الى تطهيره بحال الا ان يختلط بما زاد على الكر من المياه الطاهرة
ثم ننظر فيه فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز ايضا استعماله بحال وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما اللون او الطعم
او الرائحة فلا يجوز ايضا استعماله بحال انتهى ويمكن ان يكون مراده بالتغير التغير الحاصل من النجاسة التي في المضاف المتنجس فنبه
بتنبع الخلاف وان اراد ما هو الظاهر كلامه امكن الاستدلال له باطلاق بعض الروايات وانتفاء فرق بين بين نجس العين
والمائع الذي تنجس لان النجاسة كما عرفت انما هي حكم شرعي بحرمة الاستعمال في الصلاة والشرب والحيوان وهو مشترك بين الا
مرين وعدم الافتراق بينهما في التطهير فان شيئا منهما لا يطهر الا بالاستهلاك في الماء الجاري او الكثير بغلبة المتنجس كغلبة
نجس العين والفرق بين حالتي الاتصال والانفصال ظاهر فان في الاول ملاقاة نجس كثير ظاهر وفي الثاني ملاقاة متنجس قليل
مفهوم ثم الظاهر على ان شيئا من ذلك لا يقاوم اطلاق الاخبار واما زيادة الفرع على الاصل فليس بذلك البعيد في حكم شرعي
والمعتبر من التغير الحسي لا التقديري وهو ما اذا كانت النجاسة عديمة الصفات او بعضها او موافقة للماء فيها كما في المياه
الزاجية والكبريتية والمالحة الشديدة الملوحة اذا وافقتها النجاسة في صفاتها على الاقوى وفاقا للمعظم في الثلاثة الا انه
اقتصر في كره على الشق الثاني خلافا للفاضل وابنه والسيد عميد الدين في شق الثاني ولم يتعرضوا للاول ووافقهم ابن فهد
في الموجز وعبر بالتقدير فعم الفرضين دليل الاقوى ان التنجس معلق على التغير والمتبادر منه الحقيقي وهو الحسي فلا جهة للحكم
بالتنجس مع انتفائه مع اصالة البقاء على الطهارة ودليل الخلاف وجوه منها ان التغير الذي هو مناط التنجس لازم مع الاوصاف
فاذا فقدت وجب تقديرها ولا يفهم منه معنى سوى اعادة المدعى ومنها ان المقتضي للنجاسة انما هو صيرورة الماء مقهورا له
ما لم يصر مقهورا لم يتغير على تقدير المخالفة وينعكس بعكس النقيض الى انه كلما تغير على تقدير المخالفة كان مقهورا والمقهورية ثم
هنا متحققة ولا يلزم من عدم امارتها عدمها وفيه اولا انه غاية ما يلزم منه ان المقهورية على التغير على تقدير المخالفة وجودا و
عدما وهو لا يفيد القطع بكونها هي العلة للتنجس واما ثانيا فبمنع كلية الاولى فلا اعرف له جهة صحة ومنها ان المضاف المسلوب الاوصاف
او الموافقها اذا وقع في الماء وجب اعتباره اما بقلة الاجزاء وكثرتها او بتقديره مخالفا في الاوصاف على اختلاف القولين واذا
وجب الاعتبار في المضاف فالنجاسة اولى لانه اشد والفرق بين المقامين واضح لان تحقق الاضافة تابعة للاسم

فاذا

فاذا كثر المضاف بحيث لو كان مخالفا سلبه الاسم ولا شك ان الاسم لا يتبع الاوصاف لزم الحكم بالاضافة واما النجاسة فانما هي حكم شرعي
لا يثبت الا بما علقها عليه الشارع والذي فهم ان الاعتبار في المضاف انما هو لاستهلاك المطلق وانما تحقق الاستهلاك في النجاسة
وانفينا الاعتبار وايضا فان الماء فيما نحن فيه باق على الطلاقة والتردد انما هو في وصفه والاصل بقاؤه على اصله الذي هو
الطهارة واما في الممتزج بالمضاف فكما ان الاصل في المطلق بقاؤه على اطلاقه فالاصل في المضاف بقاؤه على اضافته وعند بقائه يحتمل انصباغ فيه
لابد من ان يكون مستهلكا للمطلق فلما تعارض الاصلان تساقطا فحصل الشك في حصول شرط ما اشترط بالطهارة وبقيت اصالة
عدم تحققه وعدم الخروج عن العهدة فلا حكم بانتفاء الماء واما في النجاسة فليس الاصل فيها بقاء على النجاسة مطلقا حتى يقال
انها انما يبقى عليها اذا غلب الماء فيتعارض الاصلان فيها ايضا بل الاصل فيها انها لا تبقى مع الكثير او الجاري بل انه يطهر الا ان
يغلب والاصل عدم الغلبة ولو سلم فاذا تعارض الاصلان هنا وتساقطا بقي لنا في الشرب وسائر الاستعمالات فالا يكون شرط
المشروط بالطهارة اصالة جواز الاستعمال وهو يؤيد الطهارة ولا يخفى عدم جريانه في الاول فان هذه الاستعمالات مشتركة بين
المطلق والمضاف ومنها انه لو لم يعتبر التقدير ادى الى جواز الاستعمال وان زادت النجاسة على الماء اضعافا مضاعفة وهو
معلوم البطلان والجواب عنه انه على هذا التقدير يخرج الماء عن الاطلاق والخلاف انما في اعتبار التقدير واجاب عنه الشارح
في روض الجنان بانه مجرد استبعاد ويظهر منه الى عدم اعتبار الثقل ... الاستهلاك بالنجاسة للماء وليس بوجه ومنها الاحتياط
ولا يتم فيما اشترط بالطهارة او ازالة النجاسة ولم يكن هناك ماء سوى المذكور تنبيه جزم المص في البيان وغيره بانه لو اتفق
الماء صفة تمنع من ظهور التغير بالنجاسة كما لو احمر الماء بوقوع طاهر احمر فيه ثم وقع فيه دم او نجس اخر اصفر او قليل اللون
بحيث لا يظهر مع حمرة الماء فلا بد من التقدير لان التغير هنا تحقيقي لكنه مستور على الحس كما اذا كان في الظلمة **قوله** ويطهر
بزواله ان كان جاريا او لاقى كرا كان الصواب ان يزيد فيه ملاقاة الجاري فيقول او جاريا وليس له ان يقول انه ليس
مقام حصر طرق التطهير لانه انما كان كذلك لان هذا الكلام كالمتمم الى الشرطية بالمفهوم على عدم الطهر بزوال التغير ان لم
يكن جاريا ولا لاقى كرا فيفهم منه عدم الطهر ان لاقى مع ذلك جاريا وهو ظاهر واما الغيث فهو داخل في الجاري ثم ان الحكم المذكور
مما لا ريب فيه فانه لا شبهة في انه ما دام التغير باقيا لا يطهر فان انتفاء المسبب لا يمكن الا بانتفاء سببه ثم ان الجاري لما كان
يتبادر على ما يتنجس منه ماء اخر عند زوال التغير طهر لان الماء الطارئ عليه ينفعل بالملاقاة والمطهر عليه اذا زال التغير طهر بطارد
الطارئ عليه واما الواقف فلا بد من ورود مطهر عليه وهو اما الكر او الجاري او ما هو في حكمه ولا يطهر بزوال التغير وان
كان كثيرا خلافا ليحيى بن سعيد حيث طهر الكثير بذلك ولابن ابي عقيل على ما الزمه عليه فخر الاسلام فان القليل والكثير على
ما ستنقل عبارته في شرح الارشاد كسيادتي منه في تلك العبارة تعريف على المشهور بطهر الكثير بزوال التغير بنفسه واما ما قيل
من ان ذلك لازم على من رأى الطهر بالاتمام كرا فقد قيل انه غير لازم لان هذا المانع بلغ كرا حكم بنجاسته فلا بد له من طارئ مطهر ليطهر
ولذا ترى ابن ادريس مع ذهابه الى ذلك صرح بعدم طهره بمجرد الزوال وان كان مطرو المياه القليلة الطاهرة **قوله** ولو تغير من
غير ان يكون بتبادل المياه او بتصفيق الرياح او بورود المطهر عليه لان كان الظاهر انه لا يتصور في الجاري الا بتبادل المياه
او بعلاج بان القى فيه اجسام ازالت ما به التغير او اعاقت زوال التغير وفيه كما نص عليه كلام روض الجنان اشارة الى رد من
اعتبر في طهارة الجاري زوال التغير بالتدافع وهو كما ترى ... كلامه من قبل المحقق الشيخ علي في الروض لان زوال
التغير كاف في طهارته لتقويه بالنبع واقول قد عرفت ما اشرنا اليه انفا ان النزاع بينه وبينهم فان الظاهر انه بزوال التغير في الجاري
لا يتحقق الا مع تدافع المياه ولا شك ان ... لا في زوال التغير بل لا يعلم له سبب الا ذلك اذا لم يكن هناك سبب خارج

قد تنبه له الشيخ علي في حواشي الشرائع حيث قال ينبغي تعليق طهره اي الجاري بزوال التغير لمكان المادة وان كان بمجرد الماء الطاهر عليه
من اللوازم الا ان العلامة قال في التحرير بعد ان ذكر تطهير كل من الجاري والكثير والقليل ولا يطهر المتغير من هذه المياه بزوال التغير من
نفسها او من حلول المكث او من تصفيق الرياح او من القاء اجسام طاهرة غير الماء فيظهر ان زوال التغير من نفسه مقابل لزواله با
لتدافع وانه منصوص في الجاري ويمكن دفع ذلك بان يكون جميع ذلك سوى الاخير مما يتعلق بما عدا الجاري والاخير متعلقا
بالجميع واعتذر الشيخ علي عنهم بابتنائه على ان مجرد الاتصال الطاهر بالنجس لا يقتضي الطهارة بل لا بد من الامتزاج مع صلاحية الممتزج
للتطهير وانت خبير بان هذا العذر لا يجديهم نفعا لان غاية الامر ان يعتبر في الطهارة زوال التغير مع الامتزاج ولا يلزم ان
يكون زوال التغير بالامتزاج هذا واما عبارة الشارح في هذا الكتاب فيمكن ان لا يكون ردا عليهم في ذلك القول بل يكون قوله ولو
بنفسه متعلقا بغير الجاري لئلا يتوهم انه لا بد في طهارته من ان يكون زوال تغيره بملاقات الكر او الجاري او يريد بكونه بنفسه ما يعم
الزوال بتدافع المياه في الجاري بان يريد به ما لم يكن بورود خارج عليه من القاء اجسام طاهرة مزيلة او تصفيق رياح او دفع
امثاله وتموجه اياه ونحو ذلك فيعم الجاري وغيره وعلى هذين التقديرين يكون الباء في بزواله للمصاحبة فانه لا شبهة في
ان زوال التغير غير الجاري بنفسه ليس سببا للطهارة سواء القي كرا اولا وكذا زوال تغير الجاري وغيره بعلاج ليس سببا للطهر فا
لشارح لم يجعل الباء الا للمصاحبة لكان قوله بعلاج الا على وجه سببا اذ يختص العلاج بالجاري ويقال لما كان زوال التغير
بالعلاج مقرونا بالطهر من غير تخلل شيء اخر فان القاء الجاري الطاهر الطارئ لازم له نزل منزلة السبب وفي التفصيل ان زوال
التغير قد يكون سببا للطهر وقد لا يكون فانه ان كان الزوال في الجاري بنفسه اي بتدافع المياه وفي غيره بملاقات الكر او الجاري
كان سببا فانه يصدق العبارة عن اثر المطهر وان كان في غير الجاري بنفسه اي بتصفيق الرياح او طول المكث ونحو ذلك في
الاول او كان فيه او في غيره بعلاج لم يكن سببا البتة نعم انه يحصل المطهر بمجرد الملاقات بينهما مع الامتزاج من غير توقف على
امر اخر والباء في كلام المص يحتمل السببية والمصاحبة فان اراد الاول لزم ان يكون المراد بقوله او لاقى كرا انه يطهر بالزوال
الذي يكون بملاقات الكر وخرج عنه ما اذا زال التغير غير الجاري بنفسه او بعلاج ثم لاقى كرا او جاريا واوهم انه يكون زوال التغير
سببا للطهر وليس كذلك الا ان يحمل على انه يكون المجموع منه ومن ملاقات الكر سببا فيكون له وجه صحة واما ان اراد الثاني فلا
اشكال فان حاصل كلامه انه يطهر مع زوال التغير مطلقا ان كان جاريا واذا لاقى كرا ان كان غيره ثم قول الشارح ولو بنفسه
او بعلاج يحتمل التعلق بالجاري فقط على ان يكون قد جعل الباء للسببية ونزل الزوال بالعلاج فيه منزلة السبب لما عرفت
والتعلق بغيره على ان يكون دفعا لتوهم انه لا بد من ان يكون زوال تغيره بملاقات الكر او الجاري وح فقد جعل الباء للمصاحبة
فانها لو كانت للسببية لم يجز ان يريد في غير الجاري الا الزوال الذي بملاقات الكر ويحتمل التعليق بكل منهما وعليه ايض
فالباء للمصاحبة وان جازت السببية بالنسبة الى الجاري بالاعتبار الذي عرفت ويحتمل ان يتعلق بنفسه بغير الجاري و
بعلاج بالجميع وعليه ايض فالباء للمصاحبة نعم ان اختص بنفسه بغير الجاري او عمه والجاري ولكن كان المراد به ما يعم الزوال
بالتدافع لم يكن فيه اشارة الى رد ما زعموه وان اراد به ما يقابل ما بالتدافع كان اشارة الى الرد قوله وهو في الاصل ما لم
يستقر منه في قرار سواء كان ذلك لجريه بنبعه من الارض شيئا فشيئا ام لا ولا عبرة بما يراد به في العرف الشرعي هذا المعنى وهو
الذي يعبر عنه المص في كتبه بالجاري لا عن مادة ولكن المعروف من معناه في عرف الاصحاب هو النابع من الارض مطلقا
كثر ام قل دام النبع ام لا جرى حقيقة ام لا واطلاقه على الغير على التغليب او الحقيقة العرفية ولو لم يكن قوله غير البئر
امكن ان يكون التعريف تم قبل قيد الاطلاق ويكون الاطلاق للحكم الذي في المتن اي يطهر الجاري بزوال التغير مطهر

طاهر

وان امكن على بعد ان يقال ان غير البئر ايضا استثناء من الحكم لا مدخل له في التعريف فكانه قال ان الجاري يطهر بزوال التغير
الا البئر الا ان فيه ادخال البئر في الجاري وهو غير معهود ثم التحقيق ان كلا من قيدي الاطلاق ومغايرة البئر داخل في تعريف
الجاري ثم ان قيد الاطلاق يشعر بان المخالفين الذين سيذكر قولهم يعتبرون القيد الذي يصير شرطا في الحكم في التعريف مع
انه ليس كذلك بل صرح بعضهم بخلافه فيجب ان يحمل على انه تعريف الجاري المحكوم عليه بهذا الحكم اي مرادهم بالجاري في هذه المسئلة هذا المعنى
وقوله على المشهور متعلق بالاطلاق ويحتمل التعلق بكل منه ومن غير البئر فان غير المشهور طهر ماء البئر ايضا بزوال التغير
لكونه جاريا فلا يخرجونه من الجاري اسما او حكما وان جعلنا كلا من القيدين قيد الحكم كان تعلقه بكل منهما اظهر كما لا يخفى
ثم اشار الى الخلاف المشهور في الاطلاق ولم يتعرض للخلاف في مغايرة البئر لما انه سيظهر فيما بعد فقال واعتبر المص في غيره
اي الجاري المحكوم عليه بانه يطهر بزوال التغير في حكمه هذا وفي انه لا ينجس بالملاقات دوام نبعه الذي يفهم من دوام النبع معنيان
الاول وهو الظاهر من اللفظ ان لا يكون من قبيل المياه التي تنقطع في الصيف مثلا وتجري في الشتاء بل يكون دائم الجريان غير
منقطع في زمان وفساد هذا المعنى كما قال الشيخ علي في غاية الظهور اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا وايضا لو اعتبر الدوام في جميع
الازمنة فمن المعلوم ان لا طريق الى العلم به ولو اعتبر بالمعنى المخالف لما ذكر مما يجري شتاء مثلا وينقطع صيفا فهو تحكم بلا بينة
وبالجملة فهو من الفساد بحيث لا يفتقر الى التنبيه عليه الثاني وهو الذي يجب ان يحمل عليه ان يكون دائم النبع
حين التغير بالنجاسة الى زمان زوالها ويحتمل ان يكون المراد به خلاف ما اذا كان حين التغير جاريا ثم وقف قبل الزوال لا
خلافا للعكس فانه لا وجه له لعدم طهره الا ان يقال ان طهره بملاقات الجاري الا لكونه جاريا فيصح الاشتراط بالنسبة الى الامرين
جميعا هذا في حكم المتغير ونقول في الحكم بعدم التنجس بالملاقات انه يعتبر ان يكون حين الملاقات جاريا لا ثم لا يتاثر وبالجملة فالمعتبر
فيما لم يتغير ان يكون جاريا حين ملاقات النجاسة له لا ثم لا يتاثر سواء دام بعدها ام لا وفيما تغير ان يكون جاريا حين زوال
التغير سواء كان قبله ام لا ولا يخفى ان التعبير عن مجموع هذين المعنيين بدوام النبع لا يخلو من بليغ حزازة ويمكن ان يجعل
هذا الاشتراط مخصوصا بالحكم الاخير اي الطهر بالزوال ويكون الاول مسكوتا عنه فلا يكون دوام النبع العبارة عن كونه حين
الزوال فيقل حزازته ثم انه بهذا القيد يخرج المترشح الذي يخرج من الارض شيئا فشيئا لانه لا يعلم انه حين الملاقات او حين
زوال التغير كان جاريا فهو بمنزلة ما لو تغير بالنجاسة ثم انصب فيه جار مرة بعد اخرى منصبا بالمرة بزوال التغير مرة وح
من رائه نعم اذا امكن العلم بان التغير قد زال بمرة واحدة من مرات الترشح امكن الحكم بالطهر ولكنه ان امكن ففي غاية الندرة
والاشتراط بالنسبة الى الغالب هذا وقال ابن فهد في الموجز فما كان جاريا نابعا لم ينجس بدون تغيره وان قل في احد وصفيه الوقتا
او طعما او ريحا الا كالحرارة والبرودة ولو تقديرا او وسطا ومع تخصيص المتغير وطهره بتدافعه حتى يزول تغيره ولا يعتبر الكرية مع
دوام النبع فاعتبر الدوام بشرط عدم الكرية ولا شك انه بالنسبة الى الطهر بالزوال لا معنى له فانه لا فرق بين الكر وغيره فانه يطهر
بالزوال اذا جرى حين الزوال ولا يطهر اذا لم يجر حينئذ اذ المفروض انه تغير كله او بعضه فلا بد من ان يحمل على انه شرط الحكم بعدم
التنجس الا بالتغير وح فهو اوفق بالمشهور بعد ان يراد به دوام النبع حصوله حين الملاقات ويدل على هذا الحمل كلامه في المحرر فانه
ذكر ذلك بعد الحكم بعدم التنجس بالملاقات فحسب وبما عرفت من الحق في معنى دوام النبع عرفت انه لا خلاف بين المص وغيره في ذلك
وجعله اي الجاري العلامة في جملة كتبه والمنتهى وغيره وجماعة منهم الشيخ الزين في ظاهر الحال حيث اطلق الانفعال بمجرد الملاقات
في القليل والمقداد في التنقيح ولكن حكي بعد ذلك عن المص القول بالاشتراط اذا لم يجر عن مادة وصرح بانه اذا جرى عنها فلا تحسنه
ومنهم صاحب معالم الشرع في حواشي الماتول المسند المقدار كغيره في انفعاله بالنجاسة بمجرد الملاقات مع قلته اي كونه دون الكر

ولم يعرف لهم في ذلك موافق ممن تقدمهم بل ادعى الشيخ انه مما تفرد به العلامة واما الشارح فمعه كلام في ذلك على موافقتهم وظهر ميله
اليه في الكتاب حيث قال ويعضده الدليل الخ فان كثيرا ما يدل على اعتبار الكرية في غير الجاري وغيره كالاخبار المطلقة اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء والواقعة في جواب السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء والمطلقة بتنجيس النجاسات الماء القليل فانه خرج عن عمومها
ما لم يتغير من الكثير وبقي الباقي الى ان يخرج بدليل والجواب اما عن القبيل الاول فبانه ليس فيه لفظ عام يدل بعمومه على المدعى اذ
دلالته بمفهوم الشرط ولا يتعين اذ الشرطية وتقديم الظرف لا يفيد الحصر في الاكثر اذ تحقق ان لا دلالة لما غيره والاهتمام هنا محتمل
على انها لو كانت شرطية منعنا المفهوم ايضا فانا انما نسلم فيما كما نعلم انه في بئر وغيرها ولو سلم الجميع فانما يدل بمفهومه على
انه اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ويكفي في ذلك ان ينجس الراكد منه فانه ينجس في الجملة كما في التحقق المفهوم فيكون الكلام
في قوة ان يقال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء مطلقا راكدا كان او جاريا بخلاف ما اذا لم يكن قدر كر فانه ينجس في الجملة و
هو اذا كان راكدا واما عن القبيل الثاني فبنحو ذلك فانه لا عموم فيه يدل على المدعى وانما الذي يمكن التمسك به تعبير
المفيد للحصر فانه بمنزلة التحديد وهو ايضا انما يقتضي ان يكون القليل مما ينجس في الجملة لا مطلقا فكانه قال ان الماء الذي
لا ينجسه شيء مطلقا جاريا كان او راكدا هو الكر واما الناقص فينجسه شيء في الجملة وهو اذا كان راكدا واما عن الثالث فبانه
انما يتم التمسك به لو كان هناك ما ينص على ان تلك النجاسات تنجس القليل بمجرد الملاقاة وليس منها ذلك ولست اعرف فيها
خبرا كذلك بل غايتها الحكم بالتنجيس ولا شبهة في انها كما تنجس الراكد تنجس الجاري ايضا كثيرا كان ام قليلا ولكن بشرط التغير
ولو سلم دلالة جميع تلك الاخبار بالمفهوم فهي معارضة بما سيذكره دالة على خلاف ما حكم به ثم غايته ما لم يلزم ان
يتساقطا فيبقى معنا اصالة الطهارة كما استدل على المشهور بوجوه منها العموم كما مر من قول الصادق ع في رواية حريز كلما غلب
الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب وكقوله فيما روى عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر
ومنها صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح
ويطيب طعمه لان له مادة فانه علل عدم تنجسه بوجود المادة وهو متحقق في الجاري ولا يمكن ان يحتمل ان لخصوصية البئر مدخلا
في ذلك بل من الظاهر انه اذا كان ماء البئر لا ينجس لوجود المادة فغيره من الجاري كذلك بطريق اولى وقد يرد بانه يحتمل ان
يكون التعليل للطهر بالنزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم بمعنى ان الماء يكون جاريا ولذهاب الريح وطيب الطعم بمعنى انه يذهب
الريح ويطيب الطعم بمجرد النزح لان له مادة كما يقال الزم غريمك حتى يوفيك حقك لانه يكره ملازمتك واما الايراد بان
الظاهر ان المادة انما يكون كرا وهو غير معلوم في كل جاري فغير منتظم ومنها ما ورد من نفي الباس عن البول في الماء الجاري
كصحيحة الفضيل عن الصادق ع قال لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وهذا الدليل في غاية الوهن
اذ لا دلالة لنفي الباس على عدم التنجس بشيء من الدلالات بل انما يدل على جوازه وعدم الاثم او الكراهة فيه كما كره في الراكد
وفي روض الجنان ولا يرد ان النجاسة بالبول نفسه يقتضي نفيها لان المراد بالباس في هذا ونظائره الحرام فان الباس لغة
هو العذاب وهو مسبب عن التحريم فاطلق اسمه على السبب فلا يصلح هنا غير ذلك من معانيه لغة انتهى وفيه نظر فان الباس
في اللغة هو الشدة والمكروه وان غلب استعماله في الشدة في الحرب والعذاب فاذا اريد به المعنى الحقيقي دخلت فيه
النجاسة بلا ارتياب والظاهر هو الحمل على الحقيقة الا ان فهم نفي النجاسة من مثل هذه العبارة بعيد عن متفاهم العرف
يدل على ذلك انه لا باس ان يقال لا باس ان ينجس الماء في الجملة فلا يصلح امثال ذلك للاستدلال واما معارضته بما
روي عن امير المؤمنين ع من قوله انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة فانما يتوجه اذا لم يستدل بعموم

الباس

الباس المنفي كما لا يخفى ومنها الاجماع فان الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر ادعيا الاجماع على ان الجاري لا ينجس بالملاقاة
واطلقا ويتبعهما العلامة في المنتهى وصرح ابن زهرة في الغنية بالاجماع على تساوي القليل منه والكثير فقال فكل ماء يستحق اطلاق
هذا الاسم عليه ولم تخالطه نجاسة فانه طاهر مطهر بلا خلاف فان خالطته وكان دون الكر او اكثر البئر من مياه الآبار او جاريا
كان او كثيرا فلم يتغير بها احد اوصافه من لون او طعم او رائحة فانه طاهر مطهر ايضا بلا خلاف الا في مقدار الكثير ومنها
اصالة الطهارة ومنها اصالة عدم التاثير وما في روض الجنان من ان الاصل عدم النجاسة الدال على الانفعال بما دون
الكر بالخبث انما يتم لو تم الدليل على انفعال ما دون الكر في الجاري وقد عرفت ما فيه ومنها انه قاهر للنجاسة غالب عليها لعدم
استقرارها ولا يخفى وهنه مع معارضته بماء البئر بل بالراكد القليل اذا لاقت النجاسة جهة منه فانه لا يخلو المراد بالقهر والغلبة
اما ما يحسب الظاهر في الحس ففي ماء البئر الراكد واما بحسب الشرع فهو اول النزاع فانه لا معنى لها شرعا الا عدم التنجس بالملاقاة
ومنها ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية وقد علق الحكم بعدم التنجس بالملاقاة على الجريان فافاد انه العلة لا
للكثرة وهو انما يتم لو كان هناك خبر ينص عليه ولم نقف عليه هذا والذين اشترطوا الكرية جعلوا القليل منه كغيره فيما
مر في عدم طهره اي الجاري على القليل منه كما لا يخفى اذا تغير بالنجاسة بزوال التغير مطلقا بل نبه عليه بقوله اولا فيكون اعلم
ان الاطلاق يحتمل ان يكون قيد الزوال اي لا يطهر بالزوال باي وجه كان بل انما يطهر بالزوال المقرون بملاقات الكر في
ما كان الضمير في طهره عائدا على مطلق الجاري فهذا الحصر انما ينبني على تعميم الكر من الداخل والخارج فالكثير منه يطهر بزو
ال التغير بملاقات الغير المتغير منه من الباقي او النابع او على ان المراد ان جميع افراد الجاري لا يطهر بمجرد الزوال بل
الذي يجري على الجميع هو الزوال المقرون بملاقات الكر ويحتمل ان يكون قيدا للطهر اي لا يطهر مطلقا بمجرد الزوال بل اذا
قارنه ملاقات الكر داخلا او خارجا ولو لم يكن قوله بل بما نبه عليه لجاز ان يقال في معناه انه لا يطهر مطلقا بمجرد الزوال
بل اذا كان كثيرا او يحتمل ان يتعلق بعدم الطهر اي انه مطلقا لا يطهر بمجرد الزوال بل مع ملاقات الكر داخلا او خارجا في
يحتمل بعيدا ان يجعل الضمير في طهره عائدا على القليل من الجاري فح فلا اشكال في الاطلاق لم المحتملات الاولان دون
الاخير اذ الاطلاق فيه كان بمعنى التعميم للكثير والقليل ثم ان الباء في قوله بما نبه عليه يحتمل السببية والمصاحبة فان
كان الاول كان المراد بما نبه عليه الزوال المقرون بملاقات الكر سواء اجتمعا او تقدم الزوال او سواء كان الزوال
بها او بغيرها وان كان الثاني كان المراد بما نبه عليه ملاقات الكر اي لا يطهر بزوال التغير مطلقا بل مقرونا بالملاقاة
وهذا المعنى محتمل على الاول ايضا فان الملاقات انما جزء العلة التامة للطهر وكذلك اذا كان الزوال لا بها او
سبب الزوال ايضا وعلى التقديرين يصح القول بان السبب انه لا بد منه قبل الاطلاق او ولا ان كان قبل الزوال
كما لا يخفى وبالجملة فالجاري القليل عندهم كالراكد القليل لا يطهر اذا تغير الا بمجموع الامرين زوال التغير وملاقاة
الكر ودليلهم واضح فان ما يحدث من الماء ينفعل لقلته كما تجدد فلا تطهره ثم انه ربما يتوهم من التحرير انه اشترط الكرية
على الكرية في كل ما حكم به على الجاري ولكن ينبغي الحمل على غير ذلك ليجيء خلافه عبارته لينا دفع الوهم قال ثم المطلق ان
كان جاريا لا ينجس الا بتغير لونه او طعمه او ريحه بالنجاسة لا بملاقاتها ولو تغير بعضه اختص الحكم والجرية مع تغيرها لها حكم
بانفرادها لا معها طاهرة ولو وقعت النجاسة في جانب النهر او قراره لم ينجس الجريات المارة عليها ولو كان في جانب النهر
ماء واقف متصل بالجاري لم ينجس بالملاقاة سواء قل ولو تغير بعض الواقف المتصل بالجاري اختص بالتنجيس دون
الآخر ويشترط في ذلك كله زيادة الجاري على الكر انتهى وينبغي ان يحمل على ان ذلك شرط في المجموع اي لا يصح جميع

ثلاث الاحكام الا انا اذا زاد على الكر فان الحكم بانه ان تغير بعضه اختص بالتنجيس وان الجرية اذا تغيرت انفردت بحكم انما
يصح اذا زاد على الكر كما لا يخفى قوله والمراد ان غير الجاري لا بد في طهره اذا تغير بالنجاسة مع زوال التغير من ملاقاة
كر طاهر اقول فيه اشارة الى ما هو المختار والمشهور عند المتأخرين من ان المياه النجسة اذا جمعت فتممت كرا لم يطهر بذلك وان
لم يكن متغيرة بالنجاسة وكذا اذا جمع طاهر ونجس بل هذه الاشارة متحققة في كلام المتن فانه اشترط ملاقاة الكر والمخالف
لا يشترطها بل يكتفي بما يتم به الجميع كرا ان كان قليلا وبالجملة فالمشهور عند المتأخرين ان الماء لو كان الكثير والقليل اذا
تنجس لم يكن حيلة في طهره سوى ملاقاة كر طاهر او جار كطاهر وقد خالف في ذلك جماعة فذهب المرتضى في الرسيات وابن
ادريس والبراج الى ان المياه القليلة النجسة اذا جمعت حتى صارت كرا طهرت واليه ذهب الشيخ يحيى بن سعيد وانت
تعلم انه اذا كان اجتماع المياه النجسة مطهرا فاجتماع طاهر ونجس بطريق اولى والمحقق سلار ان البلوغ كرا انما يطهره
على وجه يشمل ما اذا كانت الزيادة كلا نجس او طاهر وذهب ابن حمزة الى ان النجس والطاهر القليلين اذا جمعا صارا
كرا طهر قال والاولى تجتنبه وقال ولا يجوز استعمال ذلك مع وجود الماء المتيقن طهارته وجزم بعدم الطهر اذا
كان كل منهما نجسا وقال لحيل ذلك واذا بلغ كرا فصاعدا وتنجس امكن تطهيره باكثاره بالماء الطاهر الحاصل بحكم
الاستيلاء واذا لم يبلغ كرا وتنجس امكن ايضا تطهيره باكثاره بالماء الطاهر حتى يبلغ كرا فصاعدا ان لم يتغير احد اوصافه
وحتى تزول التغير ان استولت عليه ولا يخفى انه لا بد من ان يكون مراده بالعطف بقيد او زوال التغير في الاخير ما اذا لم يزل
ببلوغ الكر وقال الشيخ في ط في الماء الكثير والطريق الى تطهيره ان نطرح عليه من المياه الطاهرة المطلقة ما يرفع ذلك التغير
عنها وظاهره ذلك عدم اشتراط ان يكون ذلك المياه بقدر كر وقال في المياه القليلة الراكدة والطريق الى تطهير هذه المياه
ان يطرح عليها كر من ماء مطلق ولا يتغير مع ذلك احد اوصافه فانه يحكم بطهارتها وتمسكوا بالمياه الطاهرة المطلقة لم يرفع
عنها حكم النجاسة بل يتنجس الكل وفي اصحابنا من قال اذا تممت بطاهر كرا زال عنها حكم النجاسة وهو قوي لقولهم اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل نجاسة ولا شك انه يتنجس الكل وان كان مقدار الكر في موضعين ونجسا ثم جمع بينهما لم يزل عنه حكم النجاسة لانه
لا دليل عليه وفي اصحابنا من قال يزول لعموم الخبر وهو قوي على ما قلناه انتهى فقد جوز اولا ثم بالنجس لم يطهر ثم
قوى الطهارة اذا كان مقدار الكر في موضعين ونجسا مع انه لا فرق بينهما فلا بد من حمل النجاسة في الاول على النجس العين
كالبول والخمر الا الماء المتنجس وبالجملة فالشيخ قد قوى الطهارة باتمامه كرا بماء طاهر او نجس وظاهره القول بطهارة الكر
بما يزيل التغير وان لم يكن كرا وقد صرح في الخلاف بخلاف جميع ذلك وفي اشارة السبق الى معرفة الحق في الماء القليل المتنجس
ويطهر بزيادة اذا لم يكن احد اوصافه متغيرة بما يعني بالنجاسة الى ان يبلغ الكر او يزيد عليه وظاهره انه يفرق بين
ما اذا تغير بالنجاسة وما اذا لم يتغير فيحكم بالطهارة ببلوغ الكر في الثاني دون الاول ويحتمل ان يكون اراد بالتغير التغير الباقي
مع الزيادة فلا يكون قولا رابعا ولعله اوجه وقال فخر الاسلام في شرح الارشاد وان كان اقل من كر نجس بجميع ما يلاقيه
من النجاسة وان لم يتغير وصفه خلافا لابن ابي عقيل فانه ذهب الى ان الماء سواء كان كثيرا او قليلا لا ينجس الا بالتغير و
يتفرع على ذلك انه لو تغير بعض اقل من الكر ثم زال التغير من قبل نفسه طهر عند ابن ابي عقيل ومن وافقه ولم يطهر
عند القائلين بالتنجيس القليل بالملاقاة ولو تغير بعض الكر ولم يبلغ غير المتغير كرا ثم زال التغير فعند القائلين
بتنجيس القليل بالملاقاة يطهر هنا وفي قوله بين هذه الصورة الاولى فان في الصورة الاولى اذا زال التغير عدم عند والصورة ٣
القائلين بالتنجيس واما في الكر فلم ينجس بالملاقاة بل بالتغير وقد عدمت علة التنجيس وعدم العلة يستلزم عدم المعلول

فقد ظهر

فقد ظهر من قولهم ان كل ماء ينجس بالملاقاة خاصة لا يطهر الا بملاقاة الكر انتهى كلامه وهو غريب لم ار مثله لغيره وقال المفيد في
غيره واذا غلبت النجاسة على الماء فغيرت لونه او طعمه او رائحته وجب تطهيره بنزحه ان كان راكدا وبدفعه ان كان جاريا حتى يعود الى
حاله في الطهارة ويزول عنه التغير فلا بد من ان يحمل الراكد على ماء البئر ثم قال وان ماتت شاة في بئر او غدير ينقص ماؤه عن مقدار
الكر ولم يتغير بذلك الماء فلينزح منه سبعون دلوا وقد طهر بعد ذلك فلا بد هنا قال الشيخ من انه اراد بالغدير هنا ما له مادة
بالنبع من الارض وما هذا سبيله فحكمه حكم الابار والرجوع الى ذكر ادلة الفرق الثلاثة فنقول استدل ابن ادريس ومن وافقه
بوجوه منها ان الكرية مانعة من التأثر بالنجاسة فلا فرق بين وقوعها فيه قبل الكرية او بعده لتحقق المانع على التقديرين
والجواب عنه ان منع الكرية من التاثر انما يتحقق اذا لم يتحقق التاثر قبلها والمفروض هنا انه قد حصل التاثر فالحكم بمنعها منه حكم
بازالتها اياه وهو غير مقبول بلا دليل وهل هو الا مثل ان يقال ان الحدث مانع من الصلوة فاذا وقع بعد ايقاعها يجب اعادتها
لتحقق المانع والقياس غير مسموع خصوصا مع الفارق وايضا من المقرر عند العقلاء ان المقهور لا يعود قاهرا الا بسبب وهذا لما
باجمعه كان مقهورا للنجاسة حين التفرق فعند الاجتماع لا يصير قاهرا الا بسبب خارج هذا اذا اجتمعت مياه كل منها نجس
اما اذا كان بعضها طاهرا فمثل ذلك يجري فيه ايضا فان النجاسة اذا وقعت بعد الكرية لم تؤثر في شيء منه والا فقد تاثر بعضه
بها فلا يقوى المجموع منه ومن غيره المتمم له كرا على استهلاك النجاسة ودفعها وايضا يفرق في الحالتين بالنص وعدمه فانه ورد اذا
بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فدل على عدم تاثير النجاسة بعد الكرية وليس على مثله قبلها نص وليس لهم ان يقولوا ان النص شامل للحالتين
لان من الظاهر ان الظاهر من هذا الكلام انه اذا لم ينجسه شيء يقع فيه بعد ذلك واما المناسب للشق الاخر فان يقال اذا بلغ
كرا طهر او زال عنه التنجس ونحو ذلك ومنها انا نحكم بطهارة الكر اذا وجدنا فيه نجاسة لا يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية او بعدها
ولولا التساوي الى البعد لما ساغ لنا ذكر الحكم لان كلا من الكرية ووقوع النجاسة حادث يحتمل تاخره عن الاخر على السواء والجواب
انا انما نحكم بطهارته لان الاصل الطهارة وقد ورد ان كل ماء طاهر ما لم يعلم انه قذر وان اليقين لا يزول الا باليقين مثله ولم نعلم
هنا بنجاسته لتساوي احتمالي الوقوع قبل الكرية وبعدها فالحكم بالطهارة لكونها متيقنة مع الشك في النجاسة ومنها قوله عليه السلام ما
اجمع عليه المؤالف والمخالف اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا قال ابن ادريس فالالف واللام عند اكثر الفقهاء واهل اللسان للجنس
المستغرق فالمخصص مخطئ بدعا لم الوارد من الشارع يحتاج الى دليل ولا خلاف بين المخالف والمؤالف من اصحابنا في تقسيمهم
وتقسيمهم في كتبهم الماء فانهم يقولون الماء على ضربين طاهر ونجس فقد حصل الاتفاق من الفريقين على تسمية الماء النجس
بالماء ووصفه بالنجس لا يخرجه من اطلاق الاسم الماء حتى يصير في حكم ماء الورد وماء الباقلى لانه لا شربه حلف انه لا شرب ماء
الخبث للغير بلا خلاف فلو لم يطلق اسم الماء لم يحنث الى ان انتهى ومعنى لم يحمل خبثا انه لا يظهر فيه من قولهم فلان لم يحمل غضبه اي يظهره
او انه يدفعه من نفسه من قولهم فلان لا يحمل الضيم اي يدفعه والخبث ايضا للنكارة ووقوعه في سياق النفي يفيد العموم فكان
لفظ الحديث في قوة ان يقال ان كل ماء فهو اذا بلغ كرا وقع عنه اي شيء كان او لم يظهر فيه شيء من الخبث فقد عم الماء الطاهر
والنجس والخبث السابق واللاحق والجواب عنه منع صحة الخبر فانا لم نره في كتب الاصحاب واحاديث الائمة مسندا او مرسلا وكان
السيد المرتضى في الانتصار على الناصريات صرح فيهما بانه من طريق العامة والشيخ في ط مرسلا وكان ما اورده فيه بعدهما كابن زهرة
وصرح بانه من طريق العامة ولم نعرفه الا من المخالفين الا ابن حي من الزيدية وهو منقطع المذهب وقد رأينا الزمخشري
في الفائق وابن اثير في نهاية رويا عن ابن سيرين انه قال اذا بلغ الماء كرا لم يحمل نجسا وفي رواية اخرى اذا كان الماء قدر كر لم
يحمل القذر ولم يرويا ولا غيرهما من رأينا كلامه من المحدثين في غريب الحديث شيئا عن النبي ص او احد من الائمة وانما رووه عن

التبحر اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو كما يحتمل المعنى الذي عرفتم يحتمل ان يكون المراد انه لا يكفي في عدم التأثر بالنجاسة
بلوغه قلتين بل اذا بلغهما لم يحمل النجاسة اي تنجس بها قال المحقق وما رأيت اعجب ممن يدعي اجماع المخالف والموالف فيما لا يوجد الا
نادرا فاذا الرواية ساقطة في روايات اصحابنا فرواه الائمة ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهذا صريح في ان بلوغ الماء
كرا هو المانع لتأثره بالنجاسة ولا يلزم من كونه لا ينجسه شيء بعد البلوغ رفع ما كان ثابتا فيه ومنجسا قبله قال الشيخ قال المقوقهم
ونحن فقد طالعنا كتب الاخبار المنسوبة اليهم فلم نر هذا اللفظ وانما رأينا ما ذكرناه وهو قولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء ولعل غلط من غلط في هذه المسألة لتوهمه ان معنى اللفظين واحد انتهى وفي المختلف بعد تسليم صحته ان لفظه
المانع اصلا فيها انما ينصرف غالبا الى الطاهر ويرد ايضا منع كون الالف واللام في اسم الجنس مفيدة للاستغراق ومعانيه الا
طلاق ولا يكفي عموم الخبث لاثبات المدعى الذي هو انه اذا كانت جميع الاجزاء المتفرقة نجسة طهرت ايضا بالاجماع اذ يجوز
ان يكون هذا المطلق انما يتحقق في ضمن فرد واحد هو ان يجتمع الكر من نجس وطاهر فيكون هو الذي لا يحمل خبثا لاحقا و
لا سابقا ومنها العمومات كقولهم ع الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم
به وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فان من وجد الماء المتنازع فيه يصدق عليه انه واجد ماء فلا يجوز له ان يتيمم وقوله تعالى ولا جنبا الا
عابري سبيل حتى تغتسلوا فانه جاز الدخول في الصلوة بعد الاغتسال ومن اغتسل بالماء المتنازع فيه يصدق عليه انه اغتسل
وقولهم اذا وجدت الماء فامسه جلدك وقوله ص اما انا فاحثو على راسي ثلث حثيات من ماء فاذا قد طهرت وما يكون
بمعناه العموم ولم يخص ما عدا ماء ليس هذه كلها عام خرج منها ما خرج بالدليل فيبقى الباقي قال ابن ادريس بعد الاستدلال بها و
ايضا حسن الاستفهام عند المحققين لاصول الفقه يدل على اشتراك الالفاظ بغير خلاف فيما بينهم والمخالف في ذلك قال عندي
ما يجوز ان يستفهم من قوله اغتسل ام طاهر وليس كذلك اذا قال عندي ماء للطهارة في انه لا يحسن استفهامه لان القرينة اخلصته
من الاشتراك وهي قوله للطهارة وعلى هذا آية التيمم في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا المراد به الطاهر لاجل القرينة وهي ذكر ا
لطهارة في سياق الآية والجواب ان من الظاهر المتفق عليه بيننا وبينكم ان جميع ما ذكر من الآيات والاخبار مخصوص بالماء
الطاهر فالمتنازع فيه انما يدخل تحتها ان كان طاهرا وهو اول النزاع ثم ما ذكر من ان الاغتسال يصدق على من اغتسل بهذا
الماء محل المنع فانه ان اراد الاغتسال اللغوي فهو صادق على من اغتسل بالمتيقن النجاسة بلا خلاف وان اراد المعتبر شرعا كما
هو الحق فحصول الاضافة والآيات عليه فلا شبهة في فساده على انه لا لفظ عموم في شيء مما ذكر كما لا يخفى وما ادعى من عموم النكرة
في سياق الاثبات ظاهر الفساد ونعم ما قال المحقق وهل يتحقق حصول العموم بقول النبي ص احثوا على راسي ثلث حثيات ما يجمع من
غسالة البول والدم ومن هذا الكلام ثم ما حكيناه من عبارة ابن ادريس لا يبعد في انها حجة عليه وهو زعم لانها حجة له فانه
يفيد ان الماء الذي في آية التيمم انما المراد به الماء الطاهر ولا شك انه لما يفيد طهارة الماء المتنازع فيه فلا دخول له في مفهوم الآية
الا اذا ثبت بدليل آخر انه طاهر فلا وجه حينئذ للاستدلال بتلك الآية عليه ومنها الاجماع نقله ابن ادريس عن اصحابنا قال كل
من عرف اسمه ونسبه وقوله واذا تعين المخالف في المسألة لم يعتد بخلافه والجواب المنع منه كيف ولم يذهب اليه على ما وقفنا
عليه الا ابن حمزة وسلار ونحو ذلك دعوى مثل هذا اجماعا غلط انما ابن ادريس يدعي الماء يعلم دخول الامام فيهم فكيف يدعي مثل هذا العدد وما
قد يقال من ان الاجماع المنقول بخبر الواحد محكوم بكونه حجة عند جماعة من المحققين انما هو من لم يعهد منه دعوى الاجماع جزافا
وابن ادريس ممن عهد منه ذلك مرارا فلا يعول على ما نقله من الاجماع وغاية ما يوجبه كلامه ان يريد به الشهرة بين الاصحاب في
لبن بحجية غسل نفيه ينبغي ان يحمل هذه الادلة ان يكون القائل الطهارة تمام الكر او التغير فالماء ولا بالاتمام بحسب العين من البول ونحوه

اذا استهلك

او استهلك بالماء فانه يصدق على المجموع انه ماء بلغ كرا وحينئذ فالفرق الذي استفيد من كلام المبسوط لا
يكون له وجه واما الفارقون بين الاتمام بطاهر وبنجس فلعلهم تمسكوا في ذلك بان من البعيد جدا ان
يطهر النجس نجسا بل لا بد من ان يكون هناك ما لم يقهر بالنجاسة هو المؤثر في التطهير ويرد عليهم
ان المطهر انما هو الاجتماع ببلوغ الكر لا احد جزئي الماء ولو كان كذلك لزم ان يكون رطل من الماء طاهر
فاقد الكر الا رطلا من الماء النجس مطهرا له مع ان العكس اولى ومع انا ان فرضنا انه نقص رطل بل جزء من عدة
اجزاء من رطل من الماء النجس لا في كرا الا رطلا من الماء الطاهر فهو وجنبه فكيف يكون رطل من الطاهر
تام الكر الا رطلا من النجس وهل هذا الا ما تستحيله العقول ويحتمل ان يكونوا قد توهموا ان الكر
من الماء الطاهر اذا لاقته نجاسة غير مستهلكة ولا مغيرة له فلا شك انها بلا في جزء منه وان ذلك
الجزء لم ينجس بها الا انه يطهر بملاقاة الباقي ولا فرق بين المنفصل والمتصل فالطاهر والنجس ا
لمنفصلان اذا اتصلا كان الامر كذلك بخلاف ما اذا تنجس الكر ما بحبه كما عرفت اذا تغير او ا
ستهلك فانه لا يطهر فكذا المتفرق من المياه التي كل منها نجس وفساد هذا الوهم ايضا ظاهر بل الكر
الطاهر لا ينجس شيء منه لا يتسلط نجاسة غير مغيرة واما دليل المختار فوجوه منها انه ما
محكوم عليه شرعا بالنجاسة فلا يطهر الا بدليل شرعي وليس ومنها الاستصحاب فانه
كان قبل الاجتماع نجسا فكذا بعده الا ان يثبت ان الاجتماع سبب لزوال النجاسة او لما
يزيلها ولم يثبت ومنها ان اليقين لا يزول الا بيقين مثله والنجاسة قد حصل اليقين
بها ولم يحصل يقين الطهارة ومنها النهي عن استعمال غسالة الحمام مع انها بالغة كرا او
او ازيد ومنها انه يلزم ان يكون النجس العين كالبول مطهرا لما مرت اليه الاشارة فانه اذا
كان متمما للكر مستهلكا بالماء لزم الطهارة بعين ما ذكروه من الادلة ومما لا يقبله عاقل و
كذا يلزم بعين ذلك ان يكون الماء المضاف الطاهر او النجس مطهرا للمطلق فقد ثبت ان ا
الماء الراكد اذا تغير قليلا كان او كثيرا فلا بد في طهره من امرين زوال التغير وان يلاقي كرا من الماء
طاهرا كان ذلك بعد زوال التغير او معه كان زوال التغير به او بغيره ويشمل ذلك ما يكفي
لازالة تغيره كر واحد وما لا يكفي فيه الا ازيد من كر وبالجملة فلا بد من ان لا يبقى التغير مع ملاقاة الكر
المطهر او بعده اذ لو بقي لحق الكل وان كان اطلاق العبارة في المتن قد يتناول ما ليس بمراد وهو طهره
مع تحقيق الامرين زوال العين وملاقاة الكر كيف اتفق سواء بقي التغير مع الملاقاة او بعدها او زال
معها او قبلها وانما اتى بلفظة قد المشعرة بامكان عدم التناول لانه لما وصف الملاقاة شرطا للفظ
ان الدلالة على الاستقبال امكن ان يقال بافادته كون الملاقاة بعد زوال التغير الا انه يفهم منه
وضح عدم الطهر ان تقارن زوال التغير وملاقاة الكر فينبغي ان يجوز ما عما يعم زمان الحال ويؤيد ذلك
ان هذه العبارة تصلح لشمولها على تقدير مقارنة الملاقاة وتاخرها واما على تقدير التقدم فحق العبارة
ان يقال ان كان لاقى كرا كما لا يخفى وكذا الجاري القليل لا بد في طهره مع زوال التغير من ملاقاته كرا جاريا

على القول الآخر بفتح الخاء او كسرها اى القول باشتراط الكرية فيه وكذا على قول المص بدوام
مبدأ النبع ان لم يكن دائم النبع ان اراد به ما يتحقق به الخلاف بينه وبين غيره واما على الحق في تفسير كلامه
في ان علم النبع ليس جاريا والشارح ان فهم من كلام المعنى فمراده بالقول الآخر ما ذكرنا والا وجب ان
يكون مراده به خلاف المشهور الشامل لقولي الم والعلامة منه ولو تغير بعض الماء بالنجاسة و
وكان الباقي كرا فصاعدا طهر المتغير بعد زواله اى التغير ايضا اما قيد لطهر اى طهر ايضا اى كما يطهر
الجاري بمجرد زوال التغير طهر هذه المتغير ايضا بذلك او قيد لزواله اى كما يطهر
الزوال المقرون معها الكر يطهر بمجرد زواله التغير طهر هذا المتغير ايضا بذلك او قيد لزواله اى كما
يطهر بملاقاته الكر اى بالزوال المقرون معها الكر يطهر بمجرد زواله وعلى كل فالمراد بالزوال المجرد
عن المقرون منه بملاقاة كر من خارج وقوله كالجاري تفسير لقوله ايضا ان كان قيدا للطهر و
ابتداء تشبيه بالجاري في الطهر بمجرد الزوال ان كان ايضا قيدا لزواله ويحتمل على التقديرين
ان يكون تشبيها له به في طريق الطهر بالزوال اى طهر بالزوال طهرا كطهر الجاري وهو اعم
من ان يكون بنفسه او بعلاج او باتصال ماء آخر ح فيخرج ان لا يكون المراد بالزوال المجرد
عن ملاقاة الكر بل الاعم من ذلك والمقرون بها الا ان الاول اوضح فاخر ايضا هذه التشبيه كالاول
واما القيد بقوله عنده اى عند المص فلانه عند غيره ممن يشترط الكرية لا فرق بين الجاري وغيره حتى يشبه
هذا الفرد من الواقف به وهذا الكلام من الشارح اعتراض على المص فان المفهوم من كلامه حصر الذي
يطهر بالزوال في الجاري ثم اجاب عنه بقوله ويمكن دخوله في قوله فطهر بذي كر اى بكيال يقال
عن الطهر ايضا بالزوال المقرون بملاقاة الكر فهو داخل في القسم الثاني لصدق ملاقاته اى المتغير
للباقي الذي هو كر والكر اعم من الداخل والخارج مع انه ايضا خارج بالنسبة الى المتغير وبقوله
لا في كر احيثما تمضي على الملاقاة ولم يقل امتزج بكر او لا في كر اذ وقعه على انه لا يشترط في طهره به اى
بالكر او بملاقاته وقوعه او الكر عليه دفعة كما هو المشهور بين المتاخرين ومنهم المص في الدروس وغيره
في الذكرى طهر الجاري بالتدافع والكثير متوجه عن بقي كر فصاعدا عليه حتى يزول الا ان الكر عليه متصل
فكذا حتى يزول تغيره ثم قال وطهر القليل بمطهر الكثير ممازجا فالاتصال الذي اعتبره اما ان يريد به
الممازجة او الدفعة فان كان الاول لغا قوله ممازجا في الاخير وان كان الثاني لزم ان يكون اعتبر
الممازجة في القليل دون الكثير ولا وجه له والذي يمكن ان يوجه به كلامه ان يحمل على الممازجة
او المجموع منها ومن الدفعة او الدفعة ويكون قد اكتفى عن الممازجة بزوال التغير
فانه لا يحصل في الاكثر بدونها ويكون الممازجة احترازيا بها ما علم ويكون المراد بمطهر الكثير
الماء الكثير مطلقا او دفعة مع قطع النظر عن الممازجة وعدمها والاخير اوجه فائدة نظرة عليه
وجه التصريح بالممازجة ظهورا ابينا فان الممازجة التي قد فهمت من المتقدم انما اثبت
ما يوثر في زوال التغير لما لم يكن سبب النجاسة في القليل هو التغير لم يكن المعتبر من الممازجة
فيه ذلك وحكم الفاضل في جميع كتبه باعتبارها لكنها المحقق في الشرايع ولم ار فاكتفى كلام احد من

الدفعة

للانقطاع

لا الانقطاع لا شادة بل الظاهر من الاكثر عدم الاعتبار وبما يحل الدفعة في كلامهم على الاتصال المقابل للانقطاع
في البين بان يلقى عليه دفعة كر في ساعة ونصف آخر في اخرى فان ذلك مما ينبغي القطع باعتباره وربما
حمل كلام الذكرى لاشارته اليه ويؤيده ان القائلين بها من الفاضلين ونحوهما لم يصرحوا الاستدلال
على اعتباره وان الفاضل اكتفى في جملة من كتبه بمجرد الاتصال في نحو حوض يتصل فكان المجموع
منها كرا في عدم الانفصال وباتصال النجس بكر طاهر في الطهر وقد حقق هنا بعض افاضل المتاخرين فقال لا
اما ان يعتبر في عدم انفعال مقدار الكر استواء سطحه او لا وعلى الثاني اما ان يشترط في التطهير حصول
الامتزاج او لا وعلى تقدير عدم الاشتراط اما ان يكون حصول النجاسة عن مجرد الملاقاة او مع التغير فهنا
صور الاولى ان يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطح والتحقيق اشتراط الدفعة في الالقاء لان
وقوعه تدريجا يقتضي خروجه عن المساواة فينفعل الاجزاء التي يصيبها الماء النجس وينقص الطاهر عن الكر
فلا يصلح لافادة الطهارة ولا فرق في ذلك بين المتغير وغيره لاشتراك الكل في التاثير في القليل وا
لمفروض صيرورة الاجزاء بعدم المساواة في معنى القليل الثانية ان يهمل اعتبار المساواة ولكن يشترط
الامتزاج والوجه عدم اعتبار الدفعة ح بل ما يحصل به ممازجة الطاهر بالنجس واستهلاكه حتى لو فرض
حصول ذلك قبل اتمام القاء الكل يحتمع الى الباقي ولا فرق في هذا ايضا بين المتغير وغيره لكن يعتبر في
المتغير الممازجة زوال تغيره فيجب ان يلقى عليه من مقدار الكر ما يحصل به الامران ولو قدر تقية التغير
بحيث يلزم منه تغير شيء من اجزاء الكر حال وقوعها عليه وجب اعادة ما يؤمن معه ذلك لما تلبثه
الاجزاء او بالقاء الجميع دفعة الثالثة ان لا يشترط الممازجة ولا تعتبر المساواة ويكون نجاسة الماء
بمجرد الملاقاة والتحقيق الاكتفاء بمجرد الاتصال فاذا احصل باقل مسماه كفى ولم يحتج الى الزيادة منه
الرابعة القصور مثلها الا ان الماء متغير والتحقيق اندفاع التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج مع
فرض تاثير التغير في بعض الاجزاء بتعين الدفعة او ما جرى مجراها كما ذكرنا انتهى ثم فرع عليه ان حمل
الدفعة على معنى الاتصال الذي عرفته لا يصلح في كلام من نص على اعتبار استواء السطح كالعلامة
حيث قال في التذكرة لو وصل بين الغديرين بساقية لحقوا ان اعتدل الماء والا في حق السافل فلو
نقص الاعلى عن كر انفعل بالملاقاة وبالجملة فظاهرهم هنا وفي البيان انه لا يشترط الدفعة بل يكفي ملاقاته
اى الماء النجس له اى الكر مطلقا لصيرورتهما بالملاقاة ماء واحدا كما ينص عليه كلام الذريعة من
فانه قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقته النجاسة لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها ان كان جميعه
كرا فصاعدا ومن يشترط فالاولون الا مع التغير وذلك لان الاصحاب بين من لا يشترط استواء السطح
في عدم تنجس الماء البالغ كرا فصاعدا ومن يشترط فالاولون لا اشكال في انهم يرون الاتحاد مع اختلاف
السطوح والآخرون صرحوا بان العالي ان كان كرا فصاعدا لم ينجس السافل بملاقاة النجاسة ومثله
الا انهم يرون الاتحاد بالنسبة الى السافل كما صرح به الكلام المحكي عن التذكرة اتفاقا الكل متفقون
على ان السافل متحد بالعالي ولا فرق بين ان يكون الاتصال بينهما واقعا قبل النجاسة او بعدها
وبين ان يكون السافل من ماء العالي ومن غيره واذا ثبت الاتحاد كان المجموع بمنزلة ماء زايد

علم

على الكر تغيرا لزايد منه فنظيره بمخالطة الكر خصوصا اذا كان قد زال التغير قبيل الالقاء وبهذا ظهر فساد ما حكيناه عن ذلك المحقق من انه يلزم من اعتبار الدفعة هنا القول باشتراط استواء السطوح فانه قد اعترف نفسه بان القائلين بالاستواء صرحوا باستواء علو الكثير مع السافل في الحكم بعدم تنجيس السافل بالملاقاة ولكن لم يتفطن الى ان ذلك لا يتصور الا مع القول باتحاد العالي والسافل والا فالوجه حينئذ انفراد السافل على الطهارة مع قلته بل يلزم ان يتنجس هو وكل ما يتحد به من العالي ومنه علم ايضا انه لا ينبغي ان يشترط كون العالي وحده كرا فصاعدا بل يكفي كون المجموع منه ومن السافل كرا كما هو ظاهر اطلاق الفاضلين في غير التذكرة فلو فرض الغديران الطاهران اذا وصل احدهما بباقيه مخالطا للماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل واحد منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا وفي التحرير لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبرت الكرية فيهما مع الساقية جميعا وفي التذكرة والمنتهى مثل ذلك بعينه واعتبار كرية العالي هو الذي ادعى ذلك المحقق ما اوهم فانه على هذا لا يتقوى مقدار الكر بالماء الباقي ان امر ان يقولوا بانفعال عدم انفعال السافل هنا استيلاء الكثير عليه لا للاتحاد كما سيأتي مقصده واستيلاء الكثير انما يتحقق اذا كان العالي كثيرا وهنا انفصل من الكر شيء فزال خرج العالي عن الكرية فلا استيلاء نعم نقول انما الذين اكتفوا باجتماع الكر من مجموع العالي والسافل فلا يمكنهم ان يقولوا ذلك اما اشتراطهم لكثرة العالي فنقول انا سنذكر ان حقيقة لا يتحقق للكثير فانهم اذا اعترفوا بان هذا السطح النازل من الماء اختلف سطحه مع سطح العالي خرج عن الاتحاد معه فالذي يستولي على السافل انما هو هذا الماء النازل وهو غير العالي ولا يلزم من استيلاء احد الماءين المتغايرين استيلاء الاخر عليه فلا بد ان يكون الاستيلاء المعتبر هنا هو جريان الكثير من علو ولو بالتدريج وهو حاصل في المتنازع ولا وجه لاشتراط كون العالي وحده كرا ولان الدفعة لا يتحقق لها معنى اي لا يثبت هنا معنى لعدم امكان احد معنيه وعدم الدليل على اشتراط فان المراد بها الا يخلو اما الحقيقية او العرفية وشيء منهما لا يتعذر الحقيقية عادة وعدم الدليل على اشتراط العرفية ومن الذي يقتضي منه العجب دعاء الشيخ على النص مع ان الظاهر من الاصحاب انه لا نص على خصوص طريق التطهير الماء اصلا كما لا يخفى على من تتبع بالغاية ما يتصور له دليل عقلي هو الذي حكيناه عن بعض المحققين او ما ذكره احيانا وقد عرفت اندفاعهما وكذا شبه بقوله لا بكر احيثما نقل امر ج بكر على انه لا يعتبر ممازجة له بل يكفي مطلق الملاقاة اذا كان التغير قد زال قبلها او كان باقيا لكن لم يتغير شيء من الكر الطارئ حتى زال التغير بنفسه او بعلاج وفاقا للفاضل في المنتهى والنهاية وفي التحرير ففي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبرت الكرية فيهما مع الساقية جميعا اما لو كان احدهما اقل من الكر ولاقته نجاسة فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة لانه ممتاز عن الطاهر مع انه لو مازجه وقهره لنجسه وعندي فيه نظر فان الاتفاق واقع على ان تطهير ما نقص عن الكر بالقاء الكر عليه ولا شك ان المداخلة ممتنعة

فالبعض

صار الماء م

يستوفي م

ح اشتراط م

الاخر م

51

فالبعض اذن الاتصال الموجود هنا وفي النهاية ويشابهها ولو كان احدهما اقل من كر ولاقته نجاسة فوصل بغدير بالغ كرا قيل لا يطهر لامتيازه عن الطاهر والوجه الطهارة وفي التحرير لما لو كان احدهما اقل من كر فوقعت فيه نجاسة ثم وصل بغدير بالغ كرا فالاولى زوال النجاسة واما قوله في المنتهى الحوض الصغير من الحمام اذا نجس لم يطهر باجراء المادة اليه ما لم تغلب عليه بحيث تستوي عليه لان الصادق بحكم مابه ثم اتصاله جاري ولو نجس الجاري لم يطهر الا باستيلاء الكثير عليه بحيث يزيل انفعاله وفي النهاية والتحرير مثل ذلك فلا ينافي ذلك اذ لا يفهم منه الا انه يشترط الاستيلاء الذي للانفعال والتبادر منه ان لا يكون اسفل الماء اعلى او مساويا واما الممازجة فلا يفهم منه الا اذا كان المتنجس متغيرا لونه يتحقق الاستيلاء الرافع للانفعال الا بالممازجة وهو مما يختلف فيه وخلافه في التذكرة والمحقق في المعتبر فقد نصا على اعتبار الممازجة واما من قبلهما فلم ار منهم كلاما ناصا على شيء من الطرفين الا ان اطلاق كلامهم يدل على عدم الاعتبار كاطلاق كلام المتن والمختار هو الاول لان الممازجة هنا لا يخلو اما الحقيقية اي ممازجة جميع الاجزاء لجميع الاجزاء والعرفية او ممازجة ما دام لم يقل بها في العرف ممازجة بالاسر والكل باطل اما الاول فلان ممازجة جميع اجزاء لا يتحقق وان اتفق لم يمكن العلم به فلا يصلح تعليق الحكم الشرعي به واما الثاني فلان اعتبار ممازجة بعضها دون بعض تحكم ولعل هذا مراد من قال ان الممازجة لا معنى محصلا لها وربما اراد الثاني ودفع التحكم بانه انما يلزم لو لم يكن فارق فالفارق هنا الاجماع ودفع الحرج المنفي في الدين فان الحكم بالطهارة بعدهما ثابت للدلالة الشرعية وهي قائمة على ان تلك الاجزاء الغير الممتزجة مما وقع فيه الامتزاج العرفي يطهر بحكم الاجماع المذكور به التسلسل ودفع الحرج ان لم نقل بطهرها فلا يلزم تعدي الحكم الى سائر الاجزاء حتى يحكم بطهارتها بمجرد الاتصال ويمكن اختيار الشق الاول ومنع عدم الامكان فانه انما يتم على راي الحكيم القائل بقبول الجسم للانقسام لا الى نهاية واما على قول جمهور المتكلمين من الاصحاب وغيرهم من الكيب من اجزاء لا يتجزى فلا وجه لعدم امكان الممازجة فانه لا يعني بها المداخلة بل ملاقاة كل جزء من احد الماءين لكل من الاخر بل ملاقاة كل جزء من النجس لكل جزء من الطاهر واما عدم امكان العلم بذلك فعلى تقدير تسليم يمكن تحصيل العلم او الاكتفاء بالظن الغالب الا لزم الحرج العظيم كما يعتبر الظن في كثير الابواب وتحصيل الظن هنا ممكن بلا شبهة لا سيما اذا الماء جوهر سيال لطيف سريع الى الامتزاج لا يقال على هذا فلا بد من ان يكون الماء الطاهر اما مساويا للنجس او كثر منه ليتحقق ملاقاة كل جزء من النجس لجزء من الطاهر ولم يشترط احد ذلك لانا نقول انما يلزم لو لم يكن ملاقاة جزء من الطاهر عدة اجزاء من النجس وهو ممكن اما دفعة بان يطيف بعدة اجزاء من النجس ان اكتفي بذلك واما على التبادل لان اشترطنا ان لا يكون المطهر اقل من النجس دليل اخر هو ان الاجزاء الملاقية لاجزاء الطاهر يطهر بالملاقاة وان قلت فتطهر هي الملاقية من سائر الاجزاء المتصلة بها والكثير الطاهر اذا لاقى قليل الطاهر ويطهر عليه اذا كان طاهرا غير عليه انه موقوف على وجود دليل يقرر عليه ولو بالعموم على ان الماء مطهر لنفسه بقول مطلق ولا اراه موجودا واما الاية فيحتمل ان يكون المراد المطهر لغيره فانما يقتضي ثبوت ذلك في الجملة اذ لا عموم فيها فلا يتم الاستدلال على عدم الفصل وذلك لا شك في موضع النزاع نعم لو قلنا بعموم النص والاجماع على ان وقوع النجاسة في الكثير او وقوعه عليها لا يمنع من استعمال ما لم يتغير او الكثير ما لم يتغير وكذا جميع اجزائه اذا لم تتميز النجاسة فيها وهو يقتضي بقاء حكمه حيث تشيع في اجزاء الماء ولم تميز

بمجرد الانفعال م

المكيم

تحجيني

علی مرد

التی م

بل کل م

حرج كان ذلك دالا بموافقة على ان الماء النجس بهذه المشابهة فاذا وقع في الماء رفع الماء عليه وصار مستهلكا فيه بحيث ساعت الاجزاء ولم يتميز وجب الحكم بطهارته لما ذكره وهذا معنى الامتزاج الذي تقرره في حصول التطهير انتهى ولو تم لزم ان لا يطهر الماء الا بما يزيد عليه حتى يستهلكه فلا يطهر الكر بكر فضلا عن ان يطهر اضعاف كر بكر والاجماع على خلافه ثابت فقد علم ان ما ذكره ليس هو الدليل على طهر الماء بل دليله الاتحاد كما سنذكره وهو عام ثم يمكن ان يقال ان هذا الدليل مبني على عدم كون الجسم متصلا حقيقة كما هو عند الشيوخ حتى يكون فيه اجزاء متباينة تنسب الى بعضها انها متصلة بالطاهر والى بعض انها تلك وهكذا وعلى ان ملاقاة الطاهر لما يليه بالاسراء ويكفي الحكم بمجرد الملاقاة وربما يمنع الاول ويقال انه على تقدير عدم الممازجة يبقى بعض من الماء النجس متصلا واحدا بلا تيه الطاهر من الطارئ او المطهر الا سطحه ولا يكفي في التطهير الا ان يحل النجس بكل ما علي فيه من الاجزاء ويلاقي كل منها الطاهر وهذا على مذهب من يرى ان الجسم متصل حقيقة الا انه لا يقبل القسمة الى نهاية واما الملاقاة بالاسر فهو التداخل البديهي البطلان وربما يمنع ان يكفي في التطهير مجرد الملاقاة بل يشترط ان يكون الجزء الطاهر مستهلكا باطلان الجزء النجس ولا شبهة انه لا يتحقق ذلك بمجرد ما ذكر الا ان اشتراط ذلك ان يوجب عدم الحكم بالطهارة لعدم امكان تحصيل العلم او الظن بحصول الامتزاج على هذا الوجه بل عدمه هو المظنون ان لم نقل المعلوم ويمكن ايضا ان يقال لا نسلم انه يطهر الجزء الماء النجس بمجرد ملاقاة الجزء من الطاهر حتى يلزم طهارة ما يليه وهكذا بل نقول ان الطهارة لا تحصل الا بعد الامتزاج فقبله لا يطهر شيء من الاجزاء وذلك كما في الطهارة من الاحداث لا تحصل الا بتمام جميع الاجزاء فلا يطهر من يغتسل راسه اذا استكمل غسله قبل استكمال تمام الغسل ويؤيده انه ان كان هذا الماء يطهر له فالذي من الجانب الآخر من سائر الاجزاء متصل فما رجحان ولا يسقط اثر النجس الا اذا غلب الطاهر عليه وقهره وذلك بالامتزاج ونظيره من الطهارة من الاخباث ان الشيء الرطب اذا غسل بعضه لم يطهر اذا كان البعض النجس مما يسري اليه نجاسته بان كان عاليا عليه مثلا وليس الا المعارضة النجس المطهر الا انه يلزم ح ان لا يطهر الماء النجس الا بما يزيد عليه او يساويه لتقوى على قهر جميعه فلا يطهر اضعاف كر بكر مع خلاف الاجماع الا ان يقال ان الكر الطاهر من الماء اقوى من كل نجاسة وكل نجس وان تضاعفت كثرته ما لم يتغير دليل آخر ان اتصال القليل بالكثير يقبل النجاسة كما في رفعها بالاجتماع وان لم يحتج فلكن انما ذلك الا ان ليصيرا ماء واحدا بمجرد الاتصال وهو بعينه قائم هنا لان الوحدة والتقوي لتوقفها على الامتزاج ~~لتوقفها على الامتزاج~~ لتوقفها على ~~الامتزاج~~ في الاول ويمكن ان يقال عليه ان الاتحاد انما يكفي في الانفعال بما يطرء عليه من النجاسة ولا يكفي في زوالها بل لا بد فيه مع ذلك من قهر الطاهر النجاسة وذلك لا يتم الا بالامتزاج كما ان اجتماع الماء كرا يكفي في عدم الانفعال ولا يكفي في عدم الانفعال ولا يكفي في زوال النجاسة بل لا بد من قاهر كما هو المشهور المنصوص على ما تقدم وغاية ما يتحصل منه هنا الاستدلال ان الاصل فان اصل عدم الاشتراط معارض باصالة بقاء النجاسة واقول يمكن توجيهه بوجوه الاول ان الاصل في الكر الملاقي بقاؤه على الطهارة كما ان الاصل في النجس بقاؤه على النجاسة واذا تعارضا قلنا ان الاول مؤيد بالاجماع ظاهرا على قبل الذي احدث القول بالممازجة على عدم تحقق ما يكون ازيد من

كذا وكرا او اقل يكون بعضه نجسا من غير تغير بالنجاسة الا في محل السطوح وبان الطهارة اصل في الماء والنجاسة طارئة وان الطاهر من النجس اذا كان كرا فصاعدا اذ لا خلاف في ان كرا من الطاهر يطهر اضعافه من النجس الثاني فانا اذا كنا مكلفين بتطهير مثل هذا الماء فالاصل براءة الذمة من الزيادة على تحقق مجرد الاتصال والثالث انه لا اصل جواز الاستعمال وهو مثل هذا الماء الغير المتغير الا انه على الاخير لا يتم دليلا الا بتقوية بنفي من دلالة من لا دلالة ولا يرد ان التطهير في تلك الغير لا بد من الاصل والدليل غير محظور ولا بد ان يوجد في ماء يشتبه بطهارة المطلوب دليل آخر لا يخلوا اما ان يكون النجاسة اقوى في التاثير من الكر الطاهر او مساويا له واضعف الاولان فاسدان والا لزم ان لا يطهر الماء النجس الا بما يزيد من الكر ان كان كرا او بما يزيد منه ان كان اكثر على الاول او بما يساويه او يزيد عليه على الثاني والاول باطلان بالاجماع فتعين الثالث فنقول اذا كانت النجاسة فان قلت كقطرة مما يقوى على تنجيس ما نقص عن الكر بقطرة بمجرد الملاقاة فكيف لا يقوى كر طاهر على التطهير ولا سيما التطهير بقطعة من الماء بمجرد الملاقاة لا يمكن ان يرتكب مثل ذلك الا بدليل شرعي وليس هنا ايضا وايضا الطاهر اقوى من النجاسة طهر ما لاقته من الاجزاء ولم يبق النجس من النجس وبلزم منه تطهير الكل بعين ما مر من ان ما يلي تلك الاجزاء يلاقي ماء كثيرا طاهرا فيطهر وهكذا دليل آخر لا شبهة ان في اعتبار الممازجة لم يعتبرها بدليل شرعي يجزم لعدم الدليل الشرعي على لا ان اول من اعتبره فيما اظنه المحقق وهو انما استدل عليه بعدم حصول الوحدة بدونه فيقال انفصال النجس عن الطاهر بعد الفاصل في الذكره ولا شبهة انه في محل المنع فان الوحدة بمجرد الاتصال حاصل وكيف يصح منهم دعوى ذلك فقد حكموا بالاتحاد في مثلها السطوح بالنسبة الى السافل فبائ وجه لا يسلمون الاتحاد في الماء الذي في حوض واحد الذي يعده كل احد ماء واحدا دليل آخر لا ريب ان الكر الملقى قبل الامتزاج ماء واحد وحين الامتزاج يخرج عن الوحدة ويختلف سطوحه فبقاءه على التطهير دليل آخر لا يخلوا اما ان لا يحصل الطهارة لشيء من اجزاء النجس الا بعد تمام الامتزاج او يطهر كل ما لاقى من الاجزاء النجس فان كان الثاني لزم طهر الجميع بمجرد الملاقاة لبعض الاجزاء وبيع ما لزم لذاتها حين الملاقي طهرها يليه وهكذا وان كان الاول فلانا كان الماء النجس اضعاف كر فلا شك انه لا يمكن ملاقاة اجزاء الكر الطاهر لجميع اجزائه الا بالتبادل وح فيلزم انه متى لاقى بعض الاجزاء لم يطهر ذلك ثم اذا فارقه ولاقى الاجزاء الاخر طهر وهل هذا الا من ابعد البعيد دليل آخر لا شبهة في ان الحكم بطهارة هذا الماء لا بد من ان يستند الى دليل وليس نصا بل اما ان يستند الى ما هو المعلوم من ان النجس اذا تم استهلك بالطاهر زالت نجاسته او الى ان ما يخالط بالكر الطاهر يزول نجاسته كما لا ينفعل اذا كان الكثير قبل التغير لا يجوز ان يكون المستند هو الاول لما عرفت من انه يلزم ان لا يطهر الا بما يزيد على الكر بكر بل الكر بكر احد لعدم الاستهلاك ضرورة فتعين ان يكون هو الاخير فقد ثبت ان مناط التطهير هو الاتحاد مع مجرد الملاقاة حاصل بلا شبهة بقي ان لهم ان يقولوا ان مناط الحكم هو استيلاء الطاهر على النجس وقهره له ولا يتحقق ذلك الا بالممازجة والدليل على ذلك ان التنجس من غير الماء لا يطهر الا بورود الماء عليه فنقول عليهم ان كان الاستيلاء يتحقق بالممازجة ولو لبعض بعض فيتحقق بالملاقاة ايضا وان كان انما يتحقق بممازجة الجميع للجميع لزم ما ذكرناه من لزوم ان لا يطهر الا بما يزيد على الكر الا

ما ذكره على الكل الاول الا ما لعجيب والقضا فاما الحكم باستيلاء الكر الطاهر على ما هو اضعاف من النجس لقوة
الطاهر على النجس فيلزم ما من ان يكون ملاقاة الطاهر مطهرة كما ان ملاقاة النجس منجسة ثم ان من
اعتبر اما استواء السطوح او علو الطاهر لا يمكنه ان يقول ذلك لان غاية متمسكه كالاستواء حصول
الاستيلاء بالعلو وعلى هذا يلزم ان لا يحصل الاستيلاء به بل بالممازجة وان قال بل انما يحصل
الاستيلاء بمجموع العلو مع الممازجة قلنا لا يخلو اما ان يجعل المناط الاستيلاء مطلقا او يشترط في
حصوله العلو مع الممازجة فيجب ان لا يرى التطهير مع استواء السطوح وهو باطل او يشترط في حصوله
القدر المشترك بين ذلك والتساوي مع الممازجة فنقول لا شبهة في ان التساوي ليس معه الا الملاقاة التي
الحاصلة مع علو النجس ايضا فالذي يفيد الاستيلاء انما يكون الممازجة فيلزم التطهير مع علو النجس واما ان
يجعل المناط الامر الاخر وهو الاتحاد الذي في التساوي والاستيلاء في صورة علو الطاهر فيلزم ان
لا يرى وجوب الممازجة في صورة التساوي ثم مما ينبغي ان يتعجب منه الجمع بين القول بالدفعة والقول
بالممازجة كالفاضل في التذكرة فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يزول وحدة الكر باختلاف سطوحه وقد
عرفت ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا فرق في العقل بين الاختلاف الحاصل في الماء والحاصل
في الهواء ويشمل اطلاق الملاقاة مع ما يشمله ما لو تساوى سطحاهما او ما لو اختلفا كذا
بصيغة الافراد فيما عندنا من النسخ ولعل الضمير عايد الى السطح اي اختلف السطح مع التساوي منهما وفي نسخة السطح م
وافراده مع الاصل لنكتة لطيفة هي التنبيه على ان التساوي يجتمع مع التعدد بوجه وان الا
ختلاف لا يقتضي التعدد بل الجامع الوحدة او عايد الى العدد اي حصل الاختلاف نحو [illegible] ايضا
ان الفاعل [illegible] هو سطحاهما على ما جوزه الكسائي في باب التنازع وفي غيره كقوله فان كان
لا يرضيك شيء مع علو المطهر على النجس في شيء منه بالعكس وفاقا للاطلاق واكثر الاصحاب وخلافا للعلامة حتى نرى [illegible] ك م
في التذكرة فقد عرفت عبارته الغدير بين الموصولين بساقية فانه نص فيها على اشتراط
الاستواء وعلو الطاهر بل الكل من فرع تطهير القليل بالقاء كر لا سيما اذا اعتبر الدفعة فان
كلا من الامرين قرينة واضحة على اشتراط الاستواء والدليل على عدم الاشتراط الاطلاق وما ذكر
من النص على ان البالغ كرا لا ينفعل وان اشتراط ذلك انما هو لتحصيل الاتحاد فاي فرق بين الا النصوص م
تحاد الاعلى والاسفل فيما اذا كان الاعلى طاهرا واتحادهما اذا كان نجسا وانه لا فرق بين الاتحاد
الذي يكون بانحدار الارض [illegible] الماء من مادة او لا عنها والذي بين حوض ومنزاب شلالا فان
عدم تعدي حكم الاسفل الى الاعلى من طهارة او نجاسة ان ثبت اشترك بين القسمين فيلزم
من اعتبارها اعتبار انه اذا وقعت نجاسة في ماء متحد جاري لا عن مادة ان يتنجس كلها الا
تحت النجاسة فلو كان اضعاف كر اذا لم يكن ما فوق النجاسة كرا وكذا الجاري عن مادة على القول
باشتراط الكرية فيه فيلزم نجس الانهار الكبار جدا علاوة النجاسة وهو عالم بقلته احد فالنهرم
واما المشترطون لاحد الامرين فيستدلون بان طهر النجس انما بان يتحد بالطاهر فيدخل
في عموم ما دل على ان الكر لا ينفعل بالنجاسة وهو لا يتصور الا باستواء السطوح او بان يستو

الطاهر

الطاهر عليه كما يفهم من عدم نجاسة الجاري اذ لا وجه له الا ان له مادة مستولية عليه وهو انما يتحقق بشيء من الامرين
حتى كان الاول ان الطاهر اسفل لم يحصل التطهير واما التطهير بين اختلاف السطوح الذي كلامنا فيه ولعله التحد
الجاري لا عن مادة او عينها فظاهر هو حصول الاتحاد في الثاني دون الاول لكنه لا يخفى وما قررنا ظهور اندفاع
اوله المنافاة والشارح لما اقتضى في روض الجنان في الاستدلال عليه على لزوم استيلاء المطهر على النجس استشكل
بانه يلزم ان لا يطهر عند الاستواء واجاب بان جماعة من الاصحاب يشترطون الممازجة ولم يكتفوا بالاستواء
هذا الشرط في الحقيقة يرجع الى علو المطهر اذ لا يتحقق الامتزاج بدونه قال رح يتحقق الشرط وهو ورود المطهر
على النجس ويزول الاشكال وانت خبير بما فيه الا انه لا يرد عليه ان يقال لو كان كذلك فهلا اقتصروا على
ذكر العلو وحده فانه الشرط اللازم على كل تقدير لانا نقول ان كان الامر في نفسه كذلك الا انهم انما ارادوا الا الاستواءم
ستواء لانهم ارادوا بيان ما هو الشرط في النجس بادي النظر ولا شك انهم لو اشترطوا العلو لاوهم
خروج صورة المساواة التي يلزم فيها العلو حقيقة للامتزاج نعم يرد ان يقال [illegible] ان كان العلو الحاصل
بالامتزاج كافيا لزم ان لا يكون فرق بين جميع الصور اذ حصل الامتزاج فلا يكون لاشتراط التساوي او
العلو وجه ولما لم يفرق بين صورتي العلو والهبوط من الاخذ [illegible] في الصورة الاخرى [illegible] الحكم هنا حكمهم
بان الجاري عن مادة [illegible] اذ كان مجموعه كرا لم [illegible] تنجس شيء منه بالملاقاة بقي على ما قررناه من دليلهم
النص اذ لم [illegible] بان السافل [illegible] متحد مع العالي فنقول لا معنى لتحقق الاستيلاء في صورة علو الكر الا
الا ان يكون ما نزل ويتصل بالسافل كرا [illegible] الا ان ما ينفصل من العالي بالتدريج [illegible]
معه او كلما ينفصل فيكون ماء قليلا تسلط على الماء النجس فلا ينبغي ان يفيده الطهارة واستيلاء هذا
القليل لا يستلزم استيلاء الكر الذي انفصل منه فينبغي ان لا يفيده عدم الانفعال بالنجاسة ايضا بعين
ما ذكر ثم الا ان يقولوا ان هذا النوع من الاستيلاء كما في شرعنا وان لم يكن استيلاء الكر حقيقة
فنقول عليهم لا بد لذلك من دليل شرعي فان تمسكوا بمادة الجاري قلنا الفرق بين الامرين واضح فان ما
الجاري متجددة عن مادة الباقي وان كانت مخالفة السطح مع الباقي وان كانت [illegible] ان يكون منعنام
لها تأثير في السافل بل السافل يحصل له [illegible] ان لم يكن كرا ولا يطهر بما يتصل اليه من العالي ولو سلم [illegible] الشا ٣ بمجرد الملاقاة
فع على مادة الجاري قياس محض ويجوز ان يكون لخصوصية كون ماله مادة الجاري مدخلية عظيمة
في ذلك بل يمكن ان يتمسك لحكم الجاري فان الجاري في الاغلب ينبع من الارض وكثيرا ما يكون تحت
النبع ماء من النبع المتقدم خصوصا فيما لا يجري حقيقة وقد حكم بطهره وعدم انفعاله ايضا الوجود
تلك الاشارة له وهل هي الا اسفل منه الا ان يقولوا وان كان اسفل لكنه لنبعه مستولي وكذا الحكم في البئر المادة ٣
الذي يتصور بالفوارة بالتطهير ايضا كما سيأتي فقد علم ان مناط الطهر هو الاتحاد لا سيما في الجاري
واذا حكموا بالاتحاد بين العالي والسافل لم يكن فرق بين ما اذا كان الطاهر عاليا او النجس الا ان [illegible] لم
يقولوا الحق [illegible] ان الذي يقتضيه الدليل ان مناط الطهر هو الاتحاد لا يكون الا حين تساوي السطوح ولما
حكمنا بالطهر مع علو الطاهر للاجماع فلولاه اشترطنا التساوي ولما لم يتحقق فيما اذا كان النجس عاليا لم نحكم فيه
بالطهر [illegible] الى ما قلناه من ان مناط الطهر هو احد الامرين اما الاتحاد او الاستيلاء بمعنى العلو [illegible]

بريد هنا سواء كان استيلاء حقيقة ام لا وايضا لا يعقل فرق بين الماء المتغير وغيره من الاجسام فكما انه تنجس
منها او ورود المطهر عليها ولا يكون ورودها على المطهر فكذلك هنا ويؤيده ايضا انه لا خلاف في ان البئر اسفله
لا ينجس من الماء السافل العالي ولو كان المجموع اقل من كر والعقل لا يفرق بينها وبين الطهارة ولا تنافي اصلا
منهما وايضا لو لم يشترط التساوي في العلو لزم ان لا يطهر الاناء المملوء نجسا بصب شيء من الكثير او
الجاري مع ما فيه من الماء والعمدة خلاف الاجماع المنقول من المسلمين ان لم يخالف القول منهم والعلم لا يرى
حينئذ بالاطلاق ثم اني كتبته بل يعرف في الدرس فوران الجاري من تحت الواقف من العلو وقال البيان القول انه لا بد — في س الدفعة وفي الذكرى الممازجة وفيهما وفي ن علو المطهر او مساواته وجعل في ص ص حم
مع دوام الاتصال في الذكرى ولو نبع الكثير من تحته كالفوارة فاخرج طهره لصيرورتهما واحدا فيحتمل ان
النبع من الكثير وان لم يكن ما يفور كثيرا وان يريد نبع الكثير مرة واحدة الاول اظهر لبعده هذا الفرض ولا
الظاهر ان المراد ذكرى في دخول التطهير حقيقة لانه لا يحصل الا دفعة ومع الاراقة دفعة لا فرق بين التساوي
والتحاذي السطوح واما الشارح في روض الجنان استجاد عدم اعتبار شيء من الدفعة والممازجة ورجح في — التساوي م
اعتبار التساوي وعلو المطهر وعكس هنا على وجه فقال لا اعتبار للاخير ظاهر وهو المختار عندي لما مر بعده
الاولين اي الدفعة والممازجة الا مع عدم صدق الوحدة عرفا فيحتمل ان يكون هذا الحق الا مع شرائطها
فيكون ترددا بينهما من التردد في صدق الوحدة العرفية بدفعة او عدمه وان يكون قولا بالتفصيل
حاصله ان المناط للتطهير انما هو الاتحاد والفرق بين المائين فيعتبر من الدفعة والممازجة ما يحقق معه — نغير م
الوحدة العرفية فيعتبر الدفع الذي لا يحصل معه الاتحاد كان يجري الماء اليه من كر ثقبة شديدة الضيق — ٢ من د
بحيث لا يتم انصبابه الكر اليه الا في يوم او اكثر وعدم اظهر وعدم الوحدة العرفية فيه وكذا غير الممتزج الذي
لا يتحقق معه الاتحاد عرفا كان يكون طرف متصلا على كل من الماءين يكون له راس شديد الضيق فيحتمل الابعاد
بحيث اتصل الماء ان فان الظاهر انه ايضا لا يطهر لانتفاء الاتحاد عرفا ولا يرد عليه انه احداث قول — النجس م
ثالث لانا نقول قد عرفت ان الكل يعتبرون الاتحاد ويجعلونه مناط الحكم بالطهارة الا ان منهم من
زعم ان الاتحاد لا يتحقق الا بهما او باحدهما ومنهم من اطلق فالذي اطلق انما علم من حاله انه يعتبر الاتحاد
فلا شبهة فانه لا يرى التطهير في الصورتين المفروضتين الا انه لم يتعرض لتفصيلهما وتسامح في الاطلاق
تعويلا على علم المخاطب ولان المعهود عندهم في المسائل في الصورة الغالبة دون النادرة ويحتمل ان
يريد التنبيه على اعتبار الاتصال ووجه من الممازجة اي لا يقتصر الا على ما يتوقف عليه حصول الاتحاد وهو
اتصال الماء الكر من غير تقطع في البين وسمى الممازجة التي لا يمكن ان يخلو عنه ماءان اذا اتصلا [illegible]
على امكان حمل كلام من اعتبرهما او احدهما على هذا المقدار منهما ان لم يمنع منه مانع من تصريح له بخلاف ونحوه
والكر قال الجوهري ستون قفيزا والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك صاع ونصف والصاع اربعة
امداد والمد رطل وثلث وقيل رطلان [illegible] والارجح كونه رطلا [illegible] وعشرين صاعا [illegible] الكر — امداد م
ما دون الكر عندنا في افادة الطهارة للماء المتنجس وعدم الانفعال من النجاسة بالملاقاة وحدها الف
ومائتا رطل نقل عليه الاجماع في الانتصار والناصريات والغنية والتذكرة وظاهر المنتهى والتنقيح وينبغي
عليه من الاخبار مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل

رطل

67

تابع المعتبر ولا يعلم هذه بطريق الارسال الى اصحاب الحديث مراسيل ابن ابي عمير ولو كان ذلك ضعيفا لا يجبر العمل فاني
لا اعرف من الاصحاب رادا لها واما صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع يبول فيه الدواب
وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والكر ستمائة رطل فيحمل على الاجماع
على ان فقاله غير واحد يمكن ان يكون الاول [illegible] كل رطل منها يساوي رطلين من العراقي الرواية
السابقة واما مرسلة عبد الله بن المغيرة عنه قال الكر من الماء نحو حب هذا واشار الى حب من تلك الحباب التي تكون
بالمدينة مع الارسال يحتمل ان يكون الحب يحوي الفا ومائتي رطل ولا بعد فيه لا سيما ويحتمل ايضا الحمل على التقية وكذا
مرسلة عبد الله بن المغيرة والصدوق عنه اذا كان الماء قدر قلتين لم ينجسه شيء والقلتان جرتان ف
فان م — يحتملان الحمل على التقية بل يجري في الاولى ايضا وان لم يشتهر نقل الذهاب اليه عن احد من العامة اذ ذكر
النووي من ائمة الشافعية حكى عنهم القول بان القلتين اللتين هما مقدار الكر عندهم ستمائة رطل ولكن
المشهور انه خمسمائة وايضا لا اوضح شيء من الاخبار على ان المراد تفسير الكر الشرعي انما يعني او غير ذلك
من المعاني واما حسنة زرارة عن الباقر ع اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه او لم يتفسخ فيه الا
ان يجيء له ريح يغلب على ريح الماء فقد حمله الشيخ على ان المراد بالاكثر ما يزيد عليها بحيث يبلغ الكر ويحتمل ان يكون
المراد بالراوية راوية تسع قريبا من الكر [illegible] وتكون مختلفة الافراد بعضها ما يسع كرا ومنها ما اقل منه
لقليل فاشترط ان يكون اكثر منها احتياطا ليشمل جميع الافراد وايضا فلا شبهة ان هذه الرواية لا يمكن
الاعتماد عليها في الحكم الشرعي لانها [illegible] فان الاكثر من الراوية لا حد له معينا وهنا وجه آخر للجمع
بين الاخبار وهو انه سيتبين ان للكر تقديرين تقدير بحسب الوزن وآخر بحسب المساحة ولا ريب في
اختلاف المياه خفة وثقلا فيجوز ان يكون من المياه ما تشتمل [illegible] رطل منه يكون بحسب المساحة موافقا
لالف ومائتي رطل من غيره وان يكون منها ما تسع حب او قلتان الفا ومائتي رطل منه لثقله جدا وان
كان كل من الفرضين بعيدا الا انه يزول البعد عن الاخير بفرض الحب او القلتين على قدر من العظم لا
يكون مستبعدا فيخرج كل من [illegible] العظيم [illegible] النقل عن حد الاستبعاد ولا يتوهمن من ايرادنا
للروايتين الاخيرتين وتاويلهما البتة في موضعه لان الكلام انما هو في تقدير الكر ولا تعرض فيهما لتقديره
بالقدرين المذكورين فيهما الا [illegible] المعلوم من مذهب الاصحاب ان الذي لا ينجسه شيء من الماء
انما هو الكر فاذا قيل فيهما ان الذي لا ينجسه شيء ما هو بهذا المقدار توجه الاعتراض [illegible]
الوجهين انما عدم اشتراط الكرية او [illegible] الكر بما ذكر فذكرهما هنا المناسبة ثم في تحقيق الاعتراض
وعلى ان الشارح قيد الكر بقوله المجتمع الطاهر [illegible] وعدم الانفعال فقد [illegible] الاولى ان [illegible]
منها الكر [illegible] ان الكرية مقداره [illegible] مناقضتان للاولى [illegible]
بكر الماء [illegible] المطهر [illegible] على الكر [illegible]
من الماء وبين عكسه [illegible] بالعراقي [illegible] الرطل العراقي [illegible]
كان [illegible]
الشيخ والصدوق مرسلا عن الكاظم ع قال الشيخ [illegible] هذا الحديث محمد بن [illegible] عن موسى بن [illegible]

عن سليمان بن حفص المروزي وعلى هذا يكون مسندا ولم اظفر بقائل به الا القاضي في المهذب وانما المشهور
ان كل درهم ثمان واربعون حبة من اوسط حبات الشعير وان الدانق ثمان حبات من تلك الحبات على المشهور
فيهما يحتمل رجوع الضمير الى كون الرطل عراقيا وكون قدر الرطل ما ذكره ورجوعه الى ما في المتن من كون الكر [illegible]
عراقيا اما كون الكر ما ذكر فقد عرفت نقل الاجماع عليه منا من غير واحد منهم الذكرى والعلامة ابن طاووس وكون وزن الماء
وعدم مناسبة المساحة للاشبار ومال الى نفي النجاسة بكل ما روي وكانه يحمل الزائد على الندبية وهو صريح في ان
الكر مشترك بين المعاني الواردة لفظا او معنى على انه يمكن ان يريد بالشهرة ما يعم الشهرة في الرواية فيكون اشارة الى الرواية
الغير المشهورة التي عرفتها وانه لم يعمل بها احد من الاصحاب واما كون الرطل المعتبر فيه هو العراقي فالخلاف فيه معروف فالمشهور
انه العراقي وذهب الصدوق والمرتضى في الانتصار والمصباح والجمل والناصريات الى انه المدني وجعله ابن نهج احوط واحتمل
المحقق في المعتبر ثم جعل العراقي اجود لطهارة التردد من المنتهى والتذكرة والذكرى والمدني رطل ونصف بالعراقي واستدل
على المشهور بوجوه منها رواية ستمائة رطل فان مجموع بينها الرطل [illegible] المكي الذي يكون رطلين بالعراقي
العراقي [illegible] على شيء من العراقي والمدني على شيء من المذهب لا رطل [illegible] بينهم سوى الثلاثة واما ما **اذ م**
الايراد عليه بما في روض الجنان من ان حملها على المكية لتوافق العراقي ليس اولى من حملها على المدنية لتوافق الاشبار
الثلاثة [illegible] الا ان على ما ذهب اليه القميون [illegible] الا ان احدا من اصحابنا لم يذهب الى تقدير الوزن بستة
مائة رطل الا بالمكي ولا بالعراقي فلا يجدي موافقة الحمل على هذا الذي هو خلاف الاجماع [illegible] الاعتبار الاشبار
بل فائدته الاجزاء بكون روايات الاوزان في [illegible] على خلاف اعتبار الاشبار لحذف الانصاف لعدم مطابقة شيء
منها له وايضا فالمقصود الاهم الجمع بين روايات الاوزان بحيث يرتفع الاختلاف بينها ولا يتم ذلك
الا بالحمل على ما ذكر ومنها ان الارطال العراقية تناسب اعتبار الاشبار بخلاف المدنية فانها اقصر عليها او
من البعيد تحديد مقدار الشيء الواحد بامرين متفاوتين خصوصا والصدوق وافق في الثلاثة الاشبار
ولا يعبد الانصاف ومنها ان الراوي في هذه الرواية ابن ابي عمير عراقي فالمناسب ان يكون الجواب على وفق ما اعتاده
وفيه انه مرسل والواسطة لا يعلم انه من اي بلد ولا اعتبار بالمعلوم زيد ومنها مقاربته لذلك رواية
نحو هذا وتلبّس ما اكثر من راويه وذلك ظاهر ومنها ان الاصل في الماء الطهارة وعدم الانفعال خرج عنه
ما علم خروجه قطعا وهو دون هذا القدر من الارطال العراقية فاذا بلغ الماء هذا القدر منها لم يكن الحكم
بتنجسه الا بدليل قاطع لاصالة بقائه على الطهارة ويرجحان الكرية صادق في الشرع شرطا لعدم الانفعال
والاصل عدم تحقق الشرط الا بما عليه دليل قاطع وقد يورد ايضا ان الماء سبق هذا الماء ويدفعه **ويبق م**
بان غاية الامر معارضة اصالة عدم الانفعال باصالة عدم تحقق الشرط فيتساقطان فيبقى لنا ان هذا
الماء قبل وقوع النجاسة فيه كان متيقن الطهارة ويقين الطهارة لا يزول الا بيقين النجاسة وليس
فهو متيقن الطهارة شرعا فيبقى الطهارة بدعوى الاخباث والاحداث بلا حرج واستدل المحقق على المدني **للحمل م**
وطل م بوجوه منها انه احوط وهو لا يتم مطلقا فان الصلاة بالتيمم مع وجود ما بلغ الفا ومائتين بالعراقي والثلاث
وقد تيقنت نجاسته غير الاحتياط منها وكذا كلما يشترط بالطهارة من الحدث او الخبث وذلك ظاهر
ويمكن الجواب بانه ما لم يكن في شرب ماء متيقن الطهارة لم يكن مكلفا الا بالتيمم مثلا والماء المفروض

كذ

كذلك فالتيمم لا يخالف الاحتياط ويندفع بان من المعلوم ان هذا الماء قبل وقوع النجاسة فيه متيقن الطهارة
ويقين الطهارة لا يزول باحتمال النجاسة وهو متيقن الطهارة شرعا ومنها انه حد مطلق فالظاهر انه يجب بما هو معهود عند
من معنى الرطل المشهور ويدفعه بان المهم من نقل الحكيم رعاية ما يفهم المخاطب فالاعتبار بسلوة البلد المتكلم والمخاطب مجهول ومنها
ان بلوغ الكرية شرط لعدم الانفعال وما لم يتيقن وجود الشرط لم يمكن الحكم بالمشروط وما قيل من انه كما ان الكرية شرط
لعدم الانفعال فالقلة شرط للانفعال ففي غاية السقوط اذ ليس المراد بالشرط الا ما جعله الشارع شرطا وليس في الاخبار
ما جعل القلة شرطا للانفعال عليه فالقلة امر عدمي لانها عبارة عن عدم الكرية والعدم امر غير مضبوط بل الجواب انما
هو المعارضة بتيقن الطهارة الذي لا يزول الا بتيقن النجاسة وقد يمكن ان يستدل له بانه ح يكون الكر المراد هنا
اقرب الى المعنى اللغوي فالحمل عليه اولى وهو في غاية السقوط لان استعمال الكر في هذا المعنى سواء كان مجازيا او بالنقل
ليس لمناسبته للمعنى اللغوي في المقدار وهو في غاية الظهور للبعد البعيد بينهما باي معنى اخذ الرطل وانما المناسبة
في كون كل منهما مكيالا لامر وانما تفاوتهما تفاوت [illegible] كما يسمى اوقيانا شيء بالمد لمن فسر الرطل ونحوهما على ان كونه منقولا ممنوع
لجواز الاشتراك وما احتمال التجوز فظاهر البطلان والامر في استعماله بلا قرينة وقد ورد في عدة اخبار في المسئلة
على الاشكال ولا يخفى طريقة الاحتياط بعد ما عرفت فلا بد من ملاحظتهما واما كون الرطل مائة وثلاثين درهما فهو
المشهور وخالف الفاضل في زكوة الاموال من التحرير والمنتهى فقدره بمائة وثمانية وعشرين درهما واربعة
اسباع درهم مع انه وافق المشهور في زكوة الفطرة فيهما وهو موافق لقول بعض العامة وفي البيان استدلالا
من القولين الى رواية وابن جعفر بن ابراهيم الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام على يدي ابي جعلت فداك
ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي قال فكتب الي الصاع
بالمدني وتسعة ارطال م ستة ارطال بالعراقي واخبرني انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنه فلا دلالة لها على المشهور
الا اذا اعني ان المراد بالوزنة الدرهم ويعني انه كلام المعصوم ع اذ يحتمل ان يكون المخبر هو الهمداني والقائل
اخبرني هو الراوي عنه فهذا تمام الكلام في تقدير الكر بالوزن واما تقديره بالمساحة فهو ما يبلغ مكسره اي
حاصل ضرب طوله في عرضه والجميع في عمقه يسمى بذلك لان الضرب يشتمل على جعل احد العددين كسر الاخر فالتكسير بمعنى
جعل العدد كسرا والمكسر مصدر بمعنى الحاصل بالمصدر او اسم مفعول بمعنى المكسر فيه اي المشتمل على التكسير
ثمانية او اوصل اثنين وادبعين شبرا مستوية واكثر عشر اثبعاده وسبعة اثمان مستوى لا بالطويل ولا
بالقصير الخارجين عن الغالب على المشهور واختاره عنه المصنف في جميع كتبه ونقل عليه ابن زهرة الاجماع و
مستند رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثه
في العرض م اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء وهي ضعيفة لعثمان بن
عيسى قال في المعتبر لكن عثمان بن عيسى واقفي فروايته ساقطة ولا اقنع الحسن بدعوى الاجماع هنا فانه يدعي الاجماع
في محل الخلاف وفي المنتهى وهذه الرواية عمل عليها اكثر الاصحاب الا ان في طريقها عثمان بن عيسى وهو واقفي
لكن الشهرة تعضدها وزاد في روض الجنان ان المصار العلامة لم يعمل بروايته بل توقف في كتب الرجال
وقدح فيها بانه لم يتعرض فيها لاعتبار الثلثة والنصف في العمق بل اهمل مقداره فاجيب بان الظاهر
الاعتماد فيه على ما علم من مقدار الاخيرين وهو مثله شايع في المحاورات واما التوجيه بارجاع الضمير في عمقه الى

الى المقدار المذكور وهو ثلثة اشبار ونصف وجعل الاضافة لادنى ملابسة فلا يجدى اذ غايته الا حتمال
وهو لا يكفى فى اتمام الاحتجاج نعم يرد على الشارح انه جزم بانه لم يتعرض فيه لمقدار العمق وهو غير متعين لان قوله
فى عمقه يحتمل ان يكون لفظة فى فيه للظرف بحيث يكون للكون والحصول فعلى الاول يكون الامر على ما ذكره فانه
يتعين ان يكون المقدار الذى قبله مقدار العرض وعلى الثانى يكون ذلك المقدار مقدار العمق فان المعنى اذا كان
ثلثة اشبار ونصف مضروبة فى مثله الذى هو ثلثة اشبار ونصف كائن فى عمق الماء فى الارض فيكون مقدار
العرض مسكوتا عنه ويحتمل ان يكون المقدار المذكور اولا مقدارا لمجموع الطول والعرض ومما يقرب الى المنع العرض م
رواية الشيخ فى الاستبصار باسناده عن الحسن بن صالح الثورى عن ابى عبد الله ع قال اذا كان الماء فى الركى
كرا لم ينجسه شئ قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف طولها فى ثلثة اشبار ونصف عمقها فى ثلثة اشبار
ونصف عرضها وهى ايضا ضعيفة وقد يقدح فيها انها مروية فى الكافى والتهذيب بعين ذلك السند وليس فيها ذكر
الطول الا ان الاثبات اقدم وانما القول بان التعرض للعرض يغنى عن الطول اذ لا يمكن ان يكون الطول اقل من العرض
فلا اقل من المساواة ... الوضع مقابل العمق فقد يراد به البعدان جميعا الطول والعرض وربما استدل ايضا
من الاحتياط ... هو الاكثر ... لا يعلم تحققها باقل من ذلك فالقول بالاكثر ضعيف جدا وقد تبين لك
ما اشترطه ... الاكتفاء بسبعة وعشرين شبرا على ان يكون مكسره ذلك قول القميين فانهم ذهبوا الى تقديره
بثلثة فى ثلثة ... الاضافة وقواه الفاضل فى المختلف ومال اليه فى النهاية بعد ان استظهر الاول واختاره
الشارح فى روض الجنان ايضا استنادا الى رواية اسمعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن الماء الذى لا ينجسه شئ فى ثلثة اشبار م
قال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار فى ثلثة اشبار وقد قدح فيه فى السند والمتن اما الاول فلان فى الطريق محمد بن خالد البرقى وفيه
كلام ولان فيه محمد بن سنان على ما صرح به بعضهم فى التهذيب وفى الكافى ابن سنان من غير تعيين فغايته الا
شتراك وان كان فى بعض نسخ التهذيب عبد الله بن سنان وبذلك يحصل الشك فى السند واما الثانى فلخلوها
عن حد الابعاد والحمل على ارادة التدوير على المذكور ... وربما استدل لهم بالاصل ونوقش
... واختار المحقق فى المعتبر ما تضمنه صحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابى
عبد الله ع الماء الذى لا ينجسه شئ قال ذراعان عمقه فى ذراع وشبر سعته والسعة الواقعة فيها تحتمل
ان يكون المراد بها جميع الطول والعرض فيكون مكسره قريبا من اثنى عشر شبرا لان الذراع قريب من شبرين
... وقد ينقص وقد يساويها ويحتمل ان يكون المراد بها كلا من الطول والعرض فيكون مكسره ستة
وثلاثين شبرا ويحتمل ان يكون المراد بها احد البعدين والظاهر منها العرض فيكون ... فيها اجمال الطول
فيعلم بالقياس انه لا ينبغى ان يكون اقل من ذلك البتة ويحتمل ان يقدر بشبر ... فيكون حجة تعين
جميع الابعاد فان العرض يكون شبرا والطول ذراعا والعمق ذراعين ويكون المكسر ثمانية اشبار وان كان
كلهم يمكن العمل بمضمونها على انا لم نقف على من ذهب الى موافقتها غير المحقق وقال ابن الجنيد حده قلتان
ومبلغه وزنا الف ومائتا رطل وتكسيره بالذرع قريب من مائة شبر قال الفاضل فى المختلف وهو قول غريب
لان اعتبار الارطال يقارب قول القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا عندهم سبعة وعشرين شبرا ثم قال ولم نقف
لابى الجنيد على حجة ويمكن ان يحتج له بالاحتياط وبالاجماع على انفعال الماء القليل بالنجاسة وعدم دليل على على حجة م

يحتج م

انقفا

انتفاء الانفعال عن الثانى ... اعتباره فيما يعضيها احدهما فيكون الاعتبار به لكن ذلك كله ضعيف انتهى
وعن القطب الراوندى انه لم يقدر التكسير فاكتفى بكون مجموع الابعاد عشرة اشبار ونصفا فانه الحاصل من ثلثة
اشبار ونصف ثلث مرات اذا جمعت ... فى الواقعة فى الخبر بمعنى مع كما قيل فى قوله تعالى فخرج جمعت م
على قومه فى زينته وقد عرفت ما حكى عن ابن طاوس من الاكتفاء بكل ما روى ... ظاهر وهو نادر الا
حيث يجمع بينها بالحمل الزائد على الندبية ... احدهما ان الماء كما عرفت ...
خفته وثقله ... ومائتى رطل قد يكون فى المساحة زائد ... ذلك وقد يكون
ناقصا باختلاف الاعتبار لاختلاف المياه ... والاشبار والاذرع فى الناس ... فلعله يجوز
ان يكون ... لاختلاف السائلين ... فقدر الكر انما ينضبط بحسب الوزن دون المساحة ولولا
ان مضمون رواية الذراعين فى ذراع وشبر مضطرب ... الظاهر لما اطبق عليه الاصحاب كان العمل به متعينا
فانها اصح ما ورد من الروايات فى هذا الشأن ... وينجس الماء الراكد القليل وهو فى الاصطلاح ما دون الكر
وماء البئر ... الشرح ... من الاخبار ... عن مسماها عرفا
... لاجمال التعريف لان العرف الواقع ...
... وعلى الثانى ... العرف العام ام الاعم منه ومن الخاص مع انه يشكل ... ولا الزم م
... الحكم ... ثبت فى العين حكم البئر ... باسمه ... الظاهر قال والذى تقتضيه النظر ان
ما ثبت اطلاق اسم البئر عليه فى زمنه ... او زمن احد الائمة المعصومين ... العراق والحجاز ثبت
الاحكام له ... الاصل عدم تعلق احكام البئر به وان كان العمل بالاحتياط اولى
انتهى والجواب ما اشار اليه الشارح فى شرح الارشاد والشرايع ان من المقرر المعلوم عند الكل ان
الشئ اذا اطلق فى الاخبار ولم يبين ... حقيقة وجب الرجوع فيه الى العرف العام الواقع فى زمن ... شرعية م
... فى هذه الازمنة ... فان علم ... وان م
لم يعلم فالاصل عدم النقل فلا بد من ان يجرى عليه احكام البئر بلا اشكال ... فى التعريف ولا
فى المشكوك فيه ... التقييد به ... وان كان ... لا يتعدى ...
ولا ... واما الايراد على التعريفات ... فكان الصواب ان يقول ...
فى العرف ... بانه لا يكون ... على العرف ...
... لا يسمى ... عن جميع ... الا ...
بالقيد الاخير ايضا فانه ذكر خاص بعد عام وهو غير مذموم فى التعريف ... المذموم عكسه
... المتقدم ... الظاهر ان ... يسمى ... فى هذا الحكم
فبين القيد الاخير وما قبله عموم من وجه وخصوص من اخر فلا اغناء واما الايراد بان الحكم لا يختص بما يسمى
بئرا فان للعيون ... حكم البئر ... فى التهذيب ... مادة تابعة ويظهر
مثل ذلك من المبسوط مع انه لا يسمى بئرا عرفا ففيه ... ان الحكم الذى ذكره ... لانا لا نسلم
ولا دليل ... على ذلك فلا اعتبار به ثانيا ... يلزم ان يدخل فى اسم البئر ... فى ...

والمعاصي تعريفا البر فلا ابحاة لارادة تحصيل المقام واما الايراد بان اعتبار عدم التعدي غالبا مشكل اذ ابتنى
ما يتعدى كثيرا لاسم البر وظاهر الاندراج لان من المعلوم عند اهل العرف انه لا يسمى بئرا الا في حال التعدي
ولا غيرها بل القا يسمى عينا واما الاشكال بانه اذا كان بئرا تتعدى فادى تعيين التعدي بل العالم البئر لا افرق
بانها ان تعدت بحيث لحقت بالجاري فيها حكمه والا بقيت على احكام البئر الحاله فكل من القليل الراكد وملاقيه
تنجس بالملاقاة للنجاسة على المشهور بل ادعي عليه احضوصا في القليل وقد نقل عليهما ابن زهرة الا
جماع وكذا ابن ادريس في السرائر وعلم الهدى والشيخ في الناصريات والاستبصار والخلاف في القليل وهو
ظاهر الاستبصار في البئر وقال المص في الشرح في البئر كما يكون اجماعا منهم على النجاسة ولعله الحجة وقد
خالف في الحكم الاول ابن ابي عقيل فذهب الى انه لا ينجس ما لم يتغير احد اوصافه بالنجاسة كالكثير قال العلامة
في جواب المسائل المهنائية وما عرفت لاحد من اصحابنا قولا يوافقه بعده والشيخ في المبسوط الى انه لا ينجس
بما لا يدرك الطرف من الدم او غيره وفي الاستبصار فذهب في المبسوط خصص ذلك بالدم حجة المشهور وجوه
منها الروايات المشار اليها لعدم الانفعال بالكرية او للمفهوم الدال على الانفعال بالدون الاول يدل بالمفهوم
على انفعال القليل والثاني كاد ينطق بذلك الا انها لا تدل الا على ثبوت انفعال القليل الا بعينه الكثير
فانها انما يفيد ان الماء الذي لا ينجسه شيء هو الكر انما يدل على ان القليل لا ينجسه شيء بعينه د
ذلك لا يكفي في المطلوب نعم اذا انضم اليه الاجماع المركب على انه ليس في حكم الكثير او فرق عنه تنجسه بمجرد الملاقاة
تم الدليل ومنها عموم ما دلت من النصوص على تنجيس النجاسات فانه لا يخرج منها الا ما علم عدم انفعاله
ومنها عموم حرمت عليكم الخبائث والرجز فاهجر حرمت عليكم الميتة والدم ذكرها علم الهدى في الناصريات
وتبعه ابن زهرة وقال لانه يقتضي تحريم استعمال الماء المخالط للنجاسة مطلقا من غير اعتبار بالكثرة وبخرج
احد الاوصاف وانما يخرج من ذلك ما اخرجه دليل قاطع ولا يخفى ما فيه فانها انما تم لو سلم ان الماء القليل
بمجرد الملاقاة يدخل في الخبائث وان استعمال الماء الذي لاقاه ميتة او شيء من الدم قبل استهلك
بالماء استعمال لها واد المنع على الكل ظاهر الورود ومنها صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته
عن الدجاجة والحمامة تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا
قدر كر من ماء فان النهي عن الوضوء اما لانتفاء الطهارة او الطهورية ولم يذهب احد الى بقاء الطهارة
مع انتفاء الطهورية فافاد انتفاء الطهارة وهو المطلوب ومنها رواية البزنطي قال سألت ابا الحسن ع
عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفي الاناء فان من المعلوم ان انه كناية عن النجاسة وقد
ضعفها العلامة في المنتهى بالضعف واعترض عليه بعض الاجلة الاصحاب بان في الطريق الحسين بن الحسن بن
ابان ولعل ذكره هو الاعتبار ممن تقدم من الاصحاب في كتب الرجال الحسين بجرح لم نذكر عنه حكاية رواية
كتب الحسين بن سعيد فعده فيمن رواها عنه وحكى النجاشي عن ابي العباس بن نوح السيرافي التفسير انه
بعد ان ذكر رواية ابن ابان هذه الكتب بن سعيد رواية جماعة اخرى منهم احمد بن محمد بن عيسى قال ان
الذي عليه يعول الاصحاب هو رواية احمد بن محمد بن عيسى قال المعترض على انه لا يبعد الاعتماد على هذا
الطريق وما اشبهه وان كان مشتملا على الرجل المذكور وكان حاله ما قد علم انه يروي فيه عن الحسين

سعيد

سعيد واما ذكر الاسناد الدراج الاخبار من خبر القطع فان اشارة بطريق ابن ابان باعتبار كونه غالبا
فان محمد بن الحسن بن الوليد يروي عن الحسين بن سعيد من طريق ابن ابان بواسطة فقد لا تقادر كه
بخلاف روايته عنه من طريق احمد بن محمد بن عيسى فانها بواسطتين لانه يروي عن محمد بن الحسن الصفار
وجماعة عن احمد بن محمد قال وربما يطعن في هذا التوجيه ان كتاب الكشي كالامالة اوالى العباس السيرافي
يشعر بان نسخ كتب الحسين بن سعيد عن ما من بعضها الاختلاف حيث قال بعد ذكر الطرق اليها فيجب
ان يروي ان كل نسخة من هذا ابا الرواة صاحبها انقطع لاجل رواية ولا نسخة على نسخة لئلا يقع
فيه اختلاف قال ويمكن دفعه بان الشيخ حكى عن محمد بن الحسن بن الوليد انه قال واخرجها الينا يعني
كتب الحسين بن سعيد الحسين بن الحسن بن ابان بخط الحسين بن سعيد وذكر انه كان ضيف
ابيه وحكى ابو العباس ذلك عن غير ابن الوليد ايضا وذكر الشيخ ان الحسين بن سعيد كوفي
الاصل وانه انتقل مع اخيه الحسن الى الاهواز ثم تحول الى قم فنزل على الحسين بن ابان وتوفي
بقم وح يمكن ما حصل انها بخط الحسين بن سعيد مقتضيا للامن من الخلل المحتمل عند الاختلاف انتهى
ولعل مراده بعدم ذكر من قبل العلامة في كتب الرجال عدم ذكرهم بالتوثيق لان الشيخ ذكره في الرجال
وحكى عن ابن قولويه انه قرا به الصفار وسعيد بن عبد الله وانه اقدم منهما لانهما يرويان عن الحسين بن سعيد
وهما لم يرويا عنه وايضا ذكره الكشي في ترجمة محمد بن اورمة وذكره الشيخ في ترجمة الحسن بن سعيد ثم اقول
ان تصحيح العلامة لهذه الرواية شهادة صريحة على ثقته وقد وافقه ابن داود في رجاله فنص على توثيقه
في ترجمة محمد بن اورمة والمعارض لذلك فتعين الحكم بصحة الرواية ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي
بصير عن الص ع قال سألته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة
فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج والاخبار التي تفيد مثل
هذا المعنى كثيرة جدا ع منها الاخبار الناهية عن استعمال اسار الكفار او الحيوانات النجسة الآمرة
بصبها واهراقها وهي ايضا كثيرة جدا ومنها الاخبار الناهية عن التطهير بسور الحائض او الجنب اذا لم يكن
مأمونة وبالجملة فهذا المعنى قد بلغ الاخبار المفيدة له حد التواتر المعنوي المفيد للقطع به كما لا يخفى على المتتبع
فلا يقدح ضعف طرق البعض وانما احتج ما استدل به المحقق في المعتبر بما رواه علي بن جعفر عن اخيه موسى
ع في النصراني يدخل يده في اناء المسلم ايتوضأ منه للصلوة فقال لا الا ان يضطر اليه ولا يقال انه لا يصلح حجة
عليه فان الوضوء لا يصح بالماء النجس حالة الاضطرار فهذا القيد قرينة على ان المراد بالنهي الكراهة لانا نقول ان
الاضطرار يجوز ان يحمل على التقية وح فلا شبهة في جواز التوضي به ولما كان ظاهر النهي التحريم ولم يصرح صارف
لصرفه عنه الى الكراهة لزم ابقاؤه على الظاهر ومما استدل به العلامة ان القليل قابل للانفعال وكانت
الملاقاة في حقه كالتغيير في الكثير ومنه انه ربما عرضت النجاسة احد اوصافه ولم تظهر للحس فوجب اجتنابه
والحوالة في عدم الانفعال الى ضابط ظاهر وهو بلوغ الكرية ومنه ان النجاسة امر امتزجت بالماء وشاعت
اجزاؤها في اجزائه ويجب الاحتراز عن اجزاء النجاسة وقد تعذر الا بالاجتناب الاحتراز عن اجزاء الماء المختلط
اجزاؤه باجزائها ولا يخفى سقوطها في الغاية اما الاولان فظاهران واما الاخير فلانه ربما يكون التجسس

بملاقاة جسد كلب او عضو طاهر بالذات يتنجس بالعرض من غير امتزاج بعين نجاسة بالماء ورد بانه يكون ملاقاة
عين نجاسة من غير شيوع لاجزائها في اجزائه واختلاطها بها واحتج لراي ابن ابي عقيل بوجوه منها العمومات
والاطلاقات منطوقا او مفهوما كقوله عم الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله عم خلق الماء
طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقول الصادق عم الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله عم في الصحيح كلما غلب
الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب وقوله عم في رواية سماعة وقد سأله عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة
قد انتنت ان كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضأ ولا يشرب وقوله عم وقد سأله علي بن ابي حمزة عن الماء
الساكن والاستنجاء منه والجيفة فيه فقال يتوضأ من الجانب الآخر ولا يتوضأ من جانب الجيفة ورواية سماعة
قال سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء قال يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة ورواية عثمان بن زياد
قال قلت لابي جعفر عم اكون في السفر فاتي الماء النقيع ويدي قذرة فاغمسها في الماء قال لا باس ورواية
ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عم انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة
ويبول فيه الصبي وتبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك
ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة ابي خالد القماط
انه سمع ابا عبد الله عم يقول في الماء الذي يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله عم ان
كان الماء قد تغير ريحه وطعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وان لم يتغير ريحه وطعمه فاشرب وتوضأ وصحيحة
عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله عم وانا جالس عن غدير اتوه وفيه جيفة قال اذا كان الماء قاهرا
ولا توجد فيه الريح فتوضأ وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه
ماء السماء او يستقى من بئر يستنجي فيه الانسان من بول او غائط او يغتسل فيه الجنب ما حده الذي لا يجوز
فكتب لا يتوضأ من مثل هذا الا من ضرورة اليه فان استثناء حال الضرورة يدل على عدم التنجيس اذ لو
تنجس لم يجز التطهير لا اختيارا ولا اضطرارا فيكون النهي بمعنى الكراهة كما نبه عليه الشيخ ولذلك قد عرفت ان
الاولى حملها على التقية فلا حجة فيها والجواب عن الكل ظاهر وهو ان الخاص مقدم على العام والمقيد على
المطلق مع انه يعارضها العمومات والاطلاقات من ذلك الجانب كما عرفت قال المحقق في المعتبر
الجواب عن الاول يعني الرواية الاولى منع الرواية فانها مروية من طريق الجمهور واكثرهم طعنوا في سندها
وهو ادعى تواترها عن الائمة عم بحيث نحن ما وجدنا لها سندا في كتب الاصحاب احادا فكيف تواترا والذي
رويناه عنهم الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر فلو استدل بهذه الرواية اجبناه بانا قد علمنا قذارته بما
نقلناه من الروايات ثم لو صح ما ذكره من الرواية لكانت عامة واخبارنا خاصة والخاص مقدم على العام
ولو قال انما نقدم مع العلم بالتاريخ قلنا هذا يصح في اخبار النبي صلعم اما اخبار الائمة عم فلا لانه لا يتطرق
اليها النسخ على ان الصحيح تقديم الخاص على العام عرف التاريخ او جهل انتهى ومنها رواية ابي مريم الانصاري قال
كنت مع ابي عبد الله عم في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فاكفأ
راسه وتوضأ بالباقي والجواب عنه من وجوه الاول انه يجوز ان يكون الدلو مما يسع كرا اذ لم يبين فان كان
يسع كرا فاكفأ راسه لانه لو لم يكفه وتوضأ بما فيه لزم ان ينقص عن الكر ما ولغ فيه فينجس الباقي فكان
الاكفاء لازما وان كان يسع ازيد فالاكفاء للاستقذار والثاني انه قد يطلق العذرة على كل فضلة

الحيوان

الحيوان فيجوز ان يكون فضلة طاهرة كروث الدواب والثالث انه يجوز ان يكون قد اشتبه على الراوي
بان رأى ما يشبه العذرة فتوهمها اياها او يكون في الواقع جسما طاهرا ومنها صحيحة زرارة عن الصادق عم
قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ايتوضأ من ذلك الماء قال لا باس والجواب
اولا بالحمل على تنجس البئر بذلك الماء القليل الذي يستقى منها وثانيا بالحمل على عدم ملاقاة الحبل للماء او عدم العلم
بها وثالثا باحتمال ان يكون شعر الخنزير طاهرا لكونه مما لا تحله الحيوة كما ذهب اليه بعض الاصحاب
ومنها رواية زرارة قال سألت ابا عبد الله عم عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس والجواب
عنها اولا انه يكون الدلو مما يسع كرا او ازيد فانما يدل على عدم تنجس البئر وثانيا انها انما يدل على نفي الباس من
هذا الفعل ولا دلالة لها على عدم تنجس الماء بذلك واقتضاء الباس من استعمال ذلك الماء الا ان يتمسك
بعموم ما يكون الباس يشمل النجاسة وقد نفي مستغرقا فالجواب ما مر من ان المتبادر من نفيه في العرف نفي الاثم او
الكراهة ومنها رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم عن جنب دخل حبا فيه ماء وخرجت منه قال ان
وجد ماء غيره فلا يغتسل منه فانها تدل بمفهومها على انه اذا لم يجد ماء غيره لم يجب اهراقه وكان له استعماله والجواب
من وجوه الاول ان التمسك بها مبني على كون الجنب نجسا وهو ممنوع والامر بالاهراق لا يدل الا على ان يتحاشى
الماء من سمها والثاني انه يجوز ان يكون الحب مما يسع كرا فصاعدا والثالث انه يجوز ان يكون الابقاء
لو لم يجد ماء غيره لجواز عروض الحاجة اليه في التناول ونحوه مما يجوز فيه الاضطرار استعمال الماء النجس ومنها
مرسلة الوشاء عن الصادق عم انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الا
سلام وان كان اشد ذلك عنده سؤر الناصب والجواب حمل الكراهة على الحرمة او على ما يعمها والكراهة بالمعنى
المصطلح والمراد بالناصب المحكوم عليه بالكفر من المعاندين بنصب الائمة عم او العامي ويكون الاسناد في كل
الى خلاف الاسلام ويكون المراد بالاسلام الايمان اي التسليم للائمة عم فيكون المراد بان الاشد
من فرق المخالفين للحق المتسمون باهل السنة ومنها رواية محمد بن الميسر قال سألت ابا عبد الله عم
عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان
قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج والجواب اولا الحمل
القليل على الجاري القليل وثانيا الحمل على القليل عرفا وان كان قدر كر او ازيد وثالثا بان القذارة ليست
صريحة في النجاسة ورابعا بالحمل على ان يكون ما فوق الكفين من اليدين نجسا حتى انه لا يلزم من
الاغتراف باليد ملاقاة النجاسة الماء فافاد انه يجوز التطهير بصب الماء من الكف على ما تنجس من اليد
ولا يلزم ان يكون الصب بانية وشبهها وخامسا بانه يحتمل ان يكون المعنى انه لا بد من ان يضع
يده في الماء ويتوضأ اي يغسل يده اذا كان قذرة ثم يغتسل وهنا لا يمكنه ذلك لقلة الماء وعدم ما يغترف
به فلا يغتسل الى ان يتمكن من تطهير اليد قبل الغسل والمشار اليه بهذا تاخير الغسل وعدم التكليف به
في هذا الوقت وسادسا بان في بعض النسخ من الكافي ثم يتوضأ بالفاء ثم يحتمل ان يكون المراد
بوضع اليد اقرارها على نجاستها وعدم غسلها فيكون المعنى انه يغمس يده بل يبقيها نجسة الى ان
يتمكن من غسلها فيتوضأ اي يغسلها ثم يغتسل فالغسل الذي كان به هنالك يكون على وجه الاستحباب لانه
ليس غسلا ولا بد لا عنه فانه غسل بعض الاعضاء هذا كله مع اشتراك محمد بن الميسر بين الثقة والمجهول ومنها

على ان يكون الدلو الذي يستقى به مما يسع الكر او ان مل وقلنا بان المراد بذلك الماء الماء الباقي في البئر قبل النزح على علم حـ حـ حـ

يجوز ان

٧٥

رواية بكار بن ابى بكر المرسلة الضعيفة قال قلت لابى عبد الله الرجل يضع الكوز الذى يغرف به من الحب فى مكان قذر ثم يدخله قال يصب من الماء ثلثة اكف يدلك الكوز وفى نسخة اخرى يصب من الماء ثلثة اكف ثم يدلك الكوز والجواب
مع الضعف والارسال انه لا يجوز كثرة ماء الحب فانه يجوز ان لا يكون المكان نجسا فان القذر اعم وثانيا يجوز ان
لا يعلم بنجس الكوز بل يلبسه او احتمال لا بسبب فى الحكم كان حاجبا عن النجاسة وثالثا يجوز ان لا يكون ملاقاة ماء الحب من الكوز
لا معلومه وعلى كل تقدير فالامر بصب ثلثة اكف من الماء انما يكون للندب او التنظيف ومنها رواية عمر بن يزيد قال
قلت لابى عبد الله اغتسل فى مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع فى الاناء ما ينزو من الارض فقال لا باس به
والجواب اولا انه ليس صريحا فى اصابة ذلك الماء الذى يقع فى الاناء فيجوز ان يكون اصابه قبل ذلك واذا تطرق
هذا الاحتمال لم يحكم بنجاسته وثانيا انه يجوز ان يكون المغتسل طاهرا وثالثا يجوز ان يكون مما يبال فيه ويجوز
طهره بالشمس وغيرها وثالثا انه يجوز ان لا يستيقن ان الذى اصاب الاناء هو الماء الذى نزا من الارض بل
يجوز ان يكون ما ينفصل من البدن والسائل انما جزم به بناء على ظنه او الظاهر فافاده انه ما لم يتيقن انه
نزا من الارض فلا باس ومنها رواية زرارة عن الباقر قال قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او
صعوة ميتة قال اذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضا وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضا
واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء قال ابو جعفر اذا كان
الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه او لم يتفسخ الا ان يجيء له ريح يغلب على ريح الماء ووجه الدلالة ان
فرقه بين ما اذا تفسخ وما اذا لم يتفسخ وبين راوية واكثر من راوية ليس الا لان الغالب فى مقدار الراوية
انه اذا تفسخ فيه تغير الماء وفى الاكثر من ذلك ليس كذلك والجواب مع الضعف لعلى بن حديد الحمل على ان الراوية
ما يسع منها كرا او ان يزيد قال الشيخ فى الكتابين وكذلك القول فى الجرة وحب الماء والقربة وليس لاحد ان
يقول ان الجرة والحب والقربة لا يسع شيء من ذلك كرا من الماء لانه ليس فى الخبر الجرة واحدة ذلك حكمها بل
ذكرها بالالف واللام وذلك يدل على العموم عند كثير من اهل اللغة انتهى ولعله اراد بالعموم هنا
انتفاء الوحدة التى تفهم من التنكير فانه لو قيل جرة او قربة ونحوهما لا يستفيد منها الوحدة فلا
جرم بالالام افادته الجنسية الشاملة لجرتين او قربتين فصاعدا فيجوز ان يكون المراد بذلك جرتان
او جرار من ماء اى الماء الذى يكون بقدر ما يملؤ جرتين او جرارا وبالجملة ما يكون كرا وكذا الحب
والقربة الا ان حمل العبارة على هذا المعنى فى غاية من التعسف بل ينبغى منع ان الجرة والحب والقربة لا
يكون شيء منها ما يسع كرا ثم ان الحكم بالتجنب اذا تفسخ اما لانه يتغير به او لانه اذا تفسخ
وهذه الاوانى لا يسع غالبا ازيد من الكر الا قليلا فاذا اخرج منها غير قربة الباقى غالبا اقل من الكر
فنجس واما اذا لم يتفسخ فيمكن ان يخرج الميتة ثم يستعمل الماء او الامر به للتنزه واما ما قال اخيرا
من انه اذا كان اكثر من راوية فيحتمل ان يكون كلاما آخر لا ارتباط له بما تقدم ولا قال
الامام عند ذلك السؤال بل فى وقت آخر فجمع الراوى بين الكلامين فح فلا اشكال على المراد
بالاكثر من راوية هو الكر والزائد عليه بان يكون الراوية كرا فلا منافاة بينه وبين ما
سبق فانك قد عرفت ان المراد بالتفسخ فيما سبق التفسخ المؤدى الى التغير او التفسخ
لما يكون عين النجاسة فى الماء بعد اخراج ما نقص عن الكر ومفاد هذا الكلام ان الموجب
للنجاسة هو التغير لا التفسخ فان تفسخ ولم يتغير لم ينجس ما كان كرا او ازيد ان لم يؤد الى

بقاء العين

بقاء العين بعد الاخراج وانما ادى فلا ينجس الكثير من الكر اذ لا ينقصه تغير الماء ولا يقع عين النجاسة بعد الاخراج
فيما ينقص عن الكر فان غاية ما يسع الراوية كرا او ازيد منه بقليل ومنها ما حكاه الفاضلان فى المعتبر والمصريات
والمنتهى والمختلف من انه سئل الباقر عن القربة والجرة من الماء تسقط فيهما فارة او جرذ او غيره فيموت قال ان غلبت
رائحته على طعم الماء او لونه فارقه وان لم يغلب فاشرب منه وتوضا واجابا عنه بضعفها وارسالها فان الراوى
على بن حديد وقد ارسلها ويصح ايضا الجواب بحمل القربة والجرة على ما يسع كرا او ازيد كما مر فى مثلها ومنها
اختلاف المقادير الواردة فى الكر فان ذلك يدل على ان بلوغ الكرية انما هو امر مندوب اليه واختلاف المقادير لاختلاف
الفضل والجواب انه وان امكن الجمع بينهما بما ذكر الا انه لما دلت النصوص المتواترة معنى على اعتبار الكرية لزم الجمع بينها
بما لا يلزم منه عدم اعتبارها او طرح بعضها اذا لم يمكن الجمع كما فعلنا ومنها ما روى عن الصادق وقد استقى غلامه من
بئر فخرج فى الدلو فارتان فقال ارقه فخرج فى الثانى فارة فقال ارقه فلم يخرج فى الثالث فقال صبه فى الاناء وفيه الاناء
والجواب اولا انه لا يدل الا على عدم تنجس البئر بالملاقاة وتطهير ماء الدلو النجس وثانيا انه يحتمل كون الغلام
اسحبه والاراقة للتنزه او لسم وثالثا ان البئر يحتمل العذرة لان البئر هى الحفيرة تابعة كانت او عذيرا قاله فى المعتبر
موافقا للتهذيب ورابعا انها ضعيفة مرسلة قال فى المصريات فانا لا نعرف طريقة الا عن على بن حديد
عن بعض اصحابنا وعلى ابن حديد ضعيف جدا والرواية مرسلة ومثل ذلك فى المعتبر والمنتهى وخامسا انه
على مذهب الصدوق بن لا يجب للفارة اذا لم يتفسخ الا دلو واحد وقد تحقق نزحه فطهرت البئر
سادسا انه ما زاد على ان قال صبه فى الاناء وهو لا يدل على جواز استعماله قال فى التهذيب يجوز ان يكون
انما امره بالصب فى الاناء لاحتياجه اليه للشرب وهذا يجوز عند الضرورة وفى المصريات ولو قال ابو عقيل فقد
روى فيها فتوضا وتشرب قلنا هذا لم يشتهر نقله بل القدر المشهور ما ذكرناه فيكون ما ذكره لو كان منقولا
شاذا اقول على انه ليس نصا فانه توضا منه وتشرب منه ثم ان هذه التتمة مذكورة فى المعتبر والمنتهى عند
رواية الحديث ولعله انما اسقاه مع الخصم وفى المختلف مكانه فتوضا منه واغتسل ومنها ان بعضا
من علماء الشيعة ذكر ان رجلا كان بالمدينة يدخل على ابى جعفر وكان فى طريقه ماء فيه العذرة والجيف
وكان يامر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجله اذا اصابه فابصره يوما ابو جعفر فقال ان هذا لا يصيب شيئا
الا طهره فلا يعد منه غسلا واجاب عنه المحقق فى المعتبر بانا لا نعرف ذلك القائل ولعله ممن لا يعمل بروايته
قال ولو سلمناه لكان ذلك اشارة الى ماء معين يحتمل ان يكون كثيرا الا تعرف بيده النجاسة ولهذا اشار
اليه بقوله هذا لا يصيب شيئا الا طهره وذلك يدل على انه لم يحكم على الماء مطلقا بل على ذلك بعينه
فلعله لا يتعدى الحيزه ومنها ان القول بنجاسة الماء القليل ولى من القول بطهارة النجاسة علا قاتما
الطاهر مع ان الله تعالى جعل الماء مزيلا للنجاسة والجواب عنه ظاهر فانه لا يسمع بعد دلالة النصوص
على تنجس الماء قال فى المختلف لو جعل الماء مزيلا للنجاسة فجوابه انه انما يزيل النجاسة اذا ورد
عليها ثم تنجس بعد انفصاله عن المحل واما الشيخ فله دليلان الاول وهو الذى فى المبسوط انه لا يمكن
التحرز منه ولا انهم لعمعفى والثانى صحيحة على ابن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن رجل رعف
فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصح له الوضوء منه قال ولعل ان
الشيخ لم يستدل بها وانما اقتصر فى الاستبصار على ذكرها وحملها على ما اختاره ولا حاجة الى الحمل

ولانم الاستدلال بها اذ لانص فيها على العلم بوصول النجاسة الى الماء فيجوز ان يكون معنى استبانته فى الماء
وعلمنا انه ان علم واستبان تيقنا ان الدم قد اصاب الماء فهو نجس والا فلا لاحتمال ان لا يكون اصاب
الاناء بحيث لا ينجس الماء واما معارضتها بصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى ع قال وسالته عن رجل
رعف وهو يتوضا فتقطر قطرة فى انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا ان لم يستبن فيه وعلى انه لم يفصل بين ما اذا استبان
وما لا يستبين فيمكن دفعها بان المتبادر من القطرة ما هو فوق مثل رؤس الابر فلا تعارض على انه ان ثبت
امكن الجمع بحملها على ما يكون اكثر من ذلك وحمل الاولى على ما يكون بقدر رؤس الابر واما دليل الخلاف فظاهر
لانه لا دليل فى الفرق بين قليل النجاسة وكثيرها من نص قاطع واذ ليس فلا فرق واما الحكم الثانى اعنى تنجيس البئر
بمجرد الملاقاة ففيه اقوال اربعة وهى المشهور تنجيسها بالملاقاة مطلقا والثانى عدم تنجيسها ما لم يتغير مطلقا
والقايلون به بين موجب للنزح تعبدا او محرم للاستعمال ما لم ينزح منها ما قدر وعزى الى الشيخ فى كتابى
الاخبار حمل الاول على ما نسب اليه وعبارته فيها ليست نصا الا فى انه لا يعاد الوضوء والصلوة ان توضا
بماء بئر لم يتغير بالنجاسة وصلى سهوا بل كلامه فى التهذيب يدل على حكمه بالنجاسة قال فى الاستبصار
بعد ذكر اخبار دالة على عدم الاعادة ما يتضمن هذه الاخبار من اسقاط الاعادة فى الوضوء والصلوة
عمن استعمل هذه المياه لا يدل على ان النزح غير واجب مع عدم التغير لانه لا يمتنع ان يكون مقدار النزح فى كل
شئ يقع فيه واجبا وان كان متى استعمله لم يلزمه اعادة الوضوء والصلوة لان الاعادة فرض ثان فليس لاحد
ان يجعل دليلا على ان المراد بمقادير النزح ضرب من الاستحباب على ان الذى ينبغى ان يعمل عليه هو انه اذا استعمل
هذه المياه قبل العلم بحصول النجاسة فيها فانه لا يلزم اعادة الوضوء والصلوة ومتى استعملها مع العلم بذلك
لزمه اعادة الوضوء والصلوة قال والذى يدل على ذلك ما رواه اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع فى الرجل الذى يجد
فى انائه فارة وقد توضا من ذلك الاناء مرارا وغسل منه ثيابه واغتسل منه وقد كانت الفارة متسلخة فقال
ان كان رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان
انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئا وليس عليه شئ لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال ولعله
ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التى رآها انتهى وهذا الكلام كما ترى لا دلالة له بوجه على عدم نجاسة الماء
بل يجوز ان يكون نجسا لكن لا يجب ان يكون الاعادة عفوا عما وقع سهوا او جهلا وان يكون لاحتمال ان لا يكون
النجاسة قد وقعت قبل الاستعمال والتاويل بهذا الخبر يدل عليه وقال فى التهذيب فى باب تطهير المياه من النجاسات وبعد
ان يدل على وجوب تطهير مياه الابار ان من استعملها قبل تطهيرها يجب عليه اعادة ما استعمله فيه ان وضوء
او صلوة وان غسلا فغسلا وان كان غسل الثياب فكذلك قال ويعنى ان هذا اذا كان قد غير ما وقع فيه من النجاسة
احد اوصاف الماء اما ريحه او طعمه او لونه فاما اذا لم يتغير شئ من ذلك فلا يجب اعادة شئ وان كان لا يجوز استعماله
الا بعد تطهيرها والذى يدل على ذلك انه مامور باستعمال المياه الطاهرة فى هذه الاشياء فمتى استعمل المياه النجسة
فيجب ان لا يكون مجزيا عنه لانه خلاف المامور به ثم قال فى شرح قول المفيد وان مات فيها بعير نزح جميع ما فيها الى
آخره ما قاله الدليل على ذلك انه اذا وقع البعير فى الماء والحال انه نجس الماء بلا خلاف فيجب ان لا يحكم عليه بالطهارة
الا بدليل يقطع به فى الشريعة على شئ مقدر فيجب ان ينزح جميعها وقال فى باب المياه واحكامها من ابواب الزيادات
قد بينا ان حكم الابار مفارق لحكم الغدران وانها ينجس بما يقع فيها ويطهر بنزح شئ منها سواء كان الماء فيها

قليلا ام كثيرا

قليلا ام كثيرا انتهى واختاره العلامة فى المنتهى هذا الراى اى البقاء على الطهارة مع وجوب النزح وهذا هو الذى
اختاره ابن فهد فى الموجز والمحرر قال فى الثانى وان لم يتغير اى النجاسة ماء البئر لم ينجس ويجب النزح حسب ما نص عليه
الشرع ولو استعملها قبل النزح اثم وصح التطهير بمائها ومال اليه المقداد فى التنقيح وقد صرح العلامة فى اكثر كتبه بتحريم
النزح وممن ذهب الى البقاء على الطهارة ابن ابى عقيل ومفيد الدين بن الجهم وابن الغضائرى على ما نقل عنهم فخر
الاسلام ره القول الثالث ان الماء ان كان كرا لم ينجس فانه اطلق تنجيس القليل بالملاقاة وعدم تنجيس الكثير بها ولم
يفصل وهو الذى ينبغى ان يكون مختار العلامة لاعتباره الكرية فى الجارى واشتراكه دليله بينه وبين البئر وكلام الشيخ
فى كتابى الاخبار ظاهر او المحقق فى المعتبر بانه صريحا والمرتضى فى الانتصار ظاهرا وابن زهرة فى الغنية صريحا بنقل الاجماع
على عدم اعتبار الكثرة والقلة فيها والرابع ما نقله المصنف عن الجعفى من انه يعتبر فيه ذراعين فى الابعاد الثلثة فلا
ينجس ثم حكم بالنزح اما دليل المشهور فوجوه منها الاجماع الذى حكيناه ومنها اجماع الصحابة والتابعين على ان النزح
يطهرها وهو لا يكون الا اذا كانت نجسة ولم يفصلوا بين ما اذا كان ماؤها كثيرا او قليلا ذكره من استدل على الملازمة فى
الانتصار وتبعه ابن زهرة ومنها صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اساله ان يسال ابا الحسن الرضا
عليه السلام عن البئر يكون فى المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شئ من عذرة كالبعرة او نحوها ما الذى
يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع ع فى كتابى بخطه ينزح منها دلاء ولو كانت طاهرة ما اقر الامام ع السائل
على سؤاله ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون عرف من السائل انه يعرف طهارتها شرعا وانما يسال عما يحصل
لها النظافة ولذا ابهم فى الدلاء وقول السائل حتى يحل الوضوء منها فلا يكون قرينة على ان المراد بالطهارة
هو هذا فيوافق القول بالطهارة مع حرمة الاستعمال قبل النزح وايضا فهى معارضة بصحيحة اخرى لمحمد بن
اسمعيل بن بزيع صحيحة هى اقوى واصرح دلالة منها كما سيأتى ذكرها عن قريب واقل المراتب فيما يختلف الرواية
عن راوى واحد طرح العمل بهما واحتمل فى لكن ان يكون مراد السائل ما الذى يطهرها ان تغيرت بالنجاسة وهو
بعيد فانه فرض ان يكون قد قطرت فيها قطرات من البول او الدم او شئ من العذرة كالبعرة او نحوها ومن الظاهر
ان الظاهر من هذه امثال هذه انتفاء عدم التغير ومنها صحيحة على بن يقطين عن الكاظم ع قال سالته عن البئر
يقع فيها الحمامة والدجاجة او الفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان ينزح منها دلاء فان ذلك يطهرها
ان شاء الله بعد لو لم يكن نجسا لم يصح نسبة التطهير الى النزح ولم يكن لقوله يجزيك معنى ولا يجب بحمل التطهير على التنظيف
والاجزاء على الكفاية فى حصول النظافة ويؤيده ابهام الدلاء والاعتراض بانه عدول عن حقيقة اللفظ الى مجازه من
غير قرينة فان المعنى اللغوى للطهارة مجازى فى عرف الشرع مندفع بانه لا يجب ان يكون القرينة موجودة فى الكلام
بل يكفى وجودها بين التكلم بين المتكلم والمخاطب ويكفى فى ذلك هنا علم المخاطب بان الماء لا ينجس ولعله كان كذلك
بالجملة فرق بين ان يسال السائل عن الحكم كالطهارة او النجاسة فيجاب بالطهارة مثلا وبين ان يكون عالما
بحكم مثلا ويسال عن مزيله مثلا فان لفظ الجواب فى الاول يحمل على ما هو ظاهر فيه واما فى الثاني فانما هو محمول
على ما يوافق علم السائل فان من الظاهر ان السائل اذا سال عن مطهر هذا الماء وهو يعتقد انه طاهر وانما يسال عما ينظفه
وانت تعلم ذلك منه فاذا اجبته بان مطهره كذا لم يكن شك فى انك اذا اردت انه منظفه كذا واما الوضع بمنع امتناع
الحمل على المعنى اللغوى مع ثبوت الحقيقة الشرعية او منع ان التطهير صار حقيقة شرعية او اصطلاحية فى ازالة النجاسة
فان ذلك خلاف المعروف بينهم فساقط واما الثانى التمسك بها بان ظاهرها التسوية بين المذكورات ولم يقل باحد منهم بان نزح الماء

قيل ذكر فيها عدم التنجيس بالملاقاة ولا تنجس وهو المنقول عن الشيخ ابى الحسن محمد بن محمد البصرى وهو ظاهر المرتضى ره وم

انه يمثل فكل لا يطرح الخبر الصحيح بل يأول ما امكن وهنا لا حاجة الى تكلف في تأويل فانه ابهم فيها الدلالة ومحتمل لحمل التساوي ويحتمل الخلاف واذا كان كذلك فالدلالة على التنجيس منها صحيحة عن القدح ومنها صحيحة ابن ابي يعفور وعنبسة ابن مصعب عن الصادق ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد الطيب فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم فلولا ان ماءها ينجس باغتسال الجنب لم يكن افساد لم لا يسوغ التيمم الا عند فقد الماء الطاهر او التمكن من استعماله واجيب عن الاول بان الافساد انما هو ضد الاصلاح فكما يشتمل التنجيس يشتمل غيره من تكدير الماء واثارة الطين والحمأة ونحو ذلك مما تنفر الناس عن شربه الماء منه ايضا فانه لفظ النهي عن الافساد على النهي عن الوقوع وهو لا يدل صريحا ولا ظاهرا على ان يكون المعطوف عليه سببا للافساد فيجوز ان يكون المراد لا تفسد ماءهم بغيره بنجاسة لا يوقع فيها او لا تنجس ماءهم ان كان بدنك نجاسة وكان ماء البئر اقل من كر او غير ذي النبع وبالجملة غاية ما يدل عليه الخبر النهي عن التنجيس واما انه يحصل بمجرد الوقوع فيها مطلقا فكلا وايضا ربما كان الافساد بسلب الطهورية عن الماء لا بسلب الطهارة كما قيل وعن الثاني بان التشديد الى امتناع الناس من استعمال الماء مع احتياجهم اليه من الاعذار المانعة من التطهير المبيحة للتيمم وايضا ربما كان في الوقوع في البئر حرج عظيم فيسوغ التيمم لان المفروض انه لا آلة له يغترف بها الماء كما في رواية الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان ينزل الركية ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ودفع المحقق في المعتبر اول وجوه الجواب عن الاول بان الافساد ضد الاصلاح اي سلب الصلاحية والمنافع عنه سلب المنفعة المقصودة والمقصود من البئر ونحوها استعمال مائها فالافساد ازالة صلاحيته للاستعمال ولا يخفى ما فيه فان من وجوه استعمال الماء شربه والتنظف به ونحو ذلك مما لا يخفى ويكفي في الافساد بالنسبة اليها اثارة الطين ونحوها والثاني بان الظاهر ان الاغتسال هو المفسد لان السؤال عن وقوع الجنب فيكون الحكم مختصا به ولا يتحقق الاختصاص الا اذا كان هو السبب وهو ايضا من الضعف بمكان اذ لا سؤال اصلا فضلا عن ان يكون عن الوقوع وكذلك ما قاله العلامة في الشرح وغيره من ان الافساد لم [illegible] ان يكون بنجاسة فيتعين [illegible] فانه يقول ان المفهوم من الخبر انما هو النهي عن التنجيس فلا بد من ان يعلم بدليل من خارج ان التنجيس بماذا يكون ولا يصلح هذا الخبر للاستدلال على ان مجرد الملاقاة منجسة وكذا ما قاله من انه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فانه انما يلزم ذلك لو كان الحكم غير عالم بما يوجب التنجيس والا فليتعلق انه لا بد من تعداد المنجسات ايضا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ومنها ما في [illegible] على هذا التقدير فيتحقق جواز التطهير من دون النزح لكن هذا اللازم باطل بالاحاديث المتواترة الدالة على وجوب النزح والجواب اولا بمنع الحصر لجواز ان يكون ذلك لارتفاع الطهورية وثانيا بمنع عدم البقاء على التطهير لانا نقول انه يطهر الا انه يحرم التطهير به انما يحصل الاثم وثالثا بمنع تضمنها الاخبار في الوجوب ونوبته عدم قرائن كما ستعرف ومنها انه لو لم ينجس لم يكن للنزح فائدة والتالي باطل ضرورة لصدور الامر به عمن لا ينطق عن الهوى والجواب ان الفائدة لا تنحصر في التطهير ولا يلزم من حصول فائدة فيه علمنا بها على انه يجوز ان يكون الفائدة تحصيل الطهورية ان كان النزح واجبا والتنظيف ان كان مندوبا ومنها الشهرة بين الاصحاب وهي ليست بحجة نعم ان انضم اليها دليل كان ربما يصلح المجموع للاحتجاج به وهنا ليس كذلك فان سائر الادلة كما عرفت مدخولة معترضة ومنها عمومات الدلائل على تنجيس النجاسات والجواب بعد التسليم المعارضة بعمومات الدلائل على طهارة الماء وطهوريته واما دليل البقاء على الطهارة فوجوه منها الاصل ومنها صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا

قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ايضا قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا ع فقال ماء البئر واسع الحديث وصحيحة ايضا عنه ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير واجيب بحمل الافساد على الذي يؤدي الى التعطيل بحيث لا ينتفع بمائها بوجه وهو تخصيص من غير دليل على انه لا فرق بين صورتي التغير وعدمه في عدم الافساد المؤدي الى التعطيل فلا معنى للاستثناء وبحمل البئر على حفيرة ما تحقون حافتها في التغاير وهو ظاهر الفساد من وجوه الاول انه لا شبهة في نقلها عرفا الى المعنى المعروف القابل لحفيرة الماء المحقون وانما الحقيقة العرفية اقدم من اللغوية والثاني انه لا يناسب الحكم بالوسعة على الاطلاق والثالث انه ينافيه قوله لان له مادة والرابع انه لا يناسب الحكم عليه بانه لا يفسده شيء ما لم يتغير على الاطلاق ولا سيما مع صحيحة [illegible] السابقة الناصة على الانفعال وقد عرفت عدم نصوصيتها عليه وربما يمكن ان يجاب باحتمال ان يكون البئر المذكورة فيها بئرا معهودة بين المتخاطبين فيحتمل ان يكون تقدر كرا او بئرا من آبار البقاة او بئرا خارجة عن مسمى البئر عرفا لجريانها او دخولها في مسمى العين الا انه مدفوع بان اصل اللام ان يكون للحقيقة ولا يجوز حملها على العهد ما لم يكن قرينة واجيب عن الرواية الثانية خاصة بانها كتابة وهي اضعف من المشافهة [illegible] وبان ضمير قال يحتمل ان يرجع الى الرجل لا الى الحسن وهما ايضا مدفوعان اما الاول فلان الكتابة وان لم يقو قوة المشافهة الا انها معتمد عليها اذا لم يعارضها خطاب مشافهة كما هنا وخصوصا اذا جزم الراوي بالاسناد الى الامام ع كما هنا حيث قال فقال ولو لم يكن هناك ما يوجب يقينه بذلك لم يقل مثل ذلك لانه ينافي العدالة واما الثاني فلانه من البعد بما يقال الرجال بان مثل ذلك لا يليق بمثل ابن بزيع ولا بالذين [illegible] دونوا كتبهم واما ما ورد من ان الافساد [illegible] واقع في خبري الطهارة والنجاسة فمنها ما حمل عليه في لحدها [illegible] فكما احتمل الافساد رواية ابن ابي يعفور وعنبسة على ما تنفر الناس عن الشرب والاستعمال باثارة الطين ونحوها ولنا ان نحمله عليه في هذه الروايات فيشتد ظهور السقوط لان الافساد هنا منفي فاعله نكرة عامة فيفيد صريحا ان شيئا من الاشياء لا يوجب له وجها من وجوه الفساد ثم الاستثناء المفرغ اقتضى عموم الاوقات والتقادير ايضا واما في تلك الروايات فانما وقع منهيا عنه فانما يفيد حرمة تحصيل فساد له وهو يفيد عموم النهي لجميع انواع الفساد الا انه لا دلالة له بوجه على ان الفساد باي شيء يحصل وباي لا يحصل ومنها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها فقال لا بأس واجيب عنها اولا باحتمال ان يكون العذرة والسرقين عبارتين عن بعض الفضلات الطاهرة ويندفع اولا بان العذرة حقيقة في فضلة الانسان كما يظهر من كلام اهل اللغة ان اصلها من انهم كانوا يلقونها في افنية الدور والعذرة في الاصل فناء الدار وثانيا بان من البعيد ان يسأل الفقيه عن ملاقاة الطاهر فان قيل انما يبعد لو كان السائل عالما بطهارته واما اذا [illegible] يسأل عن ملاقاته وانما احتمل لو كان السؤال عن عذرة خاصة فلما اطلق لم يجز ذلك من وجهين الاول ان من البعيد جدا ان يكون مثل علي بن جعفر جاهلا بطهارة بعض الفضلات ونجاسة الكل او محتملا لذلك والثاني انه لو كان كذلك لم يكن بد من ان يفصل الامام بين الاصناف ولا يطلق الحكم وثانيا بان ترك الاستفصال في الجواب يدل على استواء الكل

في الحكم وفيه انه يجوز ان يكون الامام عالماً بمقصوده في السؤال فلم يحتج الى الاستفصال ورابعاً بانه يلزم ان
يكون علي بن جعفر العدل الثقة قد دلّس في الرواية لانه سأل عن عذرة طاهرة اما صحيحاً او نسبة فاجيب
فيها انتهى لا باس ثم هو يروي ذلك بلفظ مطلق وما هو الا تدليس الا ان لا يكون عارفاً باللغة او العرف
وهو مثل الاول في الفساد واجيب ثانياً باحتمال ان يكون المراد بالبئر المصنع الذي يشتمل على كر من الماء اي
ابدو يؤيده ان في رواية عمار قال سأل ابو عبد الله ع عن البئر يقع فيها زبيل عذرة يابسة او رطبة فقال
لا باس اذا كان فيها ماء كثير وانه نادر ظاهر لان العدول عن حقيقة البئر لابد من شاهد وليس اما تلك
الرواية فمع ضعفها لا تصلح شاهداً ولو لم يعتبر الكثرة في البئر وهو في محل المنع واجيب ثالثاً باحتمال ان
يكون المراد انه لا باس بعد نزح ما قدر له وذلك مندفع بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ورابعاً بان
يكون المراد ~~المراد~~ لما فيه من العذرة حتى يلزم التنجس وقد دفع بانه ممتنع عادة والحق ان اصل الجواب
ناشئ عن قلة التدبر في معرفة اساليب الكلام فان الزبيل من العذرة معناه المفهوم عرفاً مقدار ما
يملؤ زبيلاً من العذرة كما يقال رطل من كذا او صاع من كذا او مكيال من كذا فان من للبيان فالمفهوم
من لفظ الرواية وقوع العذرة وان لم يكن معها زبيل وبالجملة فلم يفرقوا بين زبيل عذرة وزبيل من عذرة
والفرق بين لا يستريب فيه اهل الكلام ويمكن الجواب ايضاً بانه يحتمل ان يكون السؤال انما كان عن وقوع
فيها ذلك في زمان ماضي وقد نزح منها المقدار او لم يزل وكان الامام ع عارفاً بذلك وان لم يدل عليه لفظ
الراوي في الرواية اذ لا يتعين ان يكون المذكور في الرواية هو اللفظ الذي وقع حين السؤال بل يحتمل ان
يكون قد سأله عن بئر معينة كانت معهودة بينهما وكان معلوماً لهما انه وقع فيها في زمان كذا عذرة
وقد نزح منها المقدار الشرعي فيكون اوفى كل منى او رطبة فالزبيل من سرقين للتشكك من الراوي
منه يظهر جواب آخر هو ان الراوي شاك في ان ما سأله عنه هل وقع عذرة او سرقين فيحتمل ان يكون
بئراً وقع بين السرقين والظاهر المتبادر منه زبل من الدواب هو طاهر ومنها رواية معوية بن عمار
عن الصادق ع قال سمعته يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاة مما وقع في البئر الا ان ينتن حتى
فان انتن غسل الثوب واعاد الصلاة ونزحت البئر واجيب اولاً بان في طريقها احاداً وهو مشترك
بين جماعة منهم الثقة ومنهم غيره وكذلك اما ظهر كونه ابن عثمان او ابن عيسى بل انه الاخير فلا ينفع جزم
وثانياً بحمل البئر على مجمع ما يحقون بالكثرة او ان يكون قدر جوابه وثالثاً بانه خبر واحد لا يعارض الاخبار
الكثيرة المتواترة الناصة بنزح شيء بايقائها وقد عرفت ان لا معارضة بينهما اذا اوجبنا النزح مع
الحكم بالطهارة الا اذا حمل قوله ونزحت معطوفاً على قوله واعاد الصلاة فانه حينئذ يدل بالمفهوم
على عدم وجوب النزح ان لم ينتن وليس ذلك بلازم بل يجوز ان يكون معطوفاً على جملة ما تقدم ويكون
المراد ونزحت على كل تقدير ومنها صحيحة زرارة عن الصادق ع قال سألته عن الحبل يكون من شعر
الخنزير يستقى به الماء من البئر ايتوضأ من ذلك الماء قال لا باس فان احتمال عدم ملاقاة الحبل الماء بعيد
وحمل البئر على الجمع ما يحقون قد عرفت فساده وطهارة شعر الخنزير لا يتم الا على راي من راى ذلك ومنها
رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع بئر يستقى منها ويتوضأ وغسل منه الثياب وعجن ثم علم انه كان
فيها ميت قال لا باس ولا يغسل الثوب ولا تعاد منه الصلاة والحمل على انه احتمال ان لا يكون وقوع ا

دفوع الزبيل لا يستلزم ملاقاته ~~...~~

البئر

البئر الا بعيد الاستعمال بعيد عن اللفظ ومنها رواية ابي اسامة وابي يوسف يعقوب بن عثيم عن الصادق ع
قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء وقلنا فما تقول في صلواتنا ووضوئنا وما
اصاب ثيابنا فقال لا باس به وحملها ايضاً على مثل ما تقدم بعيد ومنها رواية يعقوب بن عثيم قال قلت لابي
عبد الله ع سام ابرص وجدناه قد تفسخ في البئر قال انما عليك ان تنزح منها سبعاً قلت فثيابنا التي قد صلينا
فيها نغسلها ونعيد الصلاة قال لا وحملها ايضاً على ذلك الاحتمال بعيد ومنها الاستحباب ومنها
الاختلاف الشديد الواقع في مقادير النزح فان اولى وجوه الجمع ان يحمل الزائد على الاستحباب وذلك مما
يشجع على حمل كل ما ورد في النزح على الاستحباب ومنها التخيير الواقع في البعض بين مقدارين فان ظاهر
التخيير تساوي الامرين المخير فيهما في الوجوب او الاستحباب او الاباحة ومنها الابهام الواقع في بعض دلاء
او دلا يسيرة فانه مما يدل على انه لا يتعين شيء بل انما ينبغي ان ينزح ما يزيل عنه التنفر والاستحباب والجواب
عن هذه الوجوه الثلثة ظاهر فان التخيير والاختلاف انما يوجبان حمل الاكثر على الاستحباب على ان عبارات التخيير
يحتمل التردد من الراوي والروايات المختلفة ليست متكافية غالباً واما الابهام فيجوز ان يكون لمانع
من التفصيل من ابهام السؤال او التقية او علم المخاطب بالتفصيل او غير ذلك ومنها ان ماء البئر متصل
بمادة ممنوع من قهر النجاسة له فلا يكون اقل من المحقون المتصل بالجاري واجيب عنه بان هذا الاتصال
لا يعلم انه يكون مثل اتصال الواقف بالجاري اذ يجوز ان مادة النابع على سبيل الرشح او لا يكون دائم النبع
ومنها ما روي عن الصادق ع الماء يطهر ولا يطهر ومنها العمومات الناصة على طهارة كل ماء حتى يعلم انه قذر
ومنها ما روي من ان النبي ص واله كان يستعمل مياه ابار المشركين من غير اشتهار النزح مع عموم البلوى بقذر
سنعت القدمان ومنها ما روي عنه ص واله من انه كان يتطهر من بئر بضاعة وفيها العذرة والنجاسات
وقد منع صحة ذلك كيف وعادته ص واله التنزه عن النجاسات والتباعد عن المكروهات فلا يمكن ان يظن
به المسامحة باستعمال المياه المستخبثة مع وجود غيرها من الطاهرة ومنها ما رواه الصدوق مرسلا
عن الصادق ع قال كانت بالمدينة بئر في وسط مزبلة وكانت الريح تهب فتلقي فيه القذر وكان النبي ص
واله يتوضأ منها والجواب عنها اولاً بحمل القذرة على ما ليس بنجس وثانياً باحتمال ان يكون التوضؤ بعد النزح
الواجب منها انها لو تنجست لما طهرت بالنزح فان النزح يوجب تنجس طرفها والدلو والرشا
ويتساقط حال الماء المتنجس من الدلو وخصوصاً الدلو الاخير ويندفع اولاً بان النجاسة حكم شرعي
وكذا الطهارة فلم لا يجوز ان يكون النزح مطهراً للجميع وان خالف المعروف في غيره لاندفاع الحرج العظيم فان
الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد فلو لم تطهر البئر بذلك لزم الحرج العظيم ولا فرق بينهما وبين
العصير اذا طهر بعد النجاسة فانه يطهر القدر بطهارته وكذا الخمر اذا صار خلا قال علم الهدى
في الانتصار ويمكن ان يكون الوجه في نجاسة حكم البئر بما ذكرناه لاحكام الاواني والغدران ان
نزح جميع ماء البئر يشق من وجهين احدهما البعد عن الايدي والآخر ان ماءها يتجدد في كل حال
مع النزح يشق اخراج الجميع والاواني لما تيسر بعد اخراج النجاسة وجب اخراج الجميع فلما كان في البئر سقط
فلما خفف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الاواني والغدران غلظ من وجه آخر واسقط فيها اعتبار
مبلغ الماء في قلة او كثرة لئلا يجتمع تخفيفان والمشقة اعتبار ذلك فيها البعد هما انتهى ونحو ذلك

قال ابن زهرة في الغنية وثانيًا بان المطهر هو الماء المنفصل فالمتساقط في حكم ماء البئر الذي لم ينزح
وثالثا بالنقض بطهرها اتفاقا عند التغير بالنزح ولو كان المطهر انما هو زوال التغير لزمهم الحكم
بالطهارة ان زال بنفسه وهم لا يقولون به ويمكن الجواب عنه بان زوال التغير بنفسه لا يكفي في
طهارة شيء من المياه بل لا بد معه من الاتصال بالجاري او الكثير والذي يتوهم من طهر الجاري بمجرد
زوال تغيره بنفسه فقد عرفت فساده والله لا يزول الا بتكاثر المياه المتجددة فنقول في البئر انما اشترط
النزح لانه ما لم ينزح لم ينبع الماء بحيث يتكاثر على المتغير فزوال التغير وحده غير كاف في الطهر ورابعا
بالنقض بغسل الثوب والبدن ونحوهما بالماء القليل فان كلا منها ورد عليه على النجاسة ينجس فكيف
يفيد الطهارة ويجاب عنه بان الفرق بينهما ظاهر فانه في مادة النقض انما يرد على النجاسة ماء طاهر
وهنا انما يرد على الماء ماء نجس فكما ان ورود الطاهر مفيد للطهارة فينبغي ان يكون ورود النجس
مفيدا للنجاسة ومنها انا لو فرضنا ان كرا من ماء محقون وقعت فيه عين نجاسة مما نزح له
شيء منه انه لا ينجس بذلك ثم اذا فرضناه قد انصب في البئر لزم ان ينجس فان البئر ينجس ومن المحال ان
يكون بعض الماء طاهرا وبعضه نجسا من غير تغير واللازم ظاهر الفساد للزوم تنجيس شيء من غير منجس و
يمكن الدفع بان المنجس هنا ماء البئر فان قال يلزم زيادة الفرع على الاصل قلنا لا بعد فيها في الشرع نعم
لهم ان يقولوا ان نحو هذا الماء الذي في البئر اضعافه ان كان نجسا ولا في الكر يطهر به ان لم يكن
في البئر كان ما ذكر قد اخرج من البعيد جدا ان ينجس به الكر واضعافه اذا كان في البئر وفيها
هذه الوجوه الاعتبارية وان لم يصلح عندنا حججا على الحكم الشرعي الا انها امارات قوية اذا لم يعا
رض وتايدت بالنصوص على وفقها ربما افادة اليقين بالحكم واما ثانيًا في الاستدلال انما هو من انه
لم يبعد ان يكون نقص الماء مطهرا له فهو فاسد من وجهين الاول انه ليس النقص هنا مطهرا بل
المطهر حقيقة انما هو الماء المتجدد والنزح انما شرع لتجدد الماء والثاني انه ليس بعزيز النظير فان في
العصير ايضا يطهر بنقصه واما دليل القول بانه ان كان كرا لم ينجس وان لم يكن ينجس فعموم الادلة الدالة
على عدم تنجس الكر وتنجس الناقص عنه ورواية الحسن بن صالح الثوري عن الصادق عليه السلام قال اذا كان
الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء واجاب عنه الشيخ اولا بالحمل الركي على المصنع وهو غير مسموع لعدم الفهم منه
وثانيا بانه ورد مورد التقية وهو فاسد اذ لم يذهب احد من المخالفين الى اعتبار الكر في الكثير
لا سيما وقد نص في الرواية بثلثة اشبار ونصف في مثلها في مثلها وثالثا بضعف السند لان الحسن
ابن صالح بتري متروك الحديث فيما يختص به ورواية عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن البئر يقع فيها
زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير وايضا فالكثرة اما ان يكون قاهرا
للنجاسة اولا والثاني ظاهر الفساد والاول يوجب عدم الفرق بين ماء البئر وغيره اذ لا فرق بينهما
الا بالاتصال بالمادة وهو يؤكد عدم الانفعال واجيب عنه في المعتبر بان مقتضى الدليل ا
النجاسة في الموضعين عملا بالدليل الدال على نجاسة الماء اذا لاقته النجاسة فاستثنى الكر
المحقون على خلاف مقتضى الدليل فلا يلحق به غيره لانه يكون الحاقا من غير دليل وانت خبير بان ا
النصوص الظاهرة في الحكم بعدم انفعال الماء اكثر من ادلة انفعاله بالملاقاة فاخراج ماء البئر

الى الدليل

الى الدليل واجب ايضا بانكم توافقونا على وجوب النزح تعبدا او استحبابا وهو كاف في انتفاء التساوي بين ماء البئر
والمحقون وهو ايضا ظاهر الفساد واما اولا فلانا انما قلنا بذلك للنص والاجماع ولا يلزم من انتفاء التساوي في شيء
الدليل القاطع انتفاء التساوي مطلقا واما ثانيا فلان النزح هنا انما شرع لتجدد الماء النابع وليس له في المحقون
فائدة وايضا اذا فرضنا انا اخرجنا من البئر كرا من ماء وجمعناه لم ينجس الا بالتغير وان كان جزءا من عشرة اجزاء من
النجاسة مما يجوزه البئر من البعيد جدا ان ينجس تمام ماء البئر الذي هو اضعاف ذلك بوقوع نجاسة يكون
جزءا من مائة جزء من النجاسة المفروضة هناك مع انه لا فرق بينهما الا بوجود الملاقاة في البئر وعدمها هناك
واما المعنى فالظاهر ان القدر الذي ذكره مقدار الكر عنده ولم نقف له على مستند الا ان يكون مراده بالا
بالاذرع على ثلثة اشبار ونصفا او قريبا من ذلك فح فهو مذهب البصري واما دليل وجوب النزح فظاهر
الروايات التي ادعى تواترها والاجماع على العمل بمضامينها من غير ضرورة داعية الى حملها على الاستحباب
لحصول الجمع بين الدلائل بمجرد القول بالطهارة مع ايجاب النزح واما دليل استحبابه فهو انا لما حكمنا
بطهارته لم يكن لوجوب النزح فائدة الا التنظيف وهو ليس بواجب وفي الاخبار المفيدة لعدم اعادة
الطهارة وغسل الثوب مما اصابه منه وغير ذلك مما قيل في الدلائل الطهارة مما يصلح دليلا عليه وهو
ظاهر عليك اذا احطت بها خبرا والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا فائدة للنزح الا التنظيف فانه تعليل
للشرع على مقتضى العقل وهو غير مسموع وعن الثاني ان الحكم بعدم الاعادة لا ينافي وجوب النزح فان الماء
ليس نجسا حتى لا يصح ما وقع من الطهارة سهوا او جهلا وحتى يجب غسل ما اصابه من الثوب او البدن
وانما هو بمنزلة ماء مملوك لغير مباح اذا استعمل في الوضوء ومثله اذى الى هلاك نفس محترمة فانه يحرم
استعماله مع انه ان تطهر به صحت الطهارة ولا يجب اعادتها ولا يجب غسل ما اصابه من الثوب والبدن
او غيرهما والجواب عن الباقي ما مر هناك **قوله** ويطهر القليل بما ذكر وهو ملاقاته الكر على الوجه السابق
اي اما مطلقا كما هو ظاهر من المتن او مع الممازجة والدفعة والتساوي او علو المطهر او مع اعتبار بعض
هذه الامور دون بعض ولا يخفى انه تكرار لبعض ما مضى فان ما مضى يشمل القليل والكثير وكذا يطهر
هو والكثير بالجاري بملاقاة الجاري بشرط ان يكون الجاري مساويا له او عاليا عليه وان لم يكن الجاري
كرا عند المص ومن يقول بمقالته اي الجاري وبشرط ان يكون كرا عند العلامة ومن يقول بمقالته
فيه وكذا يطهر الجميع بوقوع الغيث عليه كل ذلك اجماعا وقد وقع الخلاف في القدر المعتبر من الغيث على
تقدير عدة اقوال فالمشهور ان الغيث حال التقاطر حكمه حكم الجاري من غير تقييد والشيخ في المبسوط
والتهذيب انما جعل مياه المطر الجارية من الميازيب في حكم الجاري والظاهر ان ذكر الميزاب في كلامه
للتمثيل احتج للاول باطلاق صحيحة هشام بن سالم انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن السطح يبال عليه
فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه وصحيحة علي بن جعفر عليه السلام
انه سال اخاه موسى عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صبت فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان
يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا باس ورواية الكاهلي عن رجل عن الصادق عليه السلام
قال قلت امر في الطريق فيسيل على الميزاب في اوقات اعلم ان الناس يتوضؤون قال ليس به باس لا تسال
عنه قلت يسيل علي من ماء المطر ارى فيه التغير وارى فيه آثار العذرة فتقطر القطرات علي وينتضح علي منه

والبيت يتوضأ على سطحه أيكف على ثيابنا قال لا بأس به لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ورواية
ابي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجا فتمطر السماء فيقطر على القطرة قال لا بأس به وورد على الكل
سوى صحيح علي بن جعفر أنها إنما تدل على عدم الانفعال إذا ورد على النجاسة والمدعى أعم من ذلك فهو فإنه عدم الانفعال
الانفعال بوروده على النجاسة أو ورودها عليه وقد ذهب جمع من الأصحاب إلى أن القليل ينفعل بورود النجاسة
عليه ولا ينفعل بوروده عليها وهو مدفوع بأن المستدل بهذه الأخبار لا يخلو إما أن يسوي بين الورود
على النجاسة وورودها أو لا فإن كان الأول فنقول لما دلت هذه الأخبار على الطهر في الفصل الأول منهما
البتة إذ لا فرق بينه وبين المتقرر إلا بالدليل الذي يستدل به على التساوي فيثبت المطلوب وإن كان الثاني فنعني الاخرم
أن يقول بمثل ذلك في الغيث أيضا قلت معناه الإمام دلت عليه الأخبار نعم إن كان في كلام بعض منهم التصريح بالفرق
في غير الغيث وعلى هذا فيمكن الاستدلال بهذه الأخبار على مجموع الدعوى الحجة عليه ذلك ولا أدري ذلك متحققا
وقد يورد على الأول خاصة أنه مشعر باختصاص الحكم بما يكون ماء المطر أكثر من النجاسة وحمل الأكثر فيه على
القهر للنجاسة مع بعده لا يجري إذ لا يكفي في إتمام الاستدلال به بل قول السائل فكيف دليل على أن السؤال إنما
هو عن غيث لم يكثر ما إلا أنه مطلق بالنسبة إلى الجريان فيصلح دليلا لنفي اعتباره وإن لم يثبت بمجرده تمام الدعوى
وعلى الثاني أولا أن فيه إشعارا بالجريان لقوله يجري فيه ماء المطر وهو ممنوع وثانيا أنه يحتمل أن يكون نفي البأس
لطهارة الجميع وهو مدفوع بأن الاستدلال به على نفي نجاسته وعلى الثالث أن السؤال لما كان عن السائل من ماء
المطر فالمحتمل الظاهر الاحتمال أن يريد المجيب بما المطر المعهود عند السائل وهو السائل منه وعلى الرابع أنه
ربما كان نفي البأس لعدم التيقن بأن القطرة التي تقطر عليه من الذي أصاب الكنيف وقد يستدل برواية محمد بن
إسمعيل عن بعض أصحابنا عن الهادي عليه السلام في طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه
شيء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلثة أيام فاغسله وإن كان الطريق نظيفا فلا تغسله وذلك لأنه حكم بنفي
البأس وإنما استثنى ما إذا نجسه شيء بعد المطر فدل بمفهومه وإطلاقه على أنه إن تنجس قبله لم يكن بأس إلا
أنه مردود بأن طين المطر ظاهر في كثرة المطر فإن المتبادر منه الطين الحاصل بالمطر واستدل أيضا بأنه للتخاطر
شبه الجاري فيلحقه وبأن الاحتراز عنه شاق وبالتخفيف بدفع المشقة وأنت خبير بضعفها أو دعا ما يستدل
بالآيتين أعني قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم إلا أنها
كما عرفت إنما تدل على طهورية فرد من أفراد المطر فلا عموم فيهما ولا إطلاق واستدل للرأي الثاني بحسنة
هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام في ميزابين سالا أحدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل
لم يضر ذلك ورواية محمد بن مروان عنه عليه السلام قال لو أن ميزابين سالا ميزاب ببول وميزاب بماء فاختلطا ثم قال عم
أصابك ما كان به بأس فإن خبير بأنه لا دلالة لهما على اعتبار الجريان لا منطوقا ولا مفهوما إنما يدلان
على أن الجاري منه حكمه كذا وصحيحة علي بن جعفر قال سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن البيت يبال على
ظهره ويغتسل فيه من الجنابة ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال إذا جرى فلا بأس به وحمل
الجريان في المنتهى على النزول من السماء قال في روض الجنان وهو بعيد فإن إصابة المطر في السؤال صريح في النزول فتوى
الاشتراط عن الفائدة أقول وإن كان ذلك بعيدا لكن لا أنه خلاف ما يتبادر إلى الفهم من لفظه إلا كما ذكره الجريان م
فإن مراد العلامة أن المراد أنه حين النزول لا بأس به والأمر كذلك أي مقيد انتفاء البأس بحال النزول فيكون

إذ الإطلاق فيه

إذ الإطلاق فيه شرطية تم على كل من القولين بعد تسليم تطهيره الماء النجس بالممازجة على ما هو الأشهر ويكفي مجرد الاتصال
على الرأي الآخر وعلى القول بعدم اعتبار الجريان فهل لا بد في التطهير من فضل قوة للمطر قال في روض الجنان والعلم إنا متى
لم نعتبر الميزاب كما هو مذهب أكثر الأصحاب فلا بد من فضل قوة للمطر بحيث يصدق عليه اسمه فلا يعتد بنحو القطرات
اليسيرة وكان بعض من عاصرناه من السادة الفضلاء يكتفي في تطهيره الماء النجس بوقوع قطرة واحدة عليه وليس ببعيد
وإن كان العمل على خلافه وأما الأرض النجسة وشبهها فلا بد من استيعاب المطر الماء النجس منها كما يطهرها
الجاري انتهى واعترض على ذلك السيد بأن الاكتفاء بذلك إما أن يستند إلى مساواة للجاري أو إلى ظاهر الآيتين
والكل فاسد أما الأول فلأن المقتضي لطهارة الماء بالاتصال بالجاري والكثير إنما هو أن الجزء الملاقي لأحدهما يطهر
بملاقاته له علاوة بعموم ما دل على كون الماء مطهرا أو بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثاني وهو متقوى بالكثير
أو الجاري الذي طهره فيطهر الجزء الثاني وهكذا إلى تمام الأجزاء ولا شك أن مثل ذلك لا يجري هنا إذ أقصى ما
يقال في القطرة الواقعة أنها تطهر ما يلاقيه ولا ريب أن الانقطاع لا ينفك عن ملاقاتها وهي بعد تمام التقليل
فليس للجزء الذي طهر بها متقوى ليستغني به على تطهير ما يليه بل هو معها حين الانقطاع ماء قليل فيعود
إلى الانفعال بملاقاته باقي الأجزاء النجسة وأما الثاني فلما عرفت من عدم إفادتها العموم ولو سلم فلا شبهة
في أنه لا بد من إصابته المطهر للمحل النجس إذ لا كثرة ومن المعلوم أن القطرة لا تستحق منها ذلك والتقريب
الذي ذكر في الكثير لا يجري فيه كما عرفت وأقول بل له أن يستند إلى كل من الأمرين أما الأول فلأن له أن يقول إن
لم يطهر بقطرة منه لم يطهر بالمطر أصلا ولو كثر لأن قطرات الأمطار منفاصلة لا تواصل بينها كالجاري
والكثير فإذا أصابت قطرة أو قطرات منها الماء النجس فلا يخلو إما أن يفيده التطهير أو تنجس به لقلتها أو لا
يطهر ولا ينجس والأخيران ظاهر فسادهما إذ لو كان كذلك جرى في الأجزاء الأخر مثل ذلك وهكذا فلا يطهر الماء أصلا
فتعين الأول فإما أن يكون القطرة الواحدة مثلا إنما تطهره الأشياء دون الأجزاء ويطهر الكل والأول يستلزم
أن يكون ماء واحد بعضه طاهرا أو بعضه نجسا من غير تغير وقد عرفت فساده وأيضا أي فرق بين الأجزاء العميقة
والأجزاء الطولية والعرضية حتى يفيد القطرة طهر الجزء الذي ملاقيه مع جميع ما تحته إلى آخر عمق الماء ولا
يفيد طهر الأجزاء الملاقية لذلك الجزء طولا وعرضا فتعين الثاني وهو المطلوب فما ادعى من أنه لا بد من
إصابة المطهر لجميع المحل النجس إذ لا كثرة ممنوع في المطر وإن ادعى أنه لا بد من أن يكون المطهر قاهرا على
النجس وأنه لا يتحقق في القطرة والقطرات اليسيرة وأما إذا تكاثرت فهي كالماء الواحد المتكاثر لأن التتابع
في المطر نازل منزلة الاتصال قلنا فلا بد من أن يكثر المطر حتى يبلغ كرا أو يكون جاريا والأول خلاف الاتفاق
والثاني خلاف المقدر وبالجملة فلما لم يعتبر في المطر الجريان ولا الكثرة ولا كان دليل على اعتبار استيعابه وجه
الماء النجس لم يكن فرق بين قطرة منه والكثير وأما الثاني فلأن الآيتين إذا حملتا على إطلاقها كما هو
مطهر ح المفروض فإن المفروض أنه لا يشترط الجريان ولا الكثرة والممازجة أفادتا أن ماء السماء مطهر مطلقا فلا
يكون فرق بين قطرة منه والتراكم عليها إلا إذا ثبت أنه لا بد من استيعابه وجه النجس وقد عرفت أنه
لا دليل عليه فظهر قوة هذا القول على تقدير عدم اعتبار الممازجة بل نقول إنه يقوى وإن اعتبرناها فإن الممازجة
كما عرفت لا يشترط أن تكون بين جميع أجزاء النجس وأجزاء الطاهر والأمر أن لا لا يطهر أضعاف كر من
ماء النجس بكر واحد فلا بد من أن يكتفي بممازجة بعض أجزاء النجس للمطهر وهو هنا حاصل فيحصل التطهير

فقد تلخص لك ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة احدها هذا القول والثاني ان لا بد من ان يكثر جدا بحيث يسيل من
من الميزاب ونحوه وان يمتزج مع الماء النجس حتى يطهر والثالث كذلك الا انه لا يشترط الممازجة فكل منهما يحتمل احتمالين
بعض الاول ان يكون المطهر هو الذي يجري من نحو الميزاب او على وجه الارض بان اتصل فالكثير الماء المطهرة
فلا يكفي النازل من السماء وان سالت منه وجرى والثاني انه اذا كان بحيث يجري منه الميزاب طهر الماء على ما له
النازل من السماء وان لم يجتمع ان لم يصل اليها بجريان منه من الميزاب او على وجه الارض وظاهر كلام الشيخ هو الاول
والرابع انه لا يشترط الجريان من الميزاب ونحوه الا انه يشترط ان يكون له فضل قوة ليقهر بها النجس قسوة وغيرة
الضعف والخامس كذلك الا انه لا يشترط الممازجة وقد توهم انه يلزم العلامة حيث اشترط الكرية في الجاري ان يشترطها المماازجة
في الماء الغيث لاشتراك الدليل فيكون قولا سادسا وذلك ليس بلازم عليه فانه انما يتمسك في هذا الحكم بالاخبار
الواردة في شانه ومفادها ان حكمه حكم الجاري اما مطلقا واذا تحققت الكرية من النجاسة او تحقق
جريانه فيكون المستثنى من المياه بهذا الحكم ثم ان شيئا من الروايات لا دلالة لها على تطهر الماء النجس
الا روايتي هشام ابن الحكم ومحمد ابن مروان وعموم مرسلة الكاهلي عموم الاجزاء لا وثوق به في الدلالة
على ذلك من وجوه اولها ارسال الرواية وثانيها انه ربما كان السؤال قرينة على ان المراد بكل شيء مما يسال السائل
عنه وشبهه فلا يعم الماء النجس وثالثها انها انما حكمت بان كل ما يراه المطر فهو طاهر فلا يعلم لنا دلالة الا ان المراد
المطر جميع اجزائه بل دونه لا يرى المطر الا بعضا منه وانما يلزم طهره ثم لا شبهة فيه انه ربما يعني ملاقاة اجزاء من الجسم
تنجس لانه قليل الماء نجسا واما الروايتان الباقيتان فانما يفيد تطهير البول اذا حصل الجريان من المطر والممازجة
بينهما ولما لم يكن فرق بالاتفاق بين البول وغيره من النجاسات ولا بين النجاسة والمتنجس ثبت تطهيره لكل ماء
متنجس بالنجاسة كان اذا جرى وحصل الامتزاج واما طهارة كر من الماء او ازيد مثلا بمجرد جريان المطر ان
قل فلا يثبت به لاحتمال ان يكون التطهير في ذلك لكون المطر اكثر من البول كما هو المعهود عادة او مساويا له
الا ان الظاهر اجماع الاصحاب خصوصا المتاخرين منهم على تطهيره اذا تحقق الجريان قولا وفعلا فان تحقق نحو الجمع
ويبقى التردد بعد ان النازل من السماء من القطرات هل يطهر ام ليس المطهر الا ما يجري من الميزاب ونحوه والظاهر هو الثاني
نظرا الى الانفصال في الاول ولا يتوهم من لزوم الحرج العظيم من ذلك لان من المعلوم ان الغالب فيما جرى من الميزاب
ونحوه ان يجري على وجه الارض فيتصل غالبا بالماء المتنجس وهو كاف وان ضعف الجري جدا الا ان لنا ان نقوي الاول
بوجوه الاول ان الحكم بتطهير ما يجري من نحو الميزاب انما هو لتنزيل ما نزل من السماء منزلة مادة الجاري فيكون
كالجاري لا ينفعل بالاصابة ويطهر كل ما اصابه ويطهر فانفصال القطرات انما يطهر لتقويته بالنازلة
لا يقدح بل هي بمنزلة المتصل واذا كان كذلك فالتطهير بالنسبة الى النازل من السماء اولى لان غيره انما يطهر
لتقويته به والنزول الى الارض ولا سيما اذا لاقت نجسة لا مدخل له في التطهير وعدم الانفصال خصوصا و
مفاد احدى الروايتين انه حين ينزل موصوف بالطهورية وكذا الاثر للاجتماع الذي يحصل في الارض
لانه غير معهود كما الكر اولا كثرته من النجس ثم فلا يكون فرق بين قليله وكثيره وربما كانت القطرات
النازلة دفعة على الماء اكثر بكثير مما يجري من الميزاب او اطراف الحوض وقد حكم بالاتصال بينهما وعدم كونه
الانفصال الواقع بينها حقيقة فهي اولى بالتطهير والثاني ان النازل منه على الماء النجس لا يخلو
اما ان ينفعل او لا والاول خلاف الاجماع فان من البعيد جدا ان لا ينفعل اذا نزل على البول ونحوه وينفعل

اذا نزل

اذا نزل على الماء النجس واذا لم ينفعل بقي على طهارته ويلزم منه طهارة الماء اذ لا قائل بوجود ماء واحد مختلف الاجزاء
في الطهارة والنجاسة من غير تغير لشيء منه والثالث ظاهر قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فان الظاهر
منها انه حين النزول موصوف بالطهورية كما عرفت والرابع ان الظاهر تساوي الماء وغيره من المتنجسات الا
بما لا يطهر الا بالانفصال عن المتنجس كالماء القليل فانه لما لم يمكن انفصاله عن الماء لم يفده الطهارة واما الغيث
فقد حكم بانه يطهر الارض وان لم ينفصل عنها فكذا ينبغي ان يطهر الماء لعدم الفاصل او يطهر البئر ويطهر غيره اي
البئر ولما كان المراد بهما ما بها ذكر الظهر ويمكن ان يقرء هذا التركيب على الاضافة اي ماء يطهر غيره مما ذكر من الكر والجاري
والغيث وهو الظاهر وان يقرء على التوصيف اي لا بد من ان يكون المطهر غير ماء البئر فلو وصل بئرا يكون نما وبها كرا
او نزيد بنجس ماء ها لم يطهر بذلك مطلقا اما ان يتعلق بمطهر اي جميع الانواع التي ذكرت من الكر والجاري
والغيث او بيطهر اي يطهر البئر بذلك مطلقا اما ان ليس كالنزح الذي انما يطهرها بالتفصيل الاتي
او ليس على التفصيل الذي سنحكيه عن المهر وهذا الذي اختاره موافق للبيان والموجز وفي الذكرى وامتزاجها
بالجاري مطهر لانه اقوى من جريان النزح باعتبار دخول مائها في اسمه قال وكذا لو اتصل بالكثير اما
لو ورد من فوق عليها فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى ومثل ذلك في الدروس واختلف
كلام العلامة في كتبه ففي القواعد الاتصال بالجاري فقال لو اتصلت بالنهر الجاري طهرت
ولو زال التغيير بها بغير النزح والاتصال فالاقرب نزح الجميع وكذا في التحرير فقال لو سبق اليها الماء الجاري
وصارت متصلة به فالاولى الطهارة وكذا في المنتهى فقال لو سيق عليها نهر من الماء الجاري وصارت
متصلة به فالاولى على التخريج الحكم بالطهارة لان المتصل بالجاري كاحد اجزائه فيخرج عنه حكم البئر و
ظاهر التذكرة الاكتفاء بوقوع الجاري عليها حيث قال ولو سبق الجاري اليها طهرت ثم قال لو زال التغير
بغير النزح ووقوع الجاري عليها فالاقرب وجوب نزح الجميع ولم يتعرض في هذه الكتب لالقاء كر عليها او وصله
بها وفي النهاية وهل يطهر بزوال التغيير باتصال نهر او بساقية بها الاقرب ذلك وكذا لو زال بالقاء كر
على اشكال فاعتبر فيها ايضا الاتصال بالجاري وتعرض للكر والنفي بالقائه على اشكال وفي المعتبر اذا اجري
اليها الماء المتصل بالجاري لم يطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل ولم يتعرض لغير ذلك والظاهر انه
لا يرى الطهر بغير النزح مطلقا لاشتراك العلة فتحصل هنا ثلاثة اقوال احدها القول بانها لا تطهر
الا بالنزح ودليله النصوص الواردة فيه فانها لما امرنا بالنزح وكثير منها يفيد حرمة الاستعمال
اذا لم ينزح منها لم يرد الحمل على غيرها فيما ليس لا يعمل به لا سيما وقد خالفت البئر غيرها في الحكم والثاني
القول بانها يطهر بما يطهر غيرها مطلقا لان من المعلوم ان ما ورد من الامر بالنزح انما هو للتخفيف
والتسامح الغالب من تعذر التطهير بغيره او تعسره وايضا فان النزح انما كان مطهرا لانه سبب لخروج
المادة من المنبع فالمطهر حقيقة انما هو المادة الجارية ولا فرق بينها وبين الجاري من خارج الا انه
ربما كان الثاني عاليا عليها قاهرا لها وهو مؤكد للتطهير واما الكر فلانه لكثرته لا ينجس بملاقاته
البئر فاما ان يطهر البئر او يكون ماء واحد مختلفا في الطهارة والنجاسة من غير تغير فيه والباطل
الثاني تعين الاول وهو المطلوب وايضا لا فرق بين القائه على حوض وعلى البئر الا بعد المسافة
وهو مما لا مدخل له في المنع من التطهير وايضا فانك قد عرفت ان مناط الطهر الاتحاد بالجاري او
الكثير فانما يتحقق تحقق التطهير وهنا قد تحقق وايضا فانه لو كان مكان الماء في البئر عين نجاسة لطهر
بذلك فالمتنجس بطريق اولى لا يقال ربما كان المتنجس اقوى حكما من منجسه فان البئر مثلا اذا

اذا تنجست فانها يطهر القليل من الماء واذا تنجس بها ماء لم يطهر الا بكر او جاري او غيثه لانا نقول قد عرفت ان ذلك انما هو
لان المطهر الوارد لا ينفصل عن الماء وينفصل عن غيره والقول الثالث التفصيل بانه ان وصلت بالجاري او الكر حتى
اتحدت به طهرت الا ان سنا عليه من مزيد الانها في الاول يتحد باحدها وتدخل في اسمها فلا بد من ان يطهرها اذا
اجريت حتى كانها خرجت عن اسم الذي لانها في الثاني فانها باقية على اسمها وقد امر في النصوص بالنزح منها وعلق عليه
جواز الاستعمال فلا يكون غيره والحمل على غيرها تجرد بعيد والعل الاقوى هو الثاني لان الاتحاد عما يتحد الى الاجماع
بلا شبهة وقد عرفت ان ما يتحد من الماء النجس بالملاقاة اذا كان المجموع من الماء وما يتحد كرا او كان الماء
جاريا فاذا ضمنها الى ذلك انه لاماء الا واحدا مختلف الاجزاء في الطهارة والنجاسة ثم الحكم بالطهارة
واذا انضم جميع الكرا الى البئر اشتدت قوة الحكم بالطهارة لانه بعد انضباب التمام لا يبقى شبهة في الاتحاد بالكر
واذا انضم الى ذلك انه لا يتعين طريق التطهير في الاتحاد بل يشترك بينه وبين استيلاء المطهر كما انعقد
عليه [illegible] الاجماع ظاهرا ازداد الحكم قوة الى قوة واما تطهير العين فمشكل فان العمدة في الحكم بتطهير
الماء هو الاجماع كما عرفت ولا اجماع هنا ويطهر بنزح جميعه للبعير لا نعرف فيه خلافا من الاصحاب ونقل عليه الاجماع
في الغنية وينص عليه نحو صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال اذا سقط في البئر شيء من [illegible] فمات فيها فانزح منها
دلاء الى ان قال فان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلتنزح وفي الاستبصار فلينزح الماء كله ولقاء وابه عمرو بن
سعيد بن هلال قال سالت ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول
سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل قال كر من ماء قال لها الشيخ رحمه على ان الجواب لغير الجمل وانه مول لحكمه
على ما عرف من وجوب نزح الكل له واخرى على ان الكر للجمل حين يتغير او يصب نزح الجميع ولا ينفي ما فيها
فالاولى ردها لجهالة الطريق ومخالفتها الفتوى الا صحيح والبعير هو من الابل بمنزلة الانسان
اي اسم الجنس يشتمل الذكر والانثى على ما نص عليه جمهور اهل اللغة ويشمل الصغير والكبير وقيل لا يسمى
بعيرا الا اذا اجذع وفي القاموس البعير وقد يكسر الباء الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى والمراد
من نجاسة النجاسة المستندة الى موته الا الى جلله مثلا فانها المنصوص عليها في الخبر وكلام الاصحاب
فلذا يجب نزح الجميع لموت الثور وفاقا للصدوق وخلافا لابن ادريس حيث اوجب الكر للحمار والبقرة
والفرس وهو يشتمل للثور وللشيخين في المقنعة والمبسوط فانهما اوجبا الكر للحمار والبقرة والفرس
واشباهها في الجثة وكذا سلار وابن حمزة واوجب ابن زهرة الكر للخيل وما ماثلها في الجسم والطاعم
دخول الثور ومستند الاول صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال ان سقط في البئر دابة صغيرة
او نزل فيها جنب نزح منها سبع دلاء وان مات فيها ثور او صب فيها خمر نزح الماء كله وعن الشيخ في الذكرى
ابن داود انه قال في كتاب الفصل ان مستند حكم الثور رواية ابن عبد الله بن سنان ثم قال
ولم اجدها في كتابه وعندي انه اشتباه خطي يعني انه اشتبه البعير بالثور لانه قول للقراد
في الفقيه وقال بعضهم ان الثور اشتباه خطي بالبعير وهو غلط فانه ورد في رواية عبد الله بن
سنان صريحا لا مشتبها والثور قيل هو ذكر البقر هذا هو المشهور فيشمل الكبير والصغير والاولى
[illegible]
هذا الحكم لانه لا يسمى ثورا [illegible]

وجب اقل او لم يجب شيء فالفائدة ظاهرة والخمر قليله وكثيره يجوز قراءة اللفظين على الاضافة الى ضمير الخمر الجوار تذكيرها
وقراءتها منكرين منونين حالين عن الخمر الا ان تانيثها اكثر اما الكثير فكانه لا خلاف فيه واما قليله فقد
واجب الصدوق في المقنع في قطرة منه نزح عشرين دلوا الا غيره وتبعه ابن فضال في الموجز والمحرر ويظهر من ا
المنتهى الميل اليه كما يظهر من المعتبر وظاهر الغنية نقل الاجماع على نزح الكل فيه مطلقا ومستند المشهور
من ما في صحيحة الحلبي وابن سنان وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها بول او خمر فقال ينزح الماء
كله وقد اورد على الكل ان الصيغة الظاهرة في الكثير ومنعه العلامة في المختلف قال بل مفهومه الوقوع الذي يدل
على الاتصال سواء قل او كثر وعد هذا المنع منه مكابرة على الاخيرة خاصة انه لا يجوز الاستناد اليها لاشتمالها
على ما لم يقل به احد وهو نزح الكل لبول الصبي وقد اجيب تارة بالحمل على حصول التغير بذلك واخرى بالحمل على الاستحباب
فلفظ ينزح مجاز في المشترك بين الوجوب والندب اقول فهو كاف في انتقاض الاستدلال بها فانه لا يثبت به حج
الا الامر اللاعم من الوجوب وان جعل لفظ ينزح مستعملا في كل من الوجوب والندب بناء على جواز الاستعمال اللفظ في
معنييه الحقيقي والمجازي او الاستعمال في معنيين مجازيين فان الصيغة في الاصل للاخبار واستعمالها في الوجوب
مجاز ويحتمل ان يكون حقيقة عرفية وفي الندب مجاز لم يكن مجديا ايضا لان تطرق الاحتمال يبطل الاستدلال لا سيما
الاخير وابن زيادة قال قلت لابي عبد الله ع بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كله
واحد ينزح منه عشرون دلوا فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وردت بالجهالة واما الرد بانها ليست صريحة في القطرة
بل شاملة لها وللكثير كيف ولو اريد القطرة لم يكن لفرض الغلبة معنى فلا يثبت بها الدعوى فممنوع بان المسائل لم يجمع بينها
وبين غيرها بل جعلها على القطرة وحمل غيرها على ما فوقها وهو وجه حسن ان لم يكن عليه قرينة والقرينة على كلا الحملين موجودة
اما على الاول فالسؤال فان الظاهر ان يكون الجواب على وفقه واللام في الخمر يكون للعهد اي الخمر المسئول عنها وامّا
على الثاني فالعبد كما عرفت واما الاستبعاد من جهة فرض الغلبة فساقط لانه لا يتعين ان يعود الفرض الى كل من
المذكورات بل يجوز عوده الى ما لا يستبعد فيه على انه يجوز ان يكون المراد بقوله فان غلب الريح فان كل من المذكورات
في الكثرة والتاثير بحيث يغلب فلا يكون فرض الغلبة في القطرة بل هو فرض ما زاد عن القطرة ويمكن الحمل عليه بعل
بوجه لا حاجة الى تقدير كما توهم ولا يرد عليه انه يلزم ان لا يجب في الخمر المعرة الا النزح الى ان يزول التغير مع انه يجب نزح الكل
بمجرد انصبابها وان لم يكن مغيرة وهو ظاهر البطلان فانه انما يلزم لو كان قوله حتى يطيب غاية للنزح وليس بلازم
لجواز ان يكون حتى للسببية ويكون المعنى انه يجب نزحها اي نزح كلها ليطيب وهو معنى ظاهر لا تكلف فيه بوجه
ان البطلان ليس بظاهر فانك ستعرف القول به واما الرد بان ظاهرها الاكتفاء بالعشرين في الخمر وما نتبعه
ولا قائل به فممنوع بان كلام من الصدوق وابن فضال صريح بهذا الذي في الخمر صريحا في البواقي بمثل ذلك الا في الدم
فانه انما اوجب في قليله عشرا فيحمل هذه الرواية على الفضل فعبارة المقنع هكذا وان وقع في البئر قطرة دم او خمر او ميتة
او لحم الخنزير فمثل ذلك فانزح منها عشرين دلوا وعبارة الموجز وعشرين لقطرة الخمر والنبيذ والميتة ولحم الخنزير
ومثل ذلك الخبر يقتضي انها سواء في الحكم بين الميتة ما قرن به في وجوب عشرين ولا يعلم ان الميت اي حيوان مع
اختلاف الحيوانات في الحكم وقد افتى بمضمونها الصدوق وابن فضال كما عرفت وابهما القيا والظاهر ان يراد به الميتة ا
الحيوان لا اذ غيرها ما نص عليه او جزء صغير منها على قياس القطرة من الدم والخمر وبما عرفت ظهر ان لا تعارض
بين هذه الرواية وغيرها فان ظاهر الغير في الحكم الكثير من الخمر وهي صريحة في القطرة منها فلو كانت صحيحة او لم

يحصل لنا الشك في براءة ذمتنا بالاقتصار على نزح العشرين لكان القول به متعينا على ان ايجاب العشرين لا ينص على نفي
ما فوقه وان كان ظاهرا منه قال في المعتبر ويفرق بين القطرة وصبه ولعل الفرق لما عقل في الدم لانه ليس اثر القطرة في
التنجيس كاثر ما يصب صبا فانه يشيع في الماء هذا وفي رواية اخرى عن كردويه قال سألت ابا الحسن ع عن البئر
تقع فيها قطرة دم او نبيذ مسكر او بول او خمر قال ينزح منها ثلثون دلوا وهي مجهولة متروكة الا عند المحقق
فانه سوى بينها وبين رواية زرارة في البئر يقع فيها قطرة من الخمر فكانه جمع بينهما بالحمل على التفاضل فالاقل
عشرون والافضل ثلثون ويمكن تاويلها بان يكون البئر التي سئل عنها الراوي بئرا معهودة ويكون الدلو
الذي عليها اصغر من الدلو المناسب لها حتى يكون ثلثون منه مساويا للعشرين من الدلاء المناسبة لها [اصغر م]
فلذا اوجب الثلثين وللمسكر غير الخمر وانما افردها عنه فرقا بين ما عليه بخصوص نص وهو الخمر وما ليس كذلك
وهو غيرها ولا بد من ان يراد به المايع بالاصالة كما نص عليه في الذكرى فانه المحكوم بنجاسته كما سيأتي ويخرج
بالاصالة يدخل مثل الخمر التي جمدت بالعرض ويخرج نحو البنج المذاق وهذا الحكم مما افتى به الثلاثة و [جلات م]
اتباعهم ولا مستند له في الظاهر الا ما يدل على حمل الخمر على كل مسكر كما روى الشيخ المفيد ابو علي ابن
الشيخ الطوسي في اماليه باسناده عن عائشة قالت قال رسول الله صلعم ما اسكر كثيره فالجرعة منه [واله]
خمر ورواية عطاء بن يسار عن الباقر ع قال رسول الله صلعم كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وحسنة عبد الرحمن
ابن الحجاج عن الصادق ع قال رسول الله صلعم والخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والتبع
من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواية عن علي بن جعفر ابن اسحق الهاشمي عن الصادق ع
مثل ذلك ورواية عامر بن السمط عن علي بن الحسين قال الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة
والشعير والعسل ورواية علي بن يقطين عن الكاظم ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها و
لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر ~~ورواية عنه قال ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر~~ ورواية الى
الجارود قال سألت ابا جعفر ع عن النبيذ اخمر هو فقال ع ما زاد على الترك جودة فهو خمر ورواية الكلبي
النسابة انه سأل ابا عبد الله ع عن النبيذ فقال حلال فقلت انا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك
فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة وقد اشار المفيد لهذا الاستدلال حيث قال فان وقع فيها خمر وهو ا
الشراب المسكر من اي الاصناف كان ويضعف بان هناك اخبارا كثيرة تنص على اختصاص الخمر بالعصير
العنبي المعروف كما انه قد اطلقت المسكر او نوعا او انواعا منه عليها ولا سيما باو وايضا فان التبادر ونص
اهل اللغة والكلام من اقوى الدلائل على الاختصاص وهذه الاخبار ليست صريحة في اطلاقها على
ساير المسكرات حقيقة بل الظاهر ان المراد منها الاتحاد في الحكم وروايتا علي بن يقطين صريحتان في ذلك
وكذا الرواية الاولى اذ لو كان المراد ذلك لم يكن للحكم بها على الجرعة بها منه معنى كما لا يخفى فالاقوى ان
يكون غير الخمر وقطرة من النبيذ مما لا نص فيه خاصة كان حكمه نزح الكل لم يكن في الكلام في الدخول تحت الخمر
طائل ودم الحدث وهو الدماء الثلثة دم الحيض والنفاس والاستحاضة على المشهور اي الحكم
فيه نزح الكل على المشهور بلا نص عليه وادعى ابن زهرة عليه الاجماع والظاهر ان اول من قال به
الشيخ واقتصر في النهاية على دم الحيض ثم تبعه عليه اكثر الاصحاب معترفين بعدم النص عليه قال المحقق
في المعتبر وقد الحق الشيخ الدماء الثلثة ولم اعرف من الاصحاب قائلا به سواه ومن تبعه من المتأخرين
بعده ثم استدل فيه وفي النكت بانه نظرا الى اختصاص دم الحيض بوجوب ازالة قليله وكثيره عن الثوب

نغلظ

نغلظ حكمه في البئر حملا على التغليظ في غيرها والحق به الدمين الاخيرين واستدل له في المختلف بانه لما لم يكن عليه نص
لم يحصل اليقين بطهارة الماء والذي يحصل اليقين بنجاسته الا بنزح الجميع وهو عين الدليل على نزح الكل لما لا
نص فيه وظاهر المفيد والمرتضى والصدوق مساواتها لسائر الدماء وعليه نص المحقق في المعتبر متمسكا باطلاق
الاخبار الواردة في الدم وبذلك اعترض الشيخ علي في حواشي المختلف على ما مر من استدلال العلامة لمذهب
الشيخ فانه ادعى انه مما لا نص فيه وليس كذلك لدخوله في نصوص الدم والمعلوم ان النصوص الشاملة لهذه
الدماء انما هي رواية زرارة وكردويه الماضيتان في حكم الخمر وصحيحة محمد بن اسمعيل الماضية في دلائل
القول الثاني في البئر بالملاقاة واما ما ورد في كثير الدم فلا يتناولها كما ستقف عليه ان شاء الله فلا يبقى شبهة
في ان قطرات منها يكفيها دلاء كما ورد في صحيحة محمد بن اسمعيل وهذا هو الغالب واما ان فرض ان كثيرا
منها كدم ذبح شاة وقع في البئر فالظاهر انه مما لا نص فيه فينزح الكل لذلك على رأي من رآه لما لا نص فيه مطلقا
والفقاع بضم الفاء وشد القاف كرمان في المسائل المهنائية قال السائل ما يقول مولانا في الفقاع الذي
حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان ببلاد الشام يعملونه من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر
ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة وقال العلامة في الجواب
لا خلاف بين الامامية في تحريم الفقاع والاصل ما صح روي عن النبي صلعم نهى عن الغبيراء وقال انها الغبيراء هي الشراب [فيه م]
المعمول من الشعير وفي المسائل المقدادية للمهنا قال السائل ما قوله اعلى الله مجده فيما اجمع علماؤنا من تحريم الفقاع
ونجاسته ولا شك ان النص في مسبوق بمقصود المحكوم عليه فالمراد بالفقاع المحكوم عليه بتحريمه ونجاسته اهو
هو ما يسمى فقاعا فيما بين الناس فح يلزم تحريم الاقسما اذ قد ذكر ان اجزاءها قريبة من اجزائه لكنه قد نقل عنكم حلها
اذ لم يرد التحريم فيكون مباحا ام هو مركب خاص له اجزاء خاصة فينبغي ان يكون مضبوطا لنعلمه حتى نحكم
بتحريمه ونجاسته وقال المهنا في الجواب الظاهر ان الفقاع كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل
فيه النشيش والقفزان وكانه الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيه هاتان الخاصتان ايضا والفرق بينه
وبين المسمى بالاقسما انما بحسب الزمان فانه في ابتدائه قبل حصول الخاصتين يسمى اقسما فان استفاد الخاصتين
بطول الزمان يسمى فقاعا انتهى وكلام علم الهدى في الانتصار وفي المسائل الرازية يدل على انه الشراب الذي
كان يتخذ من القمح او الشعير وينص على انه لا يسكر وانه الغبيراء قال وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ
الشعير فاذا نش فهو خمر ومثله ابن زهرة في الغنية غير انه ليس فيها الحكاية الاخيرة وسيأتي من الشارح في
الاطعمة والاشربة انه ما اتخذ من الزبيب او الشعير حتى وجد فيه النشيش والحركة واطلق عليه عرفا ما لم يعلم
انتفاء خاصيته وعسى ان يأتي منا هناك ان شاء الله زيادة تحقيق ثم ان ايجاب نزح الكل للفقاع
مما قاله الشيخ وتبعه جماعة ونقل عليه الاجماع في الغنية ولا دليل عليه الا حمل الخمر عليه في كثير من الاخبار
ومر ما عليه تمثيل ما ورد على المسكرات على الخمر وقد ورد في بعض الروايات انه خمر مجهول وهو من الدلائل
على انه لا يسمى خمرا في العرف وكذا ما في بعض اخر من انه خمر استصغرها الناس ثم ان في افراده بالذكر بعد ان
ذكر المسكر على العموم دلالة على ان ذلك حكمه سواء اسكر ام لا والامر كذلك فان نجاسته ليست منوطة
بالاسكار بل هو بعينه حرام نجس والحق به اي بالفقاع في ان ينزح له الكل المصنف في الذكرى العصير العنبي بعد
اشتداده بالغليان قبل ذهاب ثلثيه على تقدير القول بنجاسته فقال الاولى دخوله العصير بعد الاشتداد

في حكم الخبر لشبهه به ان قلنا بنجاسته ومنه يعلم السر فيما فعلناه من ارجاع الضمير في به اليه لما ارجعناه
اليه اذ لو لم نفعل ذلك لرجع الى الفقاع ولم يكن له وجه وسياق انشاء الله تعالى في النجاسات اعتبار الاشتداد
فيه وعدمه وهو بعيد اذ لا وجه له الا ما ادعاه من المشابهة بالخمر ولا نعرف لها معنى فانه ان اراد بها
المشابهة له في الاسم فهو ظاهر البطلان وان اراد المشابهة في الاسكار فكذلك وان اراد المشابهة في النجاسة
في كون كل منها عصير عنب غلا ولم يذهب ثلثاه مع نجاسة كل منها فهو بمجرده لا يوجب الاتحاد في جميع الاحكام ولم
يذكره هنا اي في الكتاب المني مما له نفس اي دم سائل انسانا كان ام غيره لاشتراك الكل في عدم النص
وبناء له على نزح الكل وخصه بعض الاصحاب بمني الانسان ولا وجه له نعم ما قيل من ان مني الانسان
منصوص عليه وغيره غير منصوص عليه له وجه ستعرفه الا ان تخصيصه في كلام من اوجب في النجاسات
له الجميع بمني الانسان لا وجه له فان من راى انه منصوص عليه لم يوجب فيه نزح الجميع والمشهور بين الشيخ ومن
تابعه ذلك اي نزح الكل وادعى عليه الاجماع في الغنية وبه قطع المصنف في المختصر والدروس والبيان
ونسبه في الذكرى الى المشهور معترفا فيه بعدم النص حاكيا له عن الشيخ ابي علي في شرح نهاية لوالده
قال ولكن القطع بالطهارة يتوقف عليه وهو مفاد كلام الفاضلين في الاحتجاج له والا اختصاص
له به بل هو الدليل على هذا الحكم لكلما لا نص عليه ولعله اي عدم النص المسبب في تركه هنا لكن لا يتم هذا لان
لان دم الحدث ايضا كذلك فلا وجه لافراده من بين ما لا نص فيه بالذكر وكذا المسكر والفقاع على ما عرفت
الا انها لما كان دخلين في نصوص الخمر على ما زعم من ذهب الى نزح الكل فيها لم يجعلها كدم الحدث ولجاب
نزح الجميع لما لا نص فيه على القول به فيهما جميعا والحاصل ان السبب الذي يمكن ان يقال للترك المعنى
هنا انه غير منصوص عليه الا انه منقوض بدم الحدث فانه ايضا غير منصوص عليه والحكم الذي هو نزح الكل
مشترك بينهما فلا وجه لتخصيصه بالذكر بل كان ينبغي اما ان لا يذكر شيئا منهما او يذكرهما جميعا ثم رجح
عدم ذكر شيء منهما فقال والظاهر من حال المص هنا حصر المنصوص اذ لم يذكر من غير المنصوص الا دم
الحدث فكان الصواب ان لا يذكره ايضا قلت والجواب عن ذلك ظاهر فان دم الحدث منصوص عليه عند من
سوى بينه وبين غيره من الدماء فلو لم يذكره لدخل في مطلق الدم فلم يكن بد من ذكره لئلا يذهب الوهم الى
ذهابه الى ما ذهبوا اليه من مساواته لسائر الدماء الا انه يرد ان المني ايضا كذلك فان العلامة كما سيأتي
ذهب الى انه منصوص عليه وان ما ورد في اغتسال الجنب راجع اليه فلم يكن بينهما فرق والجواب
عنه من وجوه الاول ان هذا القول نادر جدا لم يوافق عليه العلامة فهو بعيد عن الوهم والثاني
انه بعيد عما يعرب عن حكم اغتسال الجنب فايهام ذلك انه حكم المني بعيد جدا والثالث ان دخوله في النص
ايضا بعيد جدا للتعرض بل ذلك والرابع ان من الجائز ان يكون رايه في الكتاب فيه راي العلامة او يكون
متحملا له فلم يمكنه الجزم بهذا الحكم له ونزح كر للدابة وهي في العرف الفرس وهو هنا المراد لقوله
والحمار والبقرة وزاد في كتبه الثلاثة الذكرى والدروس والبيان البغل وزاد في الذكرى شبه الفرس
والبقرة والمراد من نجاستها النجاسة المستندة الى موتها كما مر في البعير والثور ثم ان هذا الحكم هو
المشهور بين الاصحاب وادعى عليه ابن زهرة الاجماع في الغنية والاكثر عبروا ببعض المذكورات وا
واشباهها او ما يؤدي مؤداه ومنهم ابن زهرة فعبر باحد الخيل وما ماثلها في مقدار الجسم فتسخ

يكل نجس لكن ان اراد النجاسة الاصلية مع الميعان فكل مائع نجس بالاصالة كذلك وان اراد المشابهة

ينبغي م ح

في النهاية على ما اقتصر عليه المص في الكتاب من غير ذكر الاشباه او قال ان ادريس وما يوجب نزح البعض فعلى
ضربين احدهما يوجب نزح كر وهو موت جنس من الحيوان الخيل والبغال والحمر اهلية كانت او غير اهلية والبقر وحشية
كانت او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم فتسوى بين الثور والبقرة والاهلي من الحمار والبقر والوحشي
والمنصوص عليه منها مع ضعف طريقه اي طريق النص عليه الحمار والبغل وغايته ان يجبر ضعفه بعمل الاصحاب
نسلم الحكم فيهما واما غيرهما فلا وجه له فيبقى الحاق الدابة والبقرة وغيرهما بما لا نص فيه اولى فيجب فيهما ما يجب في
غيرهما مما لا نص فيه الا الثور فانه من المنصوص عليه كما عرفت الا ان المتبادر منه الاهلي فالوحشي مما لا نص
فيه والحمار الوحشي واما النص الوارد في شأن الحمار والبغل هو رواية عمرو بن سعيد بن هلال قال سألت
ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع دلاء قال بلغت الحمار والجمل فقال م ح
والبغل فقال كر من ماء كذا بزيادة البغل في المعتبر ولبعض نسخ التهذيب في بعض نزح الكل للبعير ولا يوجد في
الاستبصار ولا في هذا البعض من التهذيب وهي مع جهالة الطريق مقدوحة بتضمن الكر للجمل وقد مر ان الشيخ
حملها على ان الجواب مخصوص بالحمار وعلى نسخة زيادة البغل يكون مخصوصا بالحمار والبغل وضعفه
المحقق بانه يوجب التعمية في الجواب وهو ينافي حكمة المجيب ع واجاب نفسه بان حصول التعارض
في احد الثلاثة لا يسقط استعمالها في الباقي وقد يقال انه مثل ذلك الاول في الضعف اذ ليس
فيها صيغة عموم ليخص بالتعارض او اطلاق فيقيد بل انما فيها التنصيص على هذا الحكم الكل من
الثلاثة الا ان الحكم في الحمار لعله لا خلاف فيه قال في المعتبر والمستند رواية عمرو بن سعيد عن ابي
جعفر ع وان ضعف سندها فالشهرة تؤيدها فاني لم اعرف من الاصحاب رادا لها في هذا الحكم
واما الدابة فلا نص فيها يعين ما ينزح لها وانما وقفنا فيها على روايتين احدهما صحيحة زرارة
ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي عن الصادقين ع في البئر يقع فيه الدابة والفارة والكلب
والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضأ والثانية رواية الفضل البقباق
قال ابو عبد الله ع في البئر يقع فيها الفارة او الدابة او الكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر
دلاء تشرب منه وتتوضأ وهما يدلان على عدم نزح واما نزح الكر فليس لهم عليه دليل لما انه لا دليل
لهم على ذلك في البقرة قال المحقق في المعتبر وكذا قال الثلاثة في الفرس والبقرة قال في المبسوط ينزح كر
للحمار والبقرة وما اشبههما وقال في النهاية للحمار والبقرة والدابة وكذا قال علم الهدى في المصباح
وقال المفيد في المقنعة وان مات فيها حمار او بقرة او فرس وما اشبهها من الدواب ولم يتغير
الماء نزح منها كر من الماء ونحن نطالبهم بدليل ذلك فان احتجوا برواية عمرو بن سعيد قلنا هي مقصورة
في الجمل والحمار والبغل فمن اين يلزم في البقرة والفرس فان قالوا هي مثلها في العظم طالبناهم بدليل
التخطي الى المماثل من ان عرفوه لا بد له من دليل ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت الجاموس
كالجمل وربما كان فرس في عظم الجمل فلا تعلق اذا بهذا وشبهه ومن المقلدة من لو طالبته بدليل ذلك
لادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل
الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى والفاضلان بعد ان ادخال الفرس فيما
لا نص فيه مطلقا محل نظر لما عرفت من ان الروايتين يدلان على انه لا يجب فيه نزح الكل فعلى القول

لكانت البقرة كالثور م ح

بوجوب نزح الكل لما الاقتصر فيه لا يقدح ادخاله فيه نعم يقدح على باقي الاقوال وعلى القول بحمل الدلاء على الاطلاق
على عشرة ينبغي مثله هنا وفي المنتهى بعد حكاية الرواية الاولى قال صاحب الصحاح الدابة اسم لكل
ما يدب على الارض والدابة اسم لكل ما يركب فنقول لا يمكن حمله على المعنى الاول والا لعم وهو باطل بالاتفاق
فيجب حمله على الثاني فنقول الالف واللام ليست للعهد لعدم سبق معهود يرجع اليه فاما ان يكون
للعموم كما ذهب اليه الجبائيان او التعريف الماهية على المذهب الحق وعلى التقديرين يلزم العموم في كل
مركوب اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تعليق الحكم على الحقيقة يستدعي ثبوته في جميع صور وجودها
والا لم يكن علة هذا خلف واذا ثبت العموم دخل فيه الحمار والفرس والبغل والابل والبقر نادرا الا ما اخرجه الدليل
والثور خرجا بما دل منطوقه على نزح الجميع فيكون الحكم ثابتا في الباقي فان قلت يلزم التسوية بينها
عدوه الامامان قلت خرج ما استثني بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا التسوية حاصلة
من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء وان اختلفت بالكثرة والقلة وذلك شيء لم يتعرضا له الا ان لقائل
ان يقول انما ذكرتموه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق
والمقيد خصوصا مع الاتيان بصيغة جمع الكثرة لا يقال ان حمل الجمع على الكثرة استحال ارادة العلة منه
والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة التالي سلمنا يلزم
لكن ان يحمل على معناه المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرتم على ان لنا في الجمع المذكور حقائق كون
او مجازات في القلة والكثرة نظرا انتهى واعترض عليه اولا بانه يظهر من كلامه ان اطلاق الدابة حقيقة
في كل ما يركب وهو غير واضح وكلام الجوهري لا يدل عليه فان الاطلاق اعم من الحقيقة والجواب ان عبارة
الصحاح صريحة في انها اسم لما يركب وهذه العبارة لا يعبر بها الا في الحقيقة اللغوية او العرفية
وعبارة القاموس ايضا صريحة في غلبتها فيما يركب ولم يتعرض لغيره فقال والدابة ما دب من الحيوان
وغلب على ما يركب وممن صرح بكونها حقيقة عرفية الرافعي من ائمة الشافعية وصايا الوجيز في
شرح الوجيز واكثر العامة من الشافعية وغيرهم في كتبهم الان في وصايا المبسوط وان قال اعطوه
دابة من دوابي اعطي فرسا وقال قوم اعطوه ما شاء من الخيل ذكرا كان او انثى او من البغال
والحمير ولا خلاف انه لا يعطى من الابل والبقر لان ذلك كله لا يسمى في العرف دابة وايضا فلا شبهة لمن
تتبع انهم يطلقونها على الابل بلا قرينة تنصب وايضا فلا شبهة في انهم نقلوا كونها حقيقة عرفية
في ذوات القوائم الاربع وهذا المعنى اعم من الاول وثانيا بالمنع من ان التعليق على الماهية يقتضي جريان
الحكم في جميع افرادها قوله والا لم يكن علة قلنا نعم ولا دليل على ان التعليق على الماهية يقتضي عليتها للحكم
والجواب ان الظاهر البين لكل احد ان كل حكم معلق على ماهية يجري في جميع افرادها اذا لم يكن هناك من
ما يخرج بعضها من الحكم والا لم يتم الاستدلال في اكثر الاحكام سواء كان من جهة ان الماهية علة
الحكم او كان من جهة انه الظاهر عند ارباب الكلام من النظم والسياق او كان من جهة ان انه
خص بعضها دون بعض كان ترجيحا من غير مرجح وان كان مراد المتكلم بعضها لم يناسب ذلك حكمة
لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة ونحو ما قاله المحقق في بحث الاصول في باب المفرد المعرف
باللام ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله تدل على الاستغراق

لم ينكر

لم ينكر ذلك وبالجملة فلا فرق بين ان يقال في الفرس يجب نزح كر او يقال فيما يركب فكما انه لا يحتمل ان يخص الحكم
في الاول ببعض افراد الفرس الا بدليل فكذا في الثاني من غير فرق ثم ان العلية التي قال بها العلامة لا يريد بها
الا انها منشأ الحكم بمعنى ان ليس منشؤه شيئا من صفاتها فالامر كذلك البتة اذ لو كان شيئا من صفاتها لكان
على الحكيم انه يعلق الحكم بها للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وثالثا بان النص الذي في الثور دل بمنطوقه
على مساواة اشباهه له فان عمل بمفهومه لزم العمل به في اشباهه كما عمل به في الثور والجواب انه كالاول لانه عام
بالنسبة الى الثور فما اشبهه عام بالنسبة الى الدابة فطريق الجمع بين الروايتين ان يستثنى من الدابة الثور
ومما اشبهه ما اشبهه من الدواب اي مما يركب فهو الفرس والحمار والبغل والبقرة وهذا هو الذي
قاله العلامة وهو مما لا شبهة فيه ورابعا بان ما اجاب به عن لزوم المساواة في عدد الدلاء بانه خرج
ما استثني بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض انما يصح لو كان شمول الخبر لهذه الاشياء بالعموم اذ
لا في حكمه فان الاخراج والاستثناء لا يصح من غير ذلك والامر هنا ليس كذلك فان هذه الاشياء كلها داخل كونه
بالتنصيص فان لم يصح الحكم بالنسبة الى بعضها لمعارض لم يصح بالنسبة الى الباقي اي لم يبق الاعتماد
عليه فان عدم صحة الحكم في ذلك البعض اما لعدم صحة الخبر وورود عن المعصوم او لوهم الراوي او
لابتنائه على التقية فاذا تطرق شيء منها في الخبر ولو في بعض اجزائه لم يبق الاعتماد عليه ويمكن الجواب
بانه اذا كانت الرواية صحيحة ليس لنا ان نحمل ما خالف منها المعمول به الا على التقية او نعترف بعدم
ادراك السبب فيه واذا فعلنا ذلك فيما خالف المعمول به لم يكن علينا ان نفعل ذلك في كل ما تضمنه بل الواجب
ابقاؤها في الباقي على ظاهرها الى ان نرى معارضا لها فيه وبالجملة فلا يلزم من طرح جزء من الرواية طرح
علة الجميع نعم لا شبهة في انه يضعف الاحتجاج بها ويرد بان ذلك مسلم اذا اشتملت الرواية على احكام متباينة متعددة
منفصلة واما اذا كان فيها حكم واحد بلفظ واحد على اشياء كما هنا فاذا حكم ببطلان ذلك الحكم بالنسبة الى بعضها
وحمله على التقية او شبهها لم يمكن التمسك بها في الباقي لان الذي يمكن ان يتمسك به في الاحكام الشرعية ما صدر
عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي فاذا علم ان هذا الحكم لم يصدر عنه لبيان الحكم الواقعي فكما انه في البعض يخالف
حكم الشرعي الواقعي يجوز ان يكون في الباقي كذلك وان لا يكون احتمالا متساويا بالاختلاف بينهما بوجه اذ كان
الامر كذلك سقط الاستدلال به راسا وخامسا بانه منع من لزوم التساوي في مقدار الدلاء وادعاءه انه انما
يلزم لو قيل التساوي في وجوب نزح الدلاء فاسد فانه لا يفهم من هذا الاطلاق الا التساوي في عدد الدلاء ولو اختلفت
تلك الامور في ذلك لزم الاغراء بالجهل وهو اعتراض ظاهر الاندفاع فان من له ادنى معرفة بالتراكيب يعرف انه
لا دلالة لهذا الكلام بوجه على التساوي وانه لو قيل بعد ذلك واما الشيء الفلاني فينزح له كذا او اما
الاخر فكذا واختلفت التقادير لم يرتكب خلاف ظاهر ولا خولف الكلام عن المتعارف وسادسا
بان تمحله في حمل الدلاء على الكر ظاهر الفساد اذ لا دلالة للفظ عليه بوجه وما ادعاه من انه بين
جمع بين المطلق والمقيد فساده اظهر اذ لا مقيد هنا ولو كان لم يفتقر الى الاستدلال بهذه الرواية و
ارتكاب مثل هذا التكليف والجواب انه قد عرفت وجود النص في الحمار والبقر اللذين هما من الدابة وكل
من الفارة والطير والكلب ايضا نص مخصوص به فالجمع بين تلك النصوص وهذا النص انما يكون
بحمل الدلاء في كل على ما يوافق النص الوارد فيه فوقع الحمار والبغل من افراد الدابة يحمل على الكر ولما لم يعبر عنهما الا بلفظ عمهما

وغيرها وهو الدابة لم يكن بد من ان يحمل في الكل على معنى واحد وسابعا بان امتناع الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي
بان يكون كل منهما مناطا للحكم مما قد تقرر في الاصول وهو اعتراض سخيف جدا لا يليق بالمحصلين ان يذكروه
فان القول بجواز ذلك قول مشهور بين الاصوليين لا يمكن انكاره وسابعا بانه على ما احتمله من ارادة معنى
مجازي هو مطلق الجمع يكون من باب اطلاق لفظ الكل في الجزء وقد شرطوا لذلك شروطا واختلفوا في
الشرط فانه على اطلاقه غير صحيح والجواب عنه ان من البين انه من باب اطلاق لفظ المقيد على المطلق و
هو وان كان من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء الا انه لا يشترط شيء لكنه يكون اطلاقه على المقيد على
قبل حمله على المطلق بطريق اولى ولا سيما وصيغ الجموع جمع قلة او كثرة مما لا يمكن انكار شيوع استعمالها في مطلق
الجمع فقد ظهر ان استدلال العلامة بالرواية قوي متين لا يشوبه اختلال الا الشبهة في شمول الدابة لغير
الفرس لان من المشهود ان ها في العرف حقيقة فيه فغاية الامر ان يكون في العرف مشتركا بينه وبين كل ما يركب او بينهما
وبين ذوات الاربع وذوات الحافر فح لا يحصل القطع بمعنى غير الفرس في هذا النص وعليه فلا يتم الدلالة على ان
المراد بالدلاء الواردة فيه ما يبلغ كرا الا ان الشبهة مندفعة بانه لا شبهة لمن تتبع العرف وما يقال فيه ان الدابة
حقيقة فيما يركب ايا ما كان وانه يقال للبغل والحمار والبعير دابة وانما يختص بالفرس في عرف كل بلد لا يركبون الا
عليه وان كان ذلك الغالب عليه في بلد كانت الدابة غالبة فيه بغيا دون لكن منهما وفي كل بلد لا ينحصر الركوب فيه في الفرس ولا يغلب
بل يركب كل منه ومن البغل والحمار مثلا على السواء فالكل يفهم منها على السواء فغلبتها على الفرس انما هي لاختصاصه بكونه
مركوبا قال الرافعي في العزيز الدابة في اللغة اسم لما يدب على وجه الارض ثم انه اشتهر استعماله فيما يركب من البهائم والوجه
تنزيل هذا على هذا الوضع الثاني فلو قال اعطوه دابة حمل على الخيل والبغال والحمير فيما نص عليه الشافعي واختلف الاصحاب فعن
ابن سريج ان الشافعي انما ذكر ذلك على عادة اهل مصر في ركوبها جميعا واستعمال لفظ الدابة فيها فاما في سائر البلاد
فيجب ان لا يستعمل اللفظ الا في الفرس لا يعطى الا في الفرس نعم يبقى الكلام في شمول النص للبقرة فان ذكرها نادر جدا
في بلد السؤال واما مثل الطاهر دخولها في نص الثور وفي نحو ذلك ولم نقف على حديث يتعلق بالبقرة وقد علم ايضا من جملة
ما ذكرنا اندفاع ما قد يعترض عليه بانه لا حاجة له الى نفي احتمال الدابة للمعنى اللغوي وايجاب حملها على ما يركب
فانه لو حمل على الاول لم يتم الاستدلال به على حكم الفرس والبقرة فان هذا الخبر عام بالنسبة الى ما ذكر والثور فيجب
ان يخصص هذا بالاكثر الا العكس اذا كان كذلك خرج عن الدابة الثور وكل ما اشبهه من الفرس والبقرة ونحوهما
والحكم لو حمل عليه لزم ان لا يكون نص الثور الا نصا في ان الجمع داخل في الدابة بهذا المعنى فكل ما عليه نص فحكمه الحكم
الذي في نصه وما ليس عليه نص يدخل في هذا النص فنزح سبعين دلوا معتادة على تلك البئر فان اختلفت
المعتادة عليها او العادة فالاغلب الانسان اي لحاسته المستلزمة الموت لا لكفر او نجسته نجس
فيها مسائل الاولى وجوب نزح سبعين دلوا للانسان ولا نعرف فيه مخالفا وفي الغنية نقل الاجماع عليه وفي المنتهى
اجماع من قال بالتنجيس وهو الظاهر من المعتبر ويدل عليه رواية عمار قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا
فوقع بدمه في البئر فقال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت
فيه فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين
قال في المنتهى والاستدلال بهذه الرواية ضعيف فان رواتها فطحية ولم اقف على غيرها الا ما يل بمعناه
لا على هذا الحكم وهو ما رواه الشيخ عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بئر قطر فيها قطرة دم الى اخر الرواية فقد تقدمت

عرضية م

الداد م

وما رواه

وما رواه في الحسن عن محمد بن مسلم عن احدهما في البئر يقع فيها الميتة قال اذا كان له ريح نزح منها عشرون دلوا وقال
اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ووجه الاستدلال من الرواية ان الحكم معلق على لفظ الميتة وهو تعليق
على الميتة فيعتبر في موارد عمومها الا ان اصحابنا لم يعملوا بالعشرين فيكون الاستدلال بهما ساقطا انتهى
وفي المعتبر لا يقال رواة هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم هذه
الرواية معمول عليها بين الاصحاب مع علمهم بظاهر او قبول الخبر بين الاصحاب مع عدم الرواية لخرجه الى كونه
حجة فلا يعتبر اذا لحق الفقيه ولو عدل الى غيره لكان عدولا عن الحجة على الطهارة به الى الشاذ الذي ليس عليه عمل
مشهور وهو باطل خبر عمرو بن حنظلة المتضمن بقوله خذ ما اجتمع عليه اصحابك واترك الشاذ الذي ليس
بمشهور انتهى واعترض عليه بانه ان كان الاجماع واقعا على مضمون الخبر كما يدل عليه ولو عدل عنه الى غيره لكان
عدولا عن الحجة على الطهارة به فهو الحجة ولا حاجة الى التكليف الذي ذكره وان لم يتحقق الاجماع الذي ينتهض
بانفراده حجة لم يكن الاعتبارات التي ذكرها نافية من اثبات الحكم وقد انكر حجية مثلها في مواضع فقناعته بها
هنا لا يخلو عن غرابة ويمكن الجواب بانه يريد بالاجماع الشهرة المقاربة للاجماع وانه جعل الدليل مجموع
تلك الشهرة مع وجود النص الموثق الغير المعارض الا بما هو ضعيف في خلافه وانما لم الفه بعمومه كما عرفت مع شذوذ
شذوذ العمل به ان كان ولا يخفى ان اجتماع هذه الاشياء يجعله قوية ولست اراه دفع مثل ذلك في موضع من
كتابه بل كلما حاول الدفع فانما الله دفع الشهرة فقط او الشهرة الغير المقاربة للاجماع مع رواية مثل تلك
الرواية او اضعف منها او مجرد الرواية التي لا تعاضدها شهرة او ورواية معارضة بمثلها او اقوى منها
على ان في نص الاجماع على مضمون الخبر من قوله لكان عدولا عن الحجة على الطهارة به ما لا يخفى المسئلة الثانية
ان المعتبر في الدلاء في جميع ما ينزح لعدد الدلاء او دلو الدلاء المعتادة ذكره الشيخ وغيره الا ان الاكثر اطلقوا الاعتبار
ونص المحقق في الشرايع على الاعتياد على تلك البئر ولم يتعرضوا لذلك ممن قبله الا ان الظاهر انه مرادهم لانهم
اقتصروا على اعتبار العادة من غير تفصيل وبيان لما اذا اختلفت العادة مع انه لا شبهة في اختلافها
باختلاف الابار فلو ارادوا العادة مطلقا لم يكن اعتبارهم لها الا احالة على امر مبهم غير منضبط بوجه واستدلوا
على اعتبارها بان الشرع لم يقدر الدلو بمقدار بل بالعدد دلت عليه فلا بد من ان يحال على المتعارف كما هو
المتعارف في امثاله ثم انه لا شبهة في انه يعتبر مع ذلك اطلاق اسم الدلو عليه ولا حاجة الى التعرض
اذ لا يتبادر منه غيره قال في روض الجنان ولو اعتاد قوم على نزح ابنية بكبار ونحوها ففي الاكتفاء بها نظر
من قيامها مقام الدلو وبه قطع بعض المعاصرين ومن عدم تسميته دلوا انتهى واذا لم يكن لها
فيعتبر لها دلوا مثل ما يعتبر لمثلها في ذلك البلد فان لم يكن في البلد دلوا فلمثل تلك البئر اعتبر من اقرب
البلد ان اليه فالاقرب كذا في المسالك وكذا الحكم في بئر لم يعتد عليها آنية لا دلو ولا غيره بان لا يكون
مما يستعمل ماؤها مثلا او كان ولكن كان مجهولا وفي روض الجنان قول بالاكتفاء باقل ما يعتاد على بئر ان
لم يكن لها دلو معتاد ويمكن ان يقال ان النزح ان كان للتطهير والتنظيف فالاظهر انه لا فرق بين الدلو
وما يشبهه من الاواني وان كان لمجرد التعبد فالاظهر وجوب الدلو وعدم الاجتزاء بما يشبهه
من الاواني وهنا وجه آخر لم اظفر بقائل به وهو ان يكتفي في كل بئر باصغر ما اعتيد من الدلاء على بئر
فانه اذا كان النزح به كافيا في البئر الصغيرة فلان يكفي في الكبيرة اولى لغزارة مائها مع ان الاصل عدم

الحلاثي م

فطحية م

ليس م

او لا اللغة م

وجوب البراءة ان كان التزايد وان كان النزح لمجرد التعبد الا ان يقال ان الحكمة في ان نبع الماء الجديد
واذا كانت البئر كبيرة لم يؤثر فيها ذلك الدلاء الكبيرة وفي الذكرى عن الاصحاب اعتبار الدلاء الهجرية وهي
ثلثون رطلا وعن الجعفي اعتبار اربعين رطلا ولعلهما اعتبرا اكبر ما اعتيد من الدلاء ليحصل يقين الطهارة
المسئلة الثالثة ان اختلفت العادة في تلك البئر اعتبر الاغلب عليها من الدلاء فانه بالنسبة الى
خلافه كما انه يحمل على المعتاد يحمل على الاغلب من المعتاد فان تساوت فالاصغر يجزي والاكثر افضل كذا في
شرحي الارشاد والشرايع وغيرها المسئلة الرابعة انه سواء في ذلك الحكم جميع اصناف الانسان الذكر
والانثى والصغير والكبير والمسلم والكافر لشمول الانسان للكل خلافا في الكافر لابن ادريس ولابي علي
ابن الشيخ على ما حكي عنه في الذكرى قال ابن ادريس وكان من يسمع هذا الكلام يتنفر منه ويستبعده
ويقول من قال هذا ومن سطره في كتابه ومن اشار من اهل هذا الفن الذين هم القدوة في هذا اليه
وليس يجب لكل شيء ولا اثباته الا بحجة يعضده دليل بعينه وقد علمنا بلا خلاف بين المحققين
المحصلين من اصحابنا اليهودي وكل كافر من اجناس الكفار اذا باشر ماء البئر بجسمه من ابعاضه
لجنس الماء وجب نزح جميعها مع الامكان او التراوح يوما الى الليل على ما مضى شرحنا وعموم اقوالهم
وفتاويهم على هذا الاصل ايضا وقد ثبت بغير خلاف بيننا ان الكافر اذا نزل ماء او باشره وهو عضو منه
حيا انه يجب نزح ما فيها جميعه فاي عقل او سمع او نظر او فقه يقتضي اذا مات بعد نزوله اليها او مباشرته
لمائها بجسمه وهو حي وقد وجب نزح جميعها فاذا مات بعد ذلك نزح سبعون دلوا وقد طهرت وهل
هذا الا تغفيل من قائله وقلة تامل اتراه عند موته انقلب جنسه وطهر بلا خلاف ان الموت ينجس الطاهر
ويزيد النجس نجاسة ثم اعترض على نفسه بانه قد ورد انه ينزح اذا مات انسان في البئر سبعون دلوا وهو
عام في المؤمن والكافر فيجب العمل بالعموم الا ان يقوم دليل الخصوص واجاب بان الفاظ الاجناس
اذا كانت نكرة لم تفد العموم وانما يفيده اذا تعرفت باللام كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
وايضا فقد وردت الرواية بانه اذا ارتمس الجنب في البئر ينزح منها سبع دلاء وقد طهرت وقد
اورد مثل ذلك المصنفون في كتبهم فمن قال بالعموم في الانسان الزمه ان يقول به في الجنب فهما سيان
مع انه لا احد من اصحابنا يقول ينزح سبع دلاء للجنب الكافر فكما انهم خصصوا هذا الحكم بما عدا الكافر
لما ان من القانون المقرر انه اذا وردت جملتان احديهما عامة والاخرى خاصة وتعارضتا قدمت الخاصة
وحملت الاولى عليها من دون العكس فكذا يجب هنا سواء فيجب تخصيص الانسان الذي هو اعم من الكافر
وغيره لحكم الكافر الذي اجمعنا عليه وقد طول في ذلك وضرب له امثلة واجاب المحقق في المعتبر عما قاله
بمنع ان الكافر وغيره لحكم الكافر اذا باشر ماء البئر ونزل فيه لزم ان ينزح ماؤها كله ومنع ما ادعاه من
الاجماع عليه قال ولو قال ذكر ذلك الشيخ في المبسوط قلنا قوله في المبسوط ليس دليلا بمجرده فضلا
ان يدعى به الاجماع ثم الشيخ لم يجزم بذلك لانه يقول ما لم يرد فيه مقدر منصوص يجب نزح الماء كله احتياطا
وان قلنا بجواز اربعين دلوا كان سائغا غير ان الاحوط الاول ثم الشيخ انما صار الى الاحتياط مع
استظهار لا قطعا انه يعني الشيخ في المبسوط علل ايجاب نزح الماء في الكافر بانه لا دليل على مقدره
اقول عبارته فيه كذا ومتى نزل الى البئر كافر وباشر الماء بجسمه لجنس الماء وجب نزح جميع الماء لانه لا

دليل

لا دليل على مقدره والاحتياط يقتضي ما قلناه فقد صرح هنا ايضا بالاحتياط ثم قال المحقق ونحن نقول الدليل موجود
لان لفظ الانسان اذا كان متناولا للمسلم والكافر يجري مجرى النطق بهما فاذا وجب في موته سبعون لم يجب في مباشرته اكثر لان المباشرة
ينقص عن المباشرة فيعلم نفيها اذا من مفهوم النص وهذا كما يقول في الجواب عن الخنزير اذا وقع وخرج حيا فانه لا يجب له اكثر
من اربعين وان كان لم يرد على عينه نص بل الجواب دل على ذلك ثم الشيخ لم يصر الى ايجاب الكل الا لتوهمه ان النص لا دليل يعلم منه حكم
ما زاد على السبعين ولو قال سلمنا العموم لكنه مخصوص قلنا تخصيص العموم بالاحتياط غير جائز وانما يخص بالدليل القاطع اما الاحتياط فليس من
مخصصات العموم في شيء لانه انما يصار اليه عند عدم الدليل والعموم دليل فيسقط الاحتياط معه وكون المطلق دليلا فلا يعتبر معه الاحتياط
انتهى ويرد عليه ان الحيثية معتبرة في جميع موجبات النزح يعني بوجوب نزح السبعين لموت الانسان ان نجاسة موته يقتضي ذلك فالعموم
فيما تمايل على تساوي المسلم والكافر في الاكتفاء لنجاسة موتهما بالسبعين فاذا انضم الى ذلك نجاسة اخرى كالكفر وغيره لم يكن اللفظ
دالا على الاكتفاء به الا ترى انه لو مات المسلم كان متنجسا بشيء من النجاسات وكانت العين غير موجودة لم يكتف بنزح المقدر للموت عن
الامرين ولو تم ما ذكره لاقتضى الاكتفاء به وبالجملة فالكفر امر عرضي للانسان كملاقاة النجاسات والكل منهما ما شيء في البدن بالتنجيس الا ان الاول
شامل لجميعه والثاني يختص ببعضه فكما ان العموم لا يتناول نجاسة الملاقات لا يتناول نجاسة الملاقاة فلا يتناول نجاسة الكفر واجيب
بانه لا يتم من قبل ابن ادريس اما اولا فلانه لو كان الامر كما ذكر لما احتاج الى منع العموم اولا وادعاء تخصيصه
ثانيا وثانيا انه حكم في الكلب اذا خرج حيا بنزح اربعين دلوا وقال فاما روي في بعض الروايات ان الكلب
اذا وقع في البئر وخرج حيا فينزح منها سبع دلاء وقد طهرت فليس شيء يعتمد ويعمل عليه والواجب العدول عن الرواية
الضعيفة ونزح اربعين دلوا قال فان قيل اذا لم تعملوا بالرواية فلم ينزح منها اربعون دلوا فلم لا ينزح جميع مائها
لانه داخل في حكم ما لم يرد به نص معين قيل له لا خلاف بين اهل النقل والتاملين في اصول الفقه ان الموت يزيد النجس
نجاسة واذا كان الكلب بموته في البئر ينزح منها اربعون دلوا فبما يكون وقوعه فيها وهو حي يزيد على نجاسة موته
ونعم فانه يلزمه ما الزمناه في نزول الانسان الكافر الى البئر وتنجيسه لها ووجوب نزح جميع مائها لانه عندكم لم يرد
به نص فاذا مات بعد ذلك فيها وجب نزح سبعين دلوا اتراه انقلب جنسه وزال ذلك الحكم ولا خلاف ان الموت
ينجس الطاهر ويزيد النجس نجاسة وهذه ادلة فقه واصول المذهب ترفعه لان نجاسة البئر لا يرفعها الا اخراج بعضه
او جميعه وهذا ما اخرج حتى يعتبر حكمه وهذا صريح في انه اذا ورد مقدر في الشيء اذا مات تجري ذلك في وقوعه حيا اذا
كان نجسا ولم يكن له نص اخر يعتمد عليه وهو عين ما ذكره المحقق في الكافر والوجهان غايتان في السقوط اما الاول فلانه
يجوز تنزيل كلام ابن ادريس على التنزل والتسليم على انه ليس منظور واحد من المحقق ومن رد عليه الكلام على المذهب
الذي اختاره ابن ادريس والدليل عليه من غير ملاحظة بعبارة ابن ادريس فان النزاع فيها امر لا يهتم به ولا يتعلق
به غرض معتد به واما الثاني فلان الفرق بين الكافر والكلب بين فان الكلب له نجاسة ذاتية لا يمكن انفكاكها
عنه وقد ورد النص عليه بخصوصه اذا مات وفي مثل ذلك اعتبار الحيثية في غاية البعد بخلاف الانسان الذي هو
اعم من الكافر وغيره والاصل فيه الطهارة لكون الاصل فيه الاسلام ونجاسته عرضية فاعتبار الحيثية فيه قريب
متبادر الى الافهام يعرف جميع ذلك من اختلط بالكلام واهله نعم يرد عليه منع كون نجاسة الكافر عرضية كنجاسة
المتنجس بل لا انفصال بينه وبين الكلب في كونهما نجسين عينا ولا ينافي ذلك قبوله الطهارة مع بقاء ذاته بالاسلام
فان العصير العنبي ايضا نجس العين مع انه يطهر بذهاب ثلثيه مع بقاء ذاته وبالجملة فلم يكن نجاسته من خارج
فهو نجس العين اذا كان كذلك فاعتبار قيد الحيثية بالنسبة الى الكفر خلاف الظاهر فالقول بان خروج الانسان الذي ينجس بدنه على الخصوص

اعتبار

ليس باعتبار الحقيقة بل لان النجاسة فيه متعددة ولا فرق بين كون العين المتنجسة له باقية او لا فان المتنجس
بالشيء في حكمه فكما ان الانسان المتلطخ بنجاسة اذا اصاب في البئر كان حكم تلك النجاسة حكم الانسان فكذا
اذا كان متنجسا ولم يكن متلطخا واما الكافر الميت فلا يجعل النجاستين واحدة كالكلب الميت ثم قال المحقق ومعارضته
بالجنب غير واردة لانا نجيب من وجوه احدها ان الارتماس من الجنابة انما يراد للطهارة فيكون ذلك قرينة دالة
على من له عناية بالطهارة وهو المسلم ولهذا قال الشيخ في طهر منه ينزح منها سبع دلاء ولم يطهر هو الثاني ان نقول اما
ان يكون هناك دليل يمنع من تنزيل خبر الجنب على الكافر والمسلم واما ان لا يكون فان كان الامتناع انما هو
لذلك الدليل وان لم يكن قلنا بموجبه سواء كان كافرا او مسلما فالملزوم زاد على الاستبعاد شيئا والاستبعاد
ليس بحجة في بطلان المستبعد الوجه الثالث ان مقتضى الدليل العمل بالعموم في الموضعين وامتناعنا استعمال
احد العمومين في العموم لا يلزم منه اطراح العموم الاخر لانا نتوهم احد العمومين مخصصا فالتوقف عند اعمالهما
لهذا الوهم فان صح والا قلنا به مطلقا فالالزام غير وارد وقال ثم هذا اللبس ينقض على مسئلتنا بل ينقض على استغراق
اللام في الاستغراق اين كان فيلزم ان لا ينزل قوله تعالى الزانية والزاني على العموم ولا قوله تعالى والسارق
والسارقة لانا لم ننزل الجنب هنا على العموم انتهى اقول جميع سقوط جميع ما قاله في الغاية فان ابن ادريس انما ادعى
حديث الجنب مثلا قال انه كالخصص لنصها الوارد فيه بالاجماع على خلافه في الكافر ولكنا هنا فالوجهان الاخران من
الدفع لا معنى لهما فانه يقول ان الذي منع من ابقاء نص الجنب على عمومه موجود في نص الانسان الميت سواء فكما
يحكم هناك بالبقاء على العموم فكذلك ههنا والجواب بهذا الا ان يمنع الاصل الممثل به بتحقق الاجماع فيه وفيما نحن فيه
جميعا او يمنع فيما نحن فيه خاصة واما الوجه الاول فظاهر الوهن جدا من وجهين الاول ان الروايات التي في الجنب
كما ستعرف انما وردت غالبا بلفظ الوقوع او النزول في البئر فلا دلالة على الاغتسال والتطهير الثاني ان عدم
اهتمام جميع اصناف الكفار بالتطهير ممنوع والسند ظاهر واما ما قاله اخيرا من ان هذا النقض ينقض على كل ما
دخلته لام الاستغراق وانه يلزم ان لا ينزل شيء من ذلك على العموم فواضح جدا لا ينبغي ان يعد مثله من محصل
فضلا عن مثله فانه انما يلزم ان لا ينزل ما دل دليل على خصوصيته على عمومه لا مطلقا وفي نقل بعض نقل كلام ابن ادريس
والحق نفريعا على القول بالتنجيس ان يقول ان وقع ميتا نزح منه سبعون للعموم ويمنع من زيادة نجاسته
لان نجاسته حيا انما هو بسبب اعتقاده وهو منتف بعد الموت وان وقع حيا ومات في البئر فكذلك لانه لو باشرها
حيا نزح له ثلاثون بحديث كردويه وابن ادريس بني ذلك على ان النجاسة التي لم يرد فيها نص ينزح لها الماء
اجمع وعن غيرهم من ذلك ورد عليه بان ابن ادريس لم يستدل على وجوب نزح الكل هنا بمفهوم الموافقة ولا
على بقاء نجاسة الكفر بالاستصحاب بل انما احتج على الاول بانه كان ثابتا في الحياة ولم يظهر له مطهر فيجب بقاؤه وعلى
الثاني بان ما حكم في الشرع بنجاسته بقي حكمه ذلك الى ان يزيله حكم آخر وليس هنا فنجاسة الكفر باقية شرعا الى ان
المزيل لها شرعا وزوال الاعتقاد لا يكفي في ذلك كما لا يخفى والجواب عنه ان عموم هذا النص كاف في مغايرة حال
الموت لحال الحيوة ان كانت مغايرة فالحكم الذي فيه هو الحكم الخاص الذي ان الحكم الاول وما ذكره من زوال
الاعتقاد انما ذكره دفعا للاستبعاد لا استبعاد ان يكون حكمه حال الموت اخف منه حال الحيوة لان الذي
كان سببا للنجاسة حال الحيوة وهو الاعتقاد الفاسد قد زال عند الموت وحاصل كلامه انه لا يخلو اما
ان لا يقع الكافر في البئر الا بعد الموت او يقع فيها حيا ثم يموت وقد حكم ابن ادريس في الطرفين بنزح الجميع مستدلا

بانه مباشرته

بان مباشرته لما لها حيا يوجب ذلك في الاخير ظاهر انه لا يطهر البئر الا بنزح الجميع ليتحقق ما يوجبه قطعا واما
في الاول فكذلك يجب لانه لا يجوز ان يكون الحكم عند الموت اخف منه عند الحيوة اذ لا يكون الموت مطهرا للشيء بل
انما هو منجس وزايد في نجاسة النجس فنقول اما الاول فلا نسلم انه اذا وجب الجميع لحال الحيوة وجب حال
الممات وما منعه من كون الحكم في الممات اخف منه في الحيوة ليس الا مجرد استبعاد لا يقاوم النص على ان الاستبعاد
مندفع بان السبب للنجاسة حال الحيوة انما كان اعتقاده الفاسد وقد زال واما في الثاني فنقول لا نم انه يجب نزح الجميع
لمباشرته لما لها حيا بل انما يجب نزح ثلاثين لرواية كردويه ثم قيل لعل الثلاثون اشتغل في السبعين فلا يجب الا السبعون
وهذا المنع عام للتقديرين الا انه خصه بالثاني للحصار طريق الرد فيه بخلاف الاول نعم كان ينبغي له ان يمنع
مباشرته حيا لما لا نص فيه فان هذا النص صريح في الموت بعد المباشرة وقد وقع هنا لبعض الافاضل المتاخرين
ما لا ينبغي التعرض له فقد عرفت من جملة ما ذكرناه عن الاقوى نزح السبعين للكافر سواء مات في البئر بعد وقوعه
فيها حيا فان النص صريح في وجوب ذلك للموت الانسان في البئر بموته فيها معناه ان يقع فيها اولا
ثم يموت وهو عام للمسلم والكافر واذا كان ذلك حكمه للموت بعد الوقوع فبطريق اولى يكون ذلك حكمه
اذا وقع ميتا وكذا من ذلك وفي روض الجنان انا ان حكمنا بنزح الجميع لما لا نص فيه فلا بد من القول
بنزحه هنا للثبوته قبل الموت الذي هو مورد النص عندهم وان اكتفينا فيه بنزح الثلاثين او اربعين
فان حكمنا بالتداخل مع تعدد النجاسة ولو مختلفة كفت السبعون والا وجب لكل منفعل ثم والبه
اشار هنا بقوله ان لم يوجب الجميع لما لا نص فيه يعني وقلنا بالتداخل والا لم يكف السبعون بل وجب لما لا
او مائة وعشرة والا بل على يوجب الجميع لما لا نص فيه اختص الحكم بالمسلم قال وانما منع زيادة نجاسته بعد الكفر
بزوال الاعتقاد الذي هو سبب نجاسته ففيه منع لان احكام الكفر باقية بعد الموت ومن ثم لا يغسل
ولا يدفن في مقابر المسلمين فكلام ابن ادريس اوجه مبنيا الانسان ثم لو وقع في الماء ميتا الحق ما قاله
ودخل في العموم انتهى وهو مبني على ان النص انما يتناول بظاهره وقوع ميت الانسان فيها مع انا
نعلم ان ظاهره الموت كما نبهناك عليه وبالجملة فلا جهة لجعل مباشرة الكافر مما لا نص فيه واذا
ثبت دخولها في النص لم يبق مجال الكلام ابن ادريس ولا شبهة في الاكتفاء بسبعين ثم انه اورد
من المنع على منع الزيادة لنجاسته بعد الموت مع انه خارج عن قانون البحث في الظاهر غير متجه فان ما استدل
به لا يكفي في دفع المنع لان شيئا من ذلك لا دلالة له على بقاء النجاسة الكفر كما لا يخفى الحوار للدم الكثير
عند الشيخ وجماعة ونقل عليه الاجماع في الغنية وذهب المفيد الى نزح عشرة دلاء وعن مصباح المرتضى
للدم ما بين دلو واحد الى العشرين من غير فصل بين القليل والكثير والمروي في دم ذبح الشاة ما بين
ثلثين الى اربعين روى في الفقيه عن علي بن جعفر انه سال اخاه موسى عن رجل ذبح شاة
فاضطربت فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما هل يتوضأ من تلك البئر فقال ينزح ما بين ثلثين
دلوا الى اربعين دلوا ثم يتوضأ منها ونحا الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف واستحسنه
المحقق في الذكرى وجزم به الشارح في الروض وابن فهد في الموجز والمحرر والشيخ علي في الجعفرية وهو الراجح الا ان
القائلين بالخمسين لا بد من ان يكون لهم مستند في ذلك وان لم نظفر به فالاحتياط قد يقتضي العمل عليه
لا سيما وقد نقل الاجماع عليه ثم ان العاملين بالرواية لم يفرقوا بين دم الشاة وغيره والرواية ليس

تنبيهان
اذا وقع جنبا وخرج فان الاول
مشتمل على الامرين فان الموجب الكل
الاسبعون ثم يجب لغيره من الجزئين
زيادة

ثم لو وقع في الماء ميتا الحقه ما قاله
ودخل في العموم انتهى وهو مبني على
زعم ان النص انما يتناول بظاهره وقوع

وخمسين دلوا

منه

بينها ما يقتضي العموم فينبغي لمن يعمل بها ان يقتصر على مدلولها واما دليل المفيد فمفهوم ما سيأتي في الدم القليل من الرعاف ونحوه
وهي انما يتضمن قطرات من الدم فلا يشمل الكثير واستدل لعلم الهدى بما تقدم من رواية زرارة في قطرة من دم رعاف
او غيرهما وهي انما يتضمن قطرة من دم ثم ان الظاهر من الاصحاب في الرواية ان الكثرة ما يكون الدم في نفسه لا
بالنسبة الى البئر كما حكي عن القطب الراوندي وعن القطب الرازي انه حكاه عن العلامة فان المتبادر من العبارات
ما يكون بالذات لا بالنسبة الى الغير ولم يستعمل المقدار واحتمل المحقق في الذكرى اعتبار الاضافة لان الماء يختلف
في الغزارة والنزارة ويختلف في الانفعال وعدمه وسهولته وصعوبته ولان القلة والكثرة اضافيتان فالمعتبر
اعتبارهما بالاضافة الى المحل المنفعل والوجهان ساقطان اما الاول فلانه لا اختلاف بين اصناف البئر وافرادها
في شيء من احكام النجاسات بل قد يمكن ان يقوى ان البئر الغزيرة ينبغي ان ينزح منها اكثر مما ينزح من الصغيرة لما مر من
ان النزح انما شرع ليتجدد الماء النابع والقليل من النزح يكفي لذلك في الصغيرة دون الكبيرة واما الثاني فلانهما
وان كانتا اضافيتين لكن كلها بالنسبة الى الآخر ولا شبهة انه لا يعتبر هنا الكثرة بالنسبة الى ماء البئر بل النسبة
الى القليل ثم اذا اعتبرنا الكثرة في نفسه فحد الكثرة ما يتسمى به عادة كدم الشاة المذبوحة وجعله ابن ادريس
اقل الكثير وجعل الاقل منه داخلا في القليل والحق انما فوق دم ذبح نحو الدجاجة والحمامة داخل في الكثير لان
الناقص من هذا التقدير الوارد في ذبح الشاة انما وقع فيه وفي اقل منه مما بينه وبين دم الشاة لا يتيقن
بالطهارة منه الا نزح ما تقدم لدم ذبح الشاة وهذا الحكم المشهور مقصور على غير الدماء الثلاثة التي هي
دماء الحدث لما تقدم من وجوب نزح الكل لها مطلقا وفي الحاق دم نجس العين بها في ايجاب نزح الكل وجه مخرج
فتواه الشيخ علي في شرح القواعد واحتمله المحقق في الذكرى اولا وكذا الشارح في روض الجنان قال في الحاشية وجه
التخريج انه ملحق بالدماء الثلاثة في تغليظ حكمه حيث لا يعفى عن قليله ولا كثيره في الصلاة فاذا استثني
الدماء الثلاثة هنا من مطلق الدم لقوة نجاستها استثني معها دم نجس العين لما ذكر وفيه منع كل من
الحكمين فان الدم في النص مطلقا واخراج الدماء الثلاثة انما هو محل النظر حيث لا نقول به ولو سلم فالحاق
غيرها بها ممنوع وايضا انهم لم يلحقوه بها في نزح الجميع مع [illegible] العلة فاولى ان [illegible] ان لا يلحق
هنا والقول بالحاقه بها غ كما قال المحقق في الذكرى شك في شك انتهى ومراده بالحكمين استثناء الدماء
الثلاثة من مطلق الدم والحاق دم نجس العين بها غ وضع الحكمين بقوله فان الدم بقوله وايضا فاشار
الى منع الاول بقوله فان الدم الى قوله ولو سلم والى منع الثاني بالباقي يعني ان الدم الذي ورد النص
في مقدار نزحه مطلق شامل الدماء الثلاثة فاخراجها عنه بلا نص محل نظر ثم لو سلمناه فالحاق
غيرها بها ممنوع لان العلة غير مشتركة فانه لا يعفى عنها في الصلاة بالنص والفتوى واما هذا الدم اي دم
نجس العين فليس كذلك الا على مذهب شاذ لا نعرف قائله واما قوله وايضا الى آخر كلامه فلا معنى له كانه
توهم انه يتكلم في الحاقه بها في عدم العفو عنه فقال انهم لم يلحقوه بها في نزح الجميع مع اشتراك العلة
فهنا بطريق اولى ومع ذلك لا يخلو من اختلال فان العلة انما تشترك لو ثبت انه لا يعفى عنه في الصلاة
كما لا يعفى عنها وفي الذكرى يمكن الحاق دم نجس العين بالدماء الثلاثة فيجب الجميع للمساواة وهو شك في شك وهو
كلام جيد بل نقول انه شك في شك فانه مبني على ان يكون دم نجس العين كالثلاثة في الغلظ اي في عدم
العفو عنه وهو مشكوك فيه وعلى ان يكون الدماء الثلاثة مستثناة في البئر من مطلق الدم وهو ايضا

مشكوك

يحتمل ان يكون لماء البئر

ذبح

وجوده

مشكوك فيه لا يقال اذا كانت علة ايجاب الجميع هو الغلظ جرى في دم نجس العين بلا شبهة لانا نقول
ان الذي دعا الى الحكم بعدم العفو عن دم نجس العين انه لا يخلو عن ملاقاة بدنه فله نجاستان لا يعفى عن احدهما
وهي نجاسة بدن نجس العين واما الدماء الثلاثة فانما لا يعفى عنها لغلظها في نفسها فغاية ما يلزم منهما ان يجب
لدم نجس العين مجموع ما يجب للدم وما يجب لنجس العين ان لم نقل بالتداخل والا دخل الاقل في الاكثر ثم انك
عرفت ان النص العام لجميع الدماء انما هو المتضمن لقطرة او قطرات واما الذي في الدم الكثير فانما يتضمن دم
ذبح الشاة فالكثير من دم نجس العين والثلاثة الدماء لا شبهة في كونها مما لا نص فيه والعذرة الرطبة
وهي اي العذرة في الاصل فناء الدار ومنه ما روي عنه ع ان الله نظيف يحب النظافة فنظفوا عذراتكم
ولا تشبهوا باليهود فجمع الاكبار في دورها وما روي عنه ع والله اليهود انتن خلق الله عذرة
وفي العرف فضلة الانسان سميت بذلك لانهم كانوا يلقونها في افنية دورهم كما سميت بالغائط
لانهم يفعلونه في الارض المطمئنة كذا في المفردات للراغب والفائق والنهاية والغريبين وفي التهذيب
للازهري عن الاصمعي وابي عبيد وفي المجمل والصحاح عكس ذلك وانه يسمى الفناء بالعذرة لالقائهم لها
فيه قال في الذكرى الظاهر ان العذرة فضلة الادمي لانهم كانوا يلقونها في العذرات اي الافنية وا
واطلقها الشيخ في التهذيب على غيره نفي فضلة غيره احتمال ع في باب النجاسات من المعتبر ان الخرء والعذرة
مترادفان يعمان فضلة كل حيوان ونص اليهودي على اختصاصها بفضلة الناس والمروي اعتبار ذوبانها
وهي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح منها سبع دلاء
قال وسألته عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا والذوبان
هو تفرق اجزائها وشيوعها في الماء بحيث تخرج عن الجمود وتدخل في المائع واما اعتبار استهلاكها
كما قاله بعض متأخري اصحابنا فغير معلوم قال في روض الجنان وهل يعتبر ذوبان جميعها او يكفي بعضها يحتمل
الاول لانه المفهوم من استناده اليها والثاني لعدم الفرق بين قليلها وكثيرها فيكفي ذوبان البعض كما
لو لم يسقط غيره وذاب فانه كان قطعا الاول والثاني لعدم الفرق بين قليلها وكثيرها فيكفي ذوبان
البعض كما لو لم يسقط غيره قطعا الاول اظهر وقد فسر بعض اصحابنا المتأخرين بالرطوبة ويحتمل ان يكون
اراد الرطوبة البالغة حد الذوبان فنبه على ان من عبر بها اراد بها ذلك او اراد المعتبر هنا في
الذوبان انما هو هذا المقدار لا ان يصير مائعا والاول هو الوجه لان المنصوص هو الذوبان ولا
داعي الى صرفه عما يتبادر منه الى الذهن وكلام الغنية والسرائر والمحرر والموجز ينص على ان القدر
المعتبر هنا هو القطع وكلام السرائر صريح في اعتباره وان لم يبلغ حد الذوبان ولا اعرف له وجها اما الرطوبة
فلا نص على اعتبارها لكن ذكرها الشيخ في المبسوط والنهاية وتبعه عليه المصنف هنا وفي البيان وجماعة
منهم ابن حمزة وسلار والتقي في الدروس بكل منها فقال وخمسين للعذرة الرطبة او الذائبة وكذا
في المقنعة والغنية والسرائر والتحرير قال في المنتهى الاقوال يعني اعتبار الذوبان وحده واعتبار الرطوبة
وحدها واعتبار احدهما متقاربة فان الرطبة والذائبة اشتركتا في شياع اجزائها في اجزاء الماء فتعلق
بهما حكم واحد وفيه انا لا نمنع الاشتراك في الشيوع ولو كان كذلك لكان نزح اثما ولو سلم فحمل الخارج عن
النص على ما فيه ليس الا مجرد القياس بل الحق ان من عبر بالرطبة انما اراد به ما يكون بحد الذائبة

وعلى انه لمكان دم نجس العين شامل في الغلظ كان في حكمها وهو ايضا مشكوك فيه

١٠٥

كانوا

الظهر

ومن عبّر بهما اراد بالنابتة اليابسة التي تنبت بالماء وبالرطبة ما كانت كذلك في نفسها فيهما في الحقيقة بستان
للنابتة الواردة في النص الا ان المتبادر من لفظ الرواية ان يكون جاملة فلا تثبت بالماء وهو الذي اختاره
المحقق في الشرايع فقال العذرة يابسة فلا تثبت ولكن تعيين الخمسين لا اقف عليه ولكن ذكرها الشيخ في الكتابين
وتبعه جماعة وذكر المفيد ايضا وقال الصدوق في المقنع فاستق منها اربعين الى خمسين ومثله في م ثم قال الفقيه م
في المقنع وان وقع فيها ان تبل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين فلا باس بالوضوء منها وليس عليك ان ينزح منها شيئا ولا بد من ان يكون مراده اذا لم ينزل شيء من العذرة في البئر كما نص عليه في
الفقيه والمروي اربعون او خمسون كما عرفت وهو يقتضي التخيير كما افتى به الصدوق وان كان اعتبار الاكثر احوط
في الجملة كما قاله الفاضل والمصنف في الذكرى لانه لا يحصل اليقين بالبراءة الا به وورود المنع عليه ظاهر او فضل كما قال المحقق
وهو الظاهر هذا اذا كانت او في كلام المعصوم ولكن ليس بتعيين بل يجوز ان يكون من كلام الراوي للشك بين
ان قال الامام اربعون او قال خمسون وبهذا الاحتمال ينبغي العمل على الخمسين وهذا هو الوجه في جزم الجماعة
بها وربما امكن حمل كلامي الفاضل والمصنف عليه قوله واربعين دلوا للثعلب والارنب والشاة والخنزير والكلب
والهر وشبه ذلك اختلفت اقوال الاصحاب هنا لاختلاف الاخبار ففي المقنعة وينزح منها اذا مات فيها شاة
او كلب او خنزير او سنور او غزال او ثعلب وشبهه في قدر جسمه اربعون دلوا ولم يتعرض للاشياء ما قبل التغير
الا ان يعود الضمير في شبهه وقدر جسمه الى كل من المذكورات ولكن قول المحقق في يع وينزح اربعين ان
مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه وقول الفاضل في تذكرة الخامس ما ينزح له اربعون وهو
موت الكلب والخنزير والشاة والثعلب والارنب والسنور وما في قدر جسمه وفي النهاية وان مات فيها كلب او شاة
او ثعلب او سنور او غزال او خنزير وما اشبهها ينزح منها مقدار اربعين دلوا ومثله في ط والمراسم والغنية والوسيلة
والمراسم والمنتهى وفي القواعد واربعين لموت الثعلب او الارنب والخنزير او السنور او الكلب ولم يتعرض للاشباه
وكذا في التحرير والنهاية والارشاد وفي شرح مثل ذلك بزيادة الشاة وفي النافع ولموت الكلب وشبهه اربعون وكذا
في بول الرجل والحق الشيخان بالكلب موت الارنب والثعلب والشاة وروي في الشاة تسع او عشر وفي السنور اربعون
وفي رواية سبع وفي التهذيب واربعين لموت الكلب والخنزير والثعلب والارنب وفي كري اربعون لبول الرجل في المشهور
رواه علي بن ابي حمزة عن الصادق وموت الكلب وشبهه والسنور ثم قال والثعلب والارنب والشاة للتشبيه المذكور
والاحتياط وفي الموجز وموت كلب وشبهه وسنور وان توحش ونحوه في الهر فيهما كالذكرى في اعتبار شبه الكلب دون
السنور وينفرد بان عنه بتعميم السنور للاهلي والوحشي وان كان ربما يتبادر من قوله وان توحش ان يتوحش الاهلي
الا ان مراده ذلك ويؤيده التفريع بذلك في الموجز فانه قال وان كان وحشيا وفي الجعفرية واربعون لموت الكلب ونحوه
وبالجملة فعباراتهم بين معمم للحكم كما في الكتاب وبين مقتصر على ذكر اشياء باعيانها من غير تعرض للاشباه او اشباه
بعض منها او متعرض لشبه بعضها دون بعض ومحتمل للتعرض لشبه الكل ولشبه البعض وقال الصدوق في المقنع
فان وقع فيها كلب او سنور فانزح منها ثلثين دلوا الى اربعين دلوا وروي سبعة دلاء ثم قال وان وقعت في البئر
شاة فانزح منها سبعة ادلي وفي يه ان وقع فيها كلب نزح منها ثلثون دلوا الى اربعين وان وقع فيها سنور الفقيه م
نزح منها سبعة دلاء ثم قال وقعت شاة وما اشبهها في بئر ينزح منها تسعة دلاء والى عشرة دلاء ولنذكر الان ما
وقفنا عليه من الروايات ففي رواية الحسين بن سعيد عن القاسم عن علي عن الصادق والسنور عشرون او ثلثون

اواربعون

او اربعون دلوا والكلب وشبهه كذا في كتابي الشيخ قال قوله وشبهه يريد به في قدر جسمه كهذه فلا يدخل فيه الشاة
والغزال والثعلب والخنزير وكل ما ذكر بعينه في المقنعة وفي المعتبر عن كتاب الحسين بن سعيد انه روى عن القاسم
عن علي عن الصادق قال سالته عن السنور فقال اربعون دلوا وللكلب وشبهه وفي رواية سماعة عنه ع وان
كانت سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا وفي رواية اسحق بن عمار عنه ع فاذا كانت شاة
وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي حسنة ابي اسامة وصحيحة عنه ع في الفارة والسنور والدجاجة والطير والكلب
قال فاذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وفي رواية عمرو بن سعيد بن هلال قال سالت ابا جعفر ع
عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء وفي صحيحة ابي مريم قال حدثنا
جعفر ع قال كان ابو جعفر ع يقول اذا مات الكلب في البئر نزحت وفي رواية عمار عن الصادق ع قال وسال عن بئر يقع فيها
كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها وفي الصحيح عن ابي بصير عنه ع فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها
فافعل وقد مرت رواية زرارة المتضمنة لنزح عشرين للحم الخنزير وقد وردت روايات باطلاق نزح دلاء من غير
تقدير قال الشيخ في يب بعد رواية الحلبي وليس لاحد ان يقول كيف عملتم على اربعين دلوا في السنور والكلب
وشبههما وفي الدجاج والطير على سبع دلاء وفي هذين الخبرين ليس القطع على اربعين دلوا بل انما يتضمن على جهة
التخيير وهلا عملتم بغير هذين الخبرين مما يتضمن نقصان ما ذهبتم اليه لانا اذا علمنا على ما ذكرناه من نزح اربعين
دلوا مما وقع فيه الكلب وشبهه ونزح سبع دلاء مما وقع فيه الدجاجة وشبهه فلا خلاف بين اصحابنا في جواز استعمال
ما بقي من الماء ويكون ايضا الاخبار التي تتضمن اقل من ذلك داخلة في جملته واذا عملنا على غيره لم يكن وافينا
بهذين الخبرين جملة وصار بين الى الخلاف فلاجل هذا عملنا على نهاية ما وردت به الاخبار انتهى وحمل ما تضمن
ايجاب نزح الكل على ما اذا تغير الماء وما تضمن خمسا للكلب والسنور على احد وجهين احدهما ان يكون الخبر
مخصوصا بالدجاجة والطير والثاني ان يكون المراد وقوع الكلب وخروجه حيا وليس لاحد ان يقول ان مقتضى
النظر الصحيح في الاخبار ان يوجب نزح الكل للكلب والخنزير لورود روايتين صحيحتين في الاول ورواية عمار
والحاصلة في الثاني مع ان يقين الطهارة لا يحصل الا به والجمع في الكلب وان كانت عليها صحيحة وحسنة الا
ان الرواية بالاكثر منها اكثر ومخصوص الجميع ايضا اكثر مع الاعتقاد بوجوب تحصيل يقين الطهارة واحتمال
تلك الرواية لما ذكره الشيخ من ثاني الوجهين والظاهر انه خلاف الاجماع لانا نقول هنا روايات بعضها
صحيحة ناصة على انه ينزح للكلب دلاء وهو بظاهره يدل على عدم وجوب نزح الكل وايضا ليست روايتا ابي
مريم وابي بصير ناصتين على نزح الكل فلم يبق الا رواية عمار فيجوز لنا ان نطرحها وان نجمع بينها وبين نفي الاربعين
بكون الواجب اربعين ونزح الكل مفضل واما الترديد الواقع بين الاربعين والثلثين او بينها وبين العشرين
فقد عرفت انه يحتمل ان يكون شكا من الراوي فلا يحصل اليقين الا بالاربعين ولا سيما انه رواه المحقق من غير ترديد
ولعل الصدوق لما نظر الى الترديد وجزم بانه من الامام صرح بين الثلثين والاربعين كما عرفت مما حكيناه
من عبارته بقي الكلام في ان النص الدال على هذا المقدار بعينه انما هو رواية واحدة ضعيفة هي الاولى مما
حكيناها والرواية الثانية لا دلالة لها عليه فان الاكبر من السنور لفظ مجمل لا يظهر دخول نحو الكلب فيه ولا
سيما وهو يحتمل العمق الا انه ينفع بعدم القائل بان نزل من ذلك اذا انضم الى ما دل على عدم وجوب
الكل بل عدم العمل به علمي العقل عليه واما الشاة فان الظاهر ان يعمل فيها على رواية عمرو كما افتى به الصدوق الا انه يتعين العشرة لما عرفت من الشك

في دخولها في اشباه الكلب ولو سلم فهذه الرواية خاصة فيجب تقييدهما واما الرواية التي فليست نصا في التبع
في الشاة بل على ان يكون الظاهر خروجها عن الحكم ولو سلم فيقين الطهارة انما يحصل بالعشرة ويقوى في
الخنزير ان يكون الغرض فيه عشرين دلوا لما افتى به الصدوق كما عرفت فان الوارد فيه روايتان الاولى رواية
العشرين والاخرى رواية الكل وقد عرفت ان رواية الكل تحركه لتضمنها ذكر الكلب الذي دل الدليل على
خلافه فتعين العمل على رواية العشرين واما الرواية المتضمنة للاربعين للكلب وشبهه فانما يتناول الخنزير
بعمومها والخاص مقدم على العام الا ان يفرق بين الخنزير ولحمه ولعله لا قائل به من الاصحاب من قال الى ايجاب الجميع
للصحيحة الموجبة نزح الكل للثور ونحوه وقد مضت متمسكا بانه نحو الثور وما بعدها بينه وبين ادخاله في
شبه الكلب وانت خبير بانه لو سلم ان من الخنازير ما يماثل الثور فانما يكون نادرا والاحكام تحمل على الغالب
فلا يفهم من نحو الثور نحو الخنزير البتة والمراد من نجاسته اي كلما ذكر نجاسته بالموت كما مر من الحيوانات
فان نجاسة الكلب اذا كان حيا سببا في حكمها ونجاسة الخنزير كما لا نص فيه كما سيأتي والمستند في هذا الحكم
ضعيف لكن الشهرة جابرة لضعفه على ما زعموا فيه اشارة الى انها ليست كذلك واستدل عليه في شرح الشرائع
في الدراية بان هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء
كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة وبين جامع الاحاديث من غير التفات
الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على
حالهم فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه
الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا له الا من شذ منهم ولم يكن فيهم من الفقهية م
يبحث الاحاديث وينقب عن الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد
مطلقا فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما رآه
في ذلك لعل الله يعذرهم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تامل المنصف
وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا تكفي في جبر الخبر الضعيف انتهى واقول
اذا كان الامر كذلك فالشهرة التي هنا حجة لانها ليست شهرة مستندة الى الشيخ فان من قبله ايضا عملوا
على وفقه كما عرفت وكذا ابن ادريس الذي لا يعمل بخبر الواحد ولا يتبع الشيخ بل لا يعرف الخلاف فيه ثم ان
المرجح لهذا المستند ليس مجرد الشهرة بل الروايات الكثيرة الناصة على نزح دلاء وعدم ورود ذكر من
هذا المقدار وعدم ما يصلح المعارضة لمعارضته مما يتضمن الاقل منه وعدم القول لشيء منها كما عرفت جميع
ذلك لكن بالنسبة الى بعض ما ذكر لما عرفت وكذا البول الرجل سندا وشهرة ولا اعرف الخلاف فيه الا من العلامة
في المنتهى لما ستعرف وادعي عليه الاجماع في الغنية واما الرواية الناصة فيه على الاربعين فهي رواية
علي بن ابي حمزة عن الصادق عليه السلام قال سألته عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد قلت فبول الرجل قال ينزح
منها اربعون دلوا وفي صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها بول او خمر فقال
ينزح الماء كله وفي صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع التي تقدمت نزح دلاء للقطرات من البول وفي رواية
كردويه المتقدمة نزح ثلثين للقطرة من البول ويقتضي التطابق بين هذه الروايات ان توجب نزح الكل للكثير
من البول ونزح ثلثين دلوا للقليل فان رواية الاربعين ضعيفة لما في المعتبر من ان تعويلها على ابن حمزة انما كان

بعد موت

بعد موت الكاظم عليه السلام فلا يقدح فيما رواه عن الصادق عليه السلام لا يخفى سقوطه فانه انما يتم لو كانت رواية له ذلك قبل
موت الكاظم عليه السلام وهو غير معلوم والموجبة للكل صحيحة ظاهرة في الكثير وصحيحة ابن بزيع ظاهرة في القليل وفي عدم
نزح الكل ورواية كردويه معينة المقدار الذي ابهم فيها الا انا لا نعرف قائلا بذلك وذهب العلامة في المنتهى
الى ايجاب ثلثين للبول مطلقا عملا بصحيحة ابن بزيع وحملا للدلاء فيه على رواية كردويه فانها لا بأس بها وحمل صحيحة
معوية بن عمار على الاستحباب او التغير ويرد عليه ان رواية كردويه لا تزيد على رواية ابن ابي حمزة فان الراوي
عن كردويه محمد بن زياد وهو مجهول وهو نفسه تردد في المختلف في كردويه نفسه فان كان كذا فالقول
العمل على ابن ابي حمزة ليحصل يقين الطهارة واما الرواية الاخرى لكردويه الاتية فانما هي في ماء المطر رعاية م
المخلوط بالبول وغيره وهي لا تفيد الاجتزاء بالثلثين للبول وحده واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر
كما نص عليه الفاضلان وابن ادريس مع انه فرق بينهما اذا وقع ميتا في البئر وقد فرق هنا بعض الاصحاب
نظرا الى ان نجاسة البول تزداد بملاقاته لبدن الكافر فله نجاستان يجب للاربعين لاحديهما وما يجب
لما لا نص فيه للاخرى فاما ان يتداخلا او يتضاعفا ان لم نوجب الجميع لما لا نص فيه والا فالجميع كيف
لا والماء الذي باشره بدن الكافر اذا وقع في البئر وجب ان ينزح له ما يجب لما لا نص فيه فالبول بطريق اولى
فان النجاسة العينية لا يمنع من الانفعال ويخرج المرأة والخنثى لعدم دخولها في اطلاق الرجل
فيلحق بولهما بما لا نص فيه وكذا بول الصبية خلافا لابن ادريس والعلامة في التحرير قال ابن ادريس
فاما بول النساء فقسم واحد سواء كن كبارا او صغارا او فطائم ينزح لبولهن اربعون دلوا قال رضايع م
فان قيل من اين ينزح لبولهن اربعون دلوا قلنا الاخبار المتواترة عن الائمة الطاهرة بان ينزح
لبول الانسان اربعون دلوا وهذا عموم في جنس الانسان الا ما اخرجه الدليل وهن من جملة الناس الناس م
والانسان لان الانسان اسم جنس يقع على الذكر والانثى بغير خلاف فالفي المعتبر ونحن نسلم انها انسان ونطالبه
اين وجد الاربعين معلقة على بول الانسان ولا ريب انه وهم منه وفي المختلف فما ادعى الاخبار المتواترة
التي ادعاها في ايجاب الاربعين لبول الانسان من نقلها فان كتب علمائنا خالية اما ادعى تواتره فيعضها بيلغنام
حيث كتابه لا مذاكرة يدل على دعواه فهي لذلك ساقطة بالكلية وفي المنتهى فالمعنى ابن ادريس لانها
انسان والحكم معلق عليه معرفا باللام الدال على العموم ومقدماته كلها فاسدة ولا يخفى ان هذه العبارة
تدل على منع كونها انسان ولا وجه له وغاية توجيهه ان يستثني هذه المقدمة واما المقدمات الباقية
فاحديها التعليق على الانسان والثانية التعليق عليه معرفا باللام والثالثة افادة العموم وفي منع
افادة العموم مناقضة لما حكيناه عنه سابقا فانه اعترف بان اللام سواء كان للاستغراق او الجنس افادة
عموم الحكم المعلق على المعرف بها وقد مضى منا تصحيح ذلك في توجيهه وخلافا للعلامة في المنتهى فانه اقوى
ذهب الى موافقة ابن ادريس في تساوي الرجل والمرأة ولكن في نزح ثلثين من جهة عموم البول في رواية
ابن ابي حمزة خرج منه بول الصبي بالنص بقي بول المرأة كبيرة وصغيرة ومن هنا يظهر وجه اخر للجمع بين
الروايات وهو انه يجب لبول الرجل اربعون ولبول المرأة ثلثون وبه قال المحقق في المعتبر الا انه يرد
عليه ان رواية الثلثين انما وردت في قطرة منه وخلافا لابن زهرة فانه اوجب الاربعين لبول
الانسان البالغ وادعى الاجماع عليه وهو يعم الرجل والمرأة وغاية ما نعقله مستندا له ان الصبي

ورد عند السبع لم الذكر والانثى فيخرج مطلق غير البالغ عن عموم البول فيبقى لما بول الصبي فيأتي انه يجب له
ثم اذا كان بول المرأة والخنثى مما لا نص فيه فان قيل فيما لا نص فيه بنزح الكل نزح الكل وهو الذي اختاره ابنا
زهرة وابن ادريس والفاضلان في الشرايع والمنتهى والمص في الذكرى والبيان وفي المبسوط ان الاحوط يقتضي نزح
جميع الماء وان تعذر فاربعين دلوا سيما القولهم نزح منها اربعون دلوا وان صارت منجرة كان سايغا في
ان الاول احوط والدليل على الكل هنا انه لا يحصل اليقين بالطهارة الا بنزح الجميع لعدم الدليل على حصولها بما دونه
وترجيح بعض المقادير على بعض من غير مرجح ورد عليه بان من الروايات ما يدل باطلاقها على الطهارة اذا انغربت النجاسة
اي نجاسة كانت بزوال التغير فاذا اكتفى في المتغير بما دون الجميع فالاكتفاء به في غيره بطريق اولى فان صحت الدلالة
على الاكتفاء بالاربعين او الثلثين والا فالوجه ان يقدر بالتغير والمزيل له فينزح ما يقدر انه مزيل له لو كان ان
كان الى العلم بذلك سبيل والا نزح الجميع لعدم حصول العلم بالطهارة بدونه ويدفعه ان من نجس البئر بالملاقاة
واوجب نزح المقادير المعهودة لما قدر لهو نزح الجميع لما ورد فيه اما ان يمنع الاولوية اذا لم يتغير او يمنع الدلالة
على الاكتفاء بزوال التغير او يخص الاكتفاء بما اذا لم يجب نزح والا زاد للقدر عن المزيل والاوجب عنده الامران او دخل
الاقل في الاكثر او وجب نزح الكل فيدخل في الاستثناء ولو قيل فيما لا نص فيه نزح ثلثين كما حكاه المص في الشرح عن السيد
جمال الدين احمد بن طاوس في البشرى ونفى عنه الباس مع انه لا مستند له ظاهرا سوى رواية كردويه الاتية الدالة
على نزح ثلثين للماء المطر المخلوط بالبول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب وان كانت منجرة
وهي مع جهالة الطريق لا اصل لها فيما نحن فيه فانها في شأن نجاسات مخصوصة مقيدة بماء المطر المطر في
روض الجنان بعد تسليم الدلالة صارت النجاسة منصوصة والكلام فيما لا نص عليه مطلقا وهو محل
مناقشة بارزة لان غاية الامر ان يكون ما يسمى بغير المنصوص منصوصا حقيقة ولا محذور فيه وان
لم يصطلح في غير المنصوص على معنى لا ينافي كونه منصوصا بهذا الوجه كيف ويمكن الاصطلاح فيه على معنى لا
كان يراد به ما لم ينص عليه بخصوصه ولا على نوعه او اربعين كما ذهب اليه ابن حمزة واختاره الفاضل في
الارشاد ولا دليل عليه ظاهرا الا ما رواه الشيخ في المبسوط ورد عليه بانها رواية مرسلة تفرد بها الشيخ
في المبسوط ولا يوجد في غيره مع ان في متنها من القصور ما لا يخفى اذ لا يعلم ان نزح الاربعين معلق
على اي شيء وقد دفع بان الشيخ ثقة ثبت فارساله بمنزلة اسناده خصوصا فيما افتى بمضمونه واستدل
به على حكمه وقصور المتن ايضا لا يضر فان من البين انه انما استدل بها للاختصار وانه لا بد من ان يكون
ما فيها من نزح الاربعين مطلقا على غير المنصوص والا لم يصح الاستدلال فاستدلاله بها دليل واضح على صحيحه م
تعليقه عليه وفيه ان غاية ما يلزم ان يكون الشيخ ظنها حجة ناصة على نزح الاربعين لما لا نص فيه ومثل
ذلك لا يكون حجة على غيره فان من الجايز ان يكون في رواتها كلا او بعضا قدح لم يطلع عليه الشيخ وان يكون
في دلالتها على كون الاربعين لما لا نص فيه قصور لم يتنبه له على انه لم يفت بمضمونها وانما جعل مضمونها احتمالا
والخبر المرسل وان لم يكن حجة الا انه لا اقل من افادة الاحتمال فهذا دليل على عدم تحققه لها والاعراض
عن مضمونها وزاد الشارح في روض الجنان ان مراسيل الشيخ لو وثق بها وعمل عليها لمكان قوته و
عظيم شأنه وثقته لزم العمل بجميع المراسيل له لكن كتبه في الحديث قد صارت اصول حديث الاصحاب
واشتملت عليها في غيرها من تهذيب الفقه غالبا وزيادة مع ذكر بعض اسانيده بعضها وذكر متونها

يوجد

ولم يوجد احد من الاصحاب العمل بها لمكان شرف مرسلها فكيف يسوغ العمل بحديث لم يتحقق متنه ولا اسناده
ويجعل مؤسسا لحكم شرعي ورد عليه ان للدافع ان يقول انا لم نعمل عليها لمجرد كون مرسلها الشيخ بل لكونه
قد عمل بمضمونها واستدل بها على حكم شرعي وجعلها مؤسسة له ولا كذلك ما في كتبه في الحديث وبالجملة
لو قيل فيما لا نص فيه بمقدار معين وجب في بول الخنثى اكثر الامرين منه اي من ذلك المقدار ومن المقدار الواجب
في بول الرجل من الاربعين على المشهور والثلثين على قول والسبعين او الثمانين ان كان
كافرة وقلنا بالمضاعفة في الرجل الكافر والكل على احتمال ان كان هناك اكثر لانها مرددة بين الرجل والمرأة
فلا يحصل يقين الطهارة الا بنزح اكثر الامرين مع احتمال الاجتزاء بالاقل منهما للاصل اي اصالة عدم وجوب
الزائد وهذا انما يتم ان كان النزح لمجرد تعبد لا للتطهير والا فالاصل بقاء النجاسة وقد حكم جماعة منهم المص
في الذكرى بان بولها مما لا نص فيه والصواب ما اختاره الشارح فان الخنثى ليست الا رجلا او امرأة فهي محتملة لكونها
مما لا نص فيه ولكونها مما فيه نص نعم اذا كان ما يجب لما لا نص فيه اكثر مما يجب لبول الرجل صح ان يقال ان بولها مما لا الشايع م
نص فيه بمعنى انه لما وجب فيه اكثر الامرين وجب فيه ما يجب لما لا نص فيه فهو بمنزلة ما لا نص فيه ثم ان على المص
مؤاخذة وهي انه لا جهة لتخصيص هذا الحكم بما اذا وجب لما لا نص فيه اربعون او ثلثون فانه جار فيما اذا
قيل بنزح الكل ايضا واعلم ان فيما لا نص فيه قولا آخر حكاه المص في الشرح عن بعض الاصحاب وهو عدم وجوب
شيء تمسكا ببعض ما مر من الروايات النافية للباس عن وقوع النجاسات في البئر مطلقا والنافية لاعادة
الصلوة وغسل الثوب خرج عنها ما خرج بالنصوص فيبقى الباقي قال المحقق في المعتبر وهذا يتم لو قلنا
ان النزح للتعبد لا للتطهير اما اذا لم نقل ذلك فالاولى نزح ماؤها اجمع وهي الكلام في معنى ما لا نص فيه
ان المص قال في الشرح اراد به النجاسة التي لم ينص على عينها والمراد بالنص القول او الفعل او التقرير
عن المعصوم والاراج المانع من النقيض وغير المنصوص بخلافه فيدخل فيه ما لم يذكر اصلا او ما ذكر بظاهر
غير قطعي العمل وقلنا على عينها لان من المنصوص ما يعم وهو بالنسبة الى الافراد ظاهر وان كان بالنسبة
الى المجموع نصا قال وربما توهم ان لا وجود لما لا نص فيه فان النص على عين نص على ما سواه وهو في الحجية الحجية م
والاسمية والنص على جملة نص على ابعاضها وما لا يسها وهو غير مرضي لان ما ذكروه يعرض عن الظاهر فكيف
يكون نصا وان كان بعض الاصحاب قد اعتبره ومن ثم نوزع في كثير من النجاسات لاختلاف تفسير المتنازعين
للمنصوص كالاختلاف في مزج الكافرين بين نزح الجميع استيلافا للتفسير الاول وبين السبعين شبا استيلافا
على ان المراد بغير المنصوص ما لم يذكر اصلا اما ما ذكر بظاهر فانه داخل في المنصوص لا يقال لفظ الانسان
نص على الكافر لان مقولية الانسان على افراده مقولية الكلي والنص على الكلي ليس نصا على الجزئيات فان
كان يدل عليها التزاما ولو اريد به العموم اي الكل كان دخول كل فرد لا بالنص انتهى واعترضه الشارح
في روض الجنان بانه لا ينطبق ما ذكروه الاصحاب في بعض الموارد فانهم جعلوا من المنصوص الانسان و لا ينطابق م
ادخلوا الكافر فيه مع ان تناول الانسان له انما هو لكونه من جملة افراد الكلي ودلالة الكلي على افراده ليست
نصا بهذا التفسير لظاهره على هذا التعريف يكون مما لا نص فيه ومثله القول في وقوع الكلب بالنسبة الى
اصنافه كالسلوقي وغيره حتى ان الفاضل ذكر في جملة المنصوص بول وروث ما لا يؤكل لحمه محتجا عليه بحديث
كردويه المشتمل على نزول روث الدواب وابوالها واين دلالة لفظ الدواب على ما لا يؤكل لحمه بالنص

المذكور في التعريف قال وادخال العقل والمعصوم في التعريف اصطلاح خاص لمناسبة هذه المسئلة
والا فالتعريف المشهور للنص انه اللفظ الدال على المعنى دلالة راجحة مانعة من احتمال غيره وبالجملة فادخال
العام والافراد وادخال المطلق في المخصوص بهذا المعنى ايضا لا يخلو من اشكال لان دلالة العام على مجموع
افراده من حيث مجموعها ظاهر لا نص لاحتمال التخصيص احتمالا راجحا اذ من المشهور قولهم ما من عام الا
وقد خص وكذا دلالته بالنسبة الى كل فرد على التعيين لامكان عدم ارادته والمطلق يدل على الماهية من حيث هي
هي فلا يدل على شيء من افراد الماهية الا ظاهرا فان اعتبر هذا المعنى لم يتم كثير مما ادعى كونه منصوصا قال والاولى
ان مراده هنا ما كانت دلالته ظاهرة وان لم يكن قطعية وهذا المعنى للنص يوجد في بعض الموارد وكلامهم
هنا يدل عليه قوله ونزح ثلثين دلوا لماء المطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلب في المشهور عند المتأخرين
والمستند رواية كردويه قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة وابوال
الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلوا وان كانت مبخرة وفي الفقيه مكان ماء المطر
ماء الطريق وهي مجهولة الراوي فان كردويه مجهول الا اني رأيت في بعض حواشي النهاية للعلامة محكيا عن خط
المصنف عن خط الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد ره ان كردويه وكردين لقبان لمسمع بن عبد الملك فان كان الامر
كذلك كانت الرواية معتبرة ثم اشار الى دفع اشكال يرد على هذا الرأي ومضمون الرواية بقوله واعتاب
حسنين للعذرة الرطبة او الذائبة والدم بعين لبعض الابوال وللجميع لبعض كالاضافي اي خرء الكلاب ويحتمل ان
يكون مراده ببعضها بعض ما ذكر مما غالطها ماء المطر فيكون الاخير مثالا له وان يكون مراده به بعض الابوال فيكون
قوله كالاخير تشبيها وتنظيرا والمراد بذلك البعض من الابوال بول المرئة والصبية والخنثى وبول سائر ما لا
يؤكل لحمه كما في لف نشر وكل منها عن الآخر وعن ماء المطر لايشتمل وجوب ثلثين له اي للكل ولما ذكر مجتمعا او
لكل منها مجتمعا مع الباقي مخالطا للماء اي ماء المطر لان مبنى حكم البئر على النصوص الواردة فيها وفيها جمع المختلف
كالجمع بين الكلب والشاة والهرة والخنزير وتفريق المتفق كالتفريق بين الثور والبقرة والكلب والكافر فجاز
ان يكون الواجب فيها مع المخالطة ثلثين ويكون السر في ذلك اضعاف ماء المطر حكمها اي ما ذكروا الكل او كل
وان لم يذهب اعيان هذه الاشياء فيه رد على الشيخ على فانه اجاب على الاشكال بتنزيل الرواية على استهلاك
اعيان هذه النجاسات قال اذ لا بعد في ان يكون ماء النجاسة اخف منها وهو تقييد لاطلاق الرواية و
الفتوى من غير ضرورة بل مقتضى لفظها ولفظ الاصحاب وجود اعيانها على انه لو كان المراد ذلك
لم لخصوصية ماء المطر مدخل في ذلك وابعد منه الشيخ بل المذكور ما ذكره في حواشي الارشاد من التنزيل
على ان المراد الماء المتنجس بهذه النجاسات فان لفظ الرواية والاصحاب صريح في تحقق تلك النجاسات في الماء
ولا يرد على ما ذكره الشارح ما قيل من انه انما يتم لو كان دليل الحكم ناهضا باثباته وليس كذلك والواقع فان
الكلام على تقدير قبول الرواية والعمل بها هذا او فرط ومتى وقع في البئر ماء خالطه شيء من النجاسات مثل ماء المطر
والبالوعة وغير ذلك نزح منها اربعون دلوا للخبر وفي السرائر انه قول غير واضح ولا محكي بل يعتبر النجاسة المخالطة
للماء الواقع في ماء البئر فان كانت منصوصا عليها اخرج المنصوص عليه وان كانت النجاسة غير منصوص عليها فيجب
في قسم ما لم يرد به نص معين بالنزح قلت ما ذكره اقوى واحوط لضعف المستند في كل من الثلثين والا
الاربعين كما عرفته على القول الاول لو خالط ماء المطر احدها اي النجاسات المذكورة كفت الثلثون يكن م

ان يكن له مقدر

١١٢

ان لم يكن مقدرا كخرء الكلاب وبعض الابوال لو كان له مقدر اكثر من الثلثين كالعذرة على قول وكبول الرجل على
المشهور او مساوي للثلثين كبوله على قول المقنع وبول المرأة على قول المعتبر وذلك لانه لا شبهة في ان انضمام
نجاسة الى اخرى لا يقيل خفة فاذا اكتفي بالثلثين لمجموع تلك النجاسات اذا خالطت ماء المطر فالاكتفاء بها لبعضها حكمهام
بالطريق الاولى فخص المساوي بعموم نصها الشامل لهذه الصورة مع العلم بانه مخالطة لا يزيد النجاسة المطرم
ولو كان له مقدر وهو اقل من الثلثين كبول الصبي والعذرة اليابسة او الغنم الذائبة اقتصر عليه اي على الاقل
فانه خارج عن هذا النص ونصه عام يشمل هذه الصورة ومخالطة ماء المطر لا يزيد في نجاسته ضرورة فانما يجب له
ما قدر له واطلق المص في الذكرى والبيان ان حكم بعضها كالكل الا انه في الذكرى جعله احتمالا وفي البيان
جزم به والشارح في المسالك جعل ذلك الاحوط فيما له مقدر اقل من الثلثين على التعيين ولا وجه لهذا
الاحتياط الا ان يقال ان الرواية يحتمل ان يقال المراد بها ما يعم المخالطة للكل وللبعض فان مثل تلك العبارة
في مثل هذا المعنى غير عزيزة وقال بعض الاصحاب غيره اي غير المص بان الحكم بالثلثين معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره
ان كان له مقدر وللجميع ان لم يكن واوجبناه لما لا مقدر له اقتصارا في الحكم على موضع النص وابقا الحكم كل على
عمومه فيما لا يتيقن خروجه عنه والتفصيل الذي اخترناه اجود لما عرفته اي ينزح عشر دلاء لليابس
العذرة وهو غير ذائبها او غير رطبها او غيرهما على الاقوال التي مضت يعني ان كلا ممن عبر هنا حكم الجنسين
بالعذرة الذائبة ومن عبر بالرطبة ومن عبر بالنجاسة ومن عبر بالقطعة عبر هنا باليابسة فكل
منهم اراد بها ما يقابل ما قاله هناك والموافق للرواية انما هو الاول والحكم لا يعرف فيه خلافا و
نقل عليه الاجماع في الغنية والسرائر والمستند هو الرواية السابقة في العذرة الذائبة وقليل الدم
في نفسه لا بالنسبة الى البئر وقد مضى الكلام فيه كدم الدجاجة المذبوحة وما دونه فالنزح القليل كدم
الدجاجة خلافا لابن ادريس فانه حد كثيره باقل من دم الشاة وقد مضى الكلام فيه في المشهور وادعى
عليه الاجماع في الغنية ولا نص عليه وانما المروي دلاء يسيرة في قطرات منه دلاء روى الشيخ في الصحيح
عن علي بن جعفر قال سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت الى ان قال وسألته عن رجل ذبح دجاجة
او حمامة فوقعت في بئر هل يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها وسألته عن
يستقي من بئر فرعف فيها هل يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة وروى في الصحيح عن محمد بن اسمعيل
ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر
البعرم منها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة او نحوها الذي يطهرها حتى يحل الوضوء
منها للصلاة فوقع ع في كتابه بخطه ينزح منها دلاء وقد مضى ذكرها وفسرت بالعشر لانه اي
العشر اي هذا العدد اكثر عدد يضاف الى الجمع كما في التهذيب يعني ان العدد الذي يضاف الى مميزه هذا الجمع م
ومميزه جمع اقله ثلثة واكثره عشرة ولا يحصل اليقين بالطهارة الا بالاخذ بالاكثر اذ لا دليل على الاقل
او لانه اي العشر اقل مراتب جمع الكثرة كما في المنتهى يعني ان لفظ الدلاء جمع كثرة واقل مراتبه العشر والاصل
عدم وجوب الزائد على الاقل فليقتصر عليه وايضا لا حد للكثرة فلو لم نقتصر على الاقل لم ينضبط ولزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وايضا فالتقييد باليسيرة يدل عليه ع ان عبارة الشارح صريحة في
ان الشيخ والعلامة فسرا الدلاء اليسيرة بالعشرة واستدلا بذلك وليس كذلك بل انما فسرا رواية ابن بزيع المتضمنة

العلاء بل لكونه استدلالاً عليه بما استدلوا وسيعرف الفرق بينهما وفيهما اي في الدليلين نظر اما في الاول فلانه انما
يتم لو وقع هذا الجمع مميزاً للعدد دون الاكثر وهو عدد يوصف به الجمع تقول رجال احد عشر رجال مائة والفرق بين
بالجمع يقال احد عشر رجال ومائة رجال قال الله تعالى ثلثمائة سنين ويقال احد عشر من الرجال ومائة
من الرجال ويقع منها حالا عن الآخر والكل منها محتمل فلا يكون العشرة اكثر المحتملات هذا لحقق ما في المختلف
والمنتهى والمعتبر واجيب عنه في المنتهى بان الاضافة ههنا وان حذفت لفظا لكنها مقدرة والا لزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة اليه فلا بد من اضمار عدد يضاف اليه تقديراً فيحمل على العشرة التي هي اقل ما يصلح اضافة
الى هذا الجمع اخذاً بالمتيقن وحوالة على الاصل من براءة الذمة ورده الشارح في روض الجنان بانه لا
يلزم من عدم تقدير الاضافة هنا تاخير البيان عن وقت الحاجة وانما يلزم ذلك لو لم يكن له معنى بدون
هذا التقدير والحال ان له معنى كسائر امثاله من صيغ الجموع ولو سلم وجوب التقدير لم يتعين العشرة و
تمنع ان اقل ما يصلح اضافة الى هذا الجمع عشرة وانما اقله ثلثة فيحمل عليها لما ذكره من اصالة البراءة من الزائد
اقول والجواب عن جميع ذلك يتضح ببيان معنى كلام العلامة فنقول يحتمل ان يريد بالاضافة النسبة
وح فيكون حاصل كلامه انه لابد من ان يقدر هنا عدد ينسب الى هذا الجمع يكون هو المراد
اذ لو لم يرد عدد لم يكن في النص بيان اصلا فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واذا كان كذلك
فنقول انه جمع كثرة واقل عدد ينسب اليه عشرة لانه اقل جمع الكثرة فلابد من اعتباره لعدم الدليل
على الزايد واصالة البراءة منه ولا يخفى عليك اندفاع جميع ما اورد عليه على هذا الاحتمال ويحتمل
ان يريد بالاضافة معناها المعروف بين النحاة ويكون حاصل كلامه انه وان كان العدد قد لا يكون
مضافا اليه العدد وقد لا يكون الا ان الاكثر والاظهر في الاستعمال انما هو الاضافة فاذا جرد اللفظ عنها
حمل عليها فانها الاصل المتبادر لا الامرين الآخرين فلو اريد غيرها لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه اريد
بالكلام خلاف ما يتبادر منه من غير قرينة فاذا تعين تقدير الكلام على الاضافة نقول ان هذا الجمع لما كان
جمع كثرة فاقل عدد يضاف اليه انما هو العشرة بمعنى ان اقل من العشرة وهو لا يستلزم ان يمكن ان يضاف اليه
شيء مما تحتها فيعترض عليه بان ما فوقها لا يضاف الى الجمع ولما اراد بكونها اقل عدد يضاف اليه انه
لك من جهة كونه جمع جمع كثرة لم يرد ما اورده الشارح من ان اقل ما يضاف اليه ثلثة فعلى هذا الا
حتمال ايضا لا يرد عليه شيء مما اورده نعم يرد عليه على الاحتمالين ما سنورده على العلة التي ذكرها
على اضبر الاحتمال الي حسب ومنع ان المتبادر هو الاضافة ولو سلم فانما ذلك فيما اذا ذكر العدد
فان الاكثر فيه ان يضاف الى المعدود ان كان مما يضاف واما اذا لم يذكر الا المعدود فلا يجب تقدير
عدد اصلا فضلا عن تقدير مضاف بل انما الواجب اما حمله على اقل ما يسمى به او القول
بابهامه وخلوه عن البيان ثم انه لا يمكن تقدير العدد لا بالاضافة ولا بغيرها في رواية
بسيرة لو وصف الثلاثة بالبسيرة ولا معنى لقولنا عشرة دلاء يسيرة والدلاء عشر يسيرة بل صفة
اليسيرة قايم مقام لفظ العدد يفيد الاكتفاء بالقليل ثم انه ينبغي حمل كلام العلامة على الجواب
لاستدلال المرتضى لا لكلام الشيخ فان الشيخ انما استدل بان العشرة الاكثر عدد يضاف الى الجموع
والعلامة في هذا الكلام انما استدل بانه اقل عدد يضاف اليه ثم الاضافة في كلام الشيخ لا شبهة في كونها

بمعناها

بمعناها المعروف عند النحاة واما النظر في الثاني فمن وجهين الاول ان اقل جمع الكثرة كما هو المعروف انما هو احد
عشر لا عشرة وقد نقل الاجماع عليه منهم والثاني ان اصالة البراءة من الزايد هنا لا تتجه الا اذا كان النزح مجرد تعبد
والا فالاصل البقاء على النجاسة واما تاخير البيان فانما يتم لو كان فهم الاقل مما لا يكون فيه شبهة ولا يكفي
فيه الحمل عليه بل الوجه في دفع المحذور ان يقال ان اللازم انما هو تاخيره عن وقت الخطاب لجواز ان يكون قد
بين للسائل مقدار الواجب بعد ذلك عند الحاجة وانما اخره عن وقت الخطاب لعلة نحو تقية او يقال ان تاخيره
من وقت الحاجة يجوز لعلة من التقية ونحوها او يقال ان النزح لما لم يكن الا للتنظيف لم يتعلق
غرض مهم ببيان المقدار بل يكفي فيه ما يختاره المكلف والجواب ان لا ينزح شيئا واما التقييد باليسيرة فلا شك في انه
لا يعين الاقل بمجرده لا يحصل يقين الطهارة بنزح الاقل ومن العجيب ما في المختلف من الاستدلال عليه بانه
جمع كثرة واقله ما زاد على العشرة بواحد فيحمل عليه هذا وكتب الشارح في الحاشية القائل بان العشرة اكثر
عدد يضاف الى هذا الجمع الشيخ في التهذيب وهو يدل على انه جمع والنظر في الامرين معا اما الجمع فظاهر لانه
جمع كثرة كما هو معلوم من حال الشارح في جميع ابواب الفقه فحمله على الاجزاء بالثلثة اولى والقايل بانه
جمع كثرة من الاجتزاء بالعشرة العلامة في المنتهى والمختلف وقد اصاب في الجمع دون مدلوله فان اقل جمع الكثرة
احد عشر بالخلاف فحمله على العشرة التي هي اكثر جمع القلة ليس بسديد مع ذلك لا يخفى ان الفرق بين الجمعين
اصطلاح خاص باباه العرف والحكم الشرعي منوط به كما يعلم ذلك من ابواب الاقارير والوصايا وغيرها وبذلك
يظهر وجه النظر في القولين بل فسادهما راسا انتهى وفيه اولا ان ما ذكره من ان قول الشيخ مبني على
كونه جمع قلة فاسد بين الفساد وانما ذلك لو اراد بالاضافة النسبة لا الاضافة النحوية ولكن المراد
انما هو المعنى الذي لاجله حمل الشارح على ذلك لانه قال اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع فقيد الجمع بالاشارة
ولو اراد الاضافة بذلك المعنى لم يكن فرق بين جمع وجمع وثانيا ان ما ذكره من الاجتزاء بالاقل انما يتجه
اذا لم يعارضه قاطع وهنا كذلك فانه لا يحصل يقين الطهارة الا بالاكثر نعم يتجه على القول بكون النزح
مجرد تعبد اذ لا معارض له عليه وثالثا ان ما ذكره من كون الفرق بين الجمعين مجرد اصطلاح خاص بما لا يساعده
دليل ولا امارة ولا مساغ ولا معنى للاصطلاح عليه فان الكل صرحوا بان من الجموع ما اذا اطلق بلا
قرينة تبودر منه من ثلثة الى عشرة ومنها ما اذا اطلق كذلك تبودر منه ما فوق العشرة الا الاحاد
التي ليس لجمعها الا صيغة واحدة كرجل على ارجل ورجل على رجال فان تلك الصيغة مشتركة بين
القلة والكثرة نعم شاع استعمال كل من الجمعين مكان الاخر ولكن مع قرينة حالية او مقالية الا ان
ما ذكره يوافق كلام العلامة في المنتهى فانه قال فيما يوجب نزح كر على ان النافي كون الصيغ المذكورة
حقايق او مجازات في القلة والكثرة نظرا وكلام بعض افاضل العامة من شيوخ العربية منهم سعد الدين
التفتازاني في التلويح واعلم انهم لم يفرقوا بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة
بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة وما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما
فوق العشرة وهذا الموافق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات وقال السيد الابهري فيما علقه
على الشرح العضدي للمختصر الحاجبي فان قيل الجمع اما القلة وهي صيغة افعل وافعال وافعلة وفعلة
والجمع المصحح وهو حقيقة في العشرة وما دونها الى الثلثة واما الكثرة وهو ما عداها وهو حقيقة

هل ام

قلته م

قواعد العربية واما الحمل على الكثرة
على تقدير تسليمه فمنع ظاهر لان
اطلاق الحكم بالجمع محمول على الاجزاء
بالقلة كما هو معلوم من ص م

قال

لا انه مختص م

فيما فوق العشرة من احد عشر الى غير النهاية فيتنى منها لا يصلح حقيقة لكل مرتبة من مراتب الجمع كما صرح
النحاة والمصرح في كتبه النحوية قلنا الاصوليون لم يفصلوا في الجمع هذا التفصيل لان مرمى غرضهم تعلق الحكم
بما يفهم عرفا من هذه الصيغ وهي تستعمل عرفا من هذه في كل مرتبة من مراتب الجمع من غير تفصيل بين صيغة
وصيغة ولذا لو قال اصحابنا في آية الصدقة يجب ان يعطي من كل فرقة من الاصناف الثمانية غير العاملين ثلثة
وفيما اذا قال الموصي اعتقوا عبيدا ارقاء وقال المقر له على دراهم يحمل الجمعان على ثلثة لان هذا العدد متيقن دون ما عداه
وقال ابو علي اذا قال القائل رايت جبالا لا يحمل على الاستغراق وقال ابو هاشم يحمل اذا تجرد على ثلثة فصاعدا انتهى
كلام الابهري وذهب المفيد الى نزح عشرة لكثير الدم وخمس في قليله واستدل له الشيخ بما تقدم من رواية ابن
بزيع ووجهه بما مر من كون العشرة اكثر عدد يضاف الى هذا الجمع وفيه مع ما عرفت ان من البين ان ظاهر
الجبانة في شأن الدم القليل كما اعترف به في الاستبصار انه لو تم فانما يدل على الحد الجزئي المدعى
عن المرتضى في المصباح نزح للدم ما بين دلو واحد الى عشرين واحتج له في المختلف بما تقدم من رواية
زرارة عن الصادق ع حيث سأله عن بئر قطر فيها قطرة دم او خمر فقال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير في ذلك
كله واحد ينزح منه عشرون دلوا واعترض عليه في المنتهى بان هذا الحديث اعتماد على العشرين فلا يطابق
قول المرتضى من واحد الى عشرين قال فان قلت هذا الحديث يتناول الكثير وقول سيد المرتضى من واحد
الى عشرين يحمل على التفصيل ان كان الدم قليلا فواحد والا فعشرون وما بينهما بحسب تفاوت القلة والكثرة قلت
هذا ضعيف من وجهين الاول انه ليس في قول المرتضى دلالة على التفصيل الثاني ان الحديث وقع جوابا
عن قول السائل قلت لابي عبد الله ع بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر الحديث فالالف واللام
هنا للعهد لمسبوقية الذكر لفظا انتهى قول ولو سلم انها ليست للعهد فاما للماهية او للاستغراق
وايا ما كان افاد الجواب عشرين للقليل ايضا بل الجواب انه ادرج من الجانبين العبرة لانه المقصود بالجواب فقال
الصدوق في المقنع وان قطر في البئر قطرات من دم فاستق منها عشرة ادلى ثم قال وان قطر في البئر قطرة دم او خمر دفع م
او ميتة او لحم خنزير فانزح منها عشرين دلوا فلا بد من ان لا يريد الا الاستحباب فيه فتجمع بذلك بين رواية
زرارة وغيرها وهو حسن قوله ونزح سبع دلاء للطير الخ هذا قول ابن ادريس والفاضلين من عبر
بالحمامة والدجاجة وما ماثلها في قدر الجسم او ما يؤدي مؤدى هذه العبارة واما تعليق الحكم على الطير
كما في التميم لما فوق الدجاجة من الطيور عملا بما ورد الا انهم وعن بعضهم وحد من عبر بالطير كالنهما فوق ادم
العصفور وهو الحمامة فما فوقها الى النعامة التي هي اكبر الطيور وان كان في الوجود اكبر منها من الطيور
فالظاهر دخوله لدخوله في مفهوم اللفظ هو مع الاختصار دعيا لعل الشراح الى العدول عما
اشتهر من التفسير بالحمامة والنعامة وما بينهما ونحو ذلك من العبارة ولعل السبب في المشهور بانه لم ير عادة
اكبر من النعامة من الطيور وبالجملة فالمشهور عند المتاخرين نزح سبع دلاء لكل من الحمامة فما فوقها من
الطيور اي الفاسدة موته ويدل عليه رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر
قال سبع دلاء قال وسألته عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء ورواية سماعة قال سألت ابا
عبد الله ع عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ورواية
ابي يوسف يعقوب بن عيثم عن الصادق ع قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها

سبع

سبع دلاء ويعارضها حسنة ابي اسامة وصحيحة عن الصادق ع في الفارة والسنور والدجاجة والطير
والكلب قال ما لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء ورواية اسحق بن عمار عنه عن ابيه ع ان عليا ع
كان يقول في الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلث قال الشيخ في الاستبصار فالوجه
في هذا الخبر ان نحمله على الجواز والاول يعني رواية السبع على الفضل والاستحباب ويكون العمل على الاول
اولى لانا متى عملنا على الخبر الاول دخل هذا الخبر فيه ويكون عملنا بالاحتياط وتيقنا الطهارة واذا عملنا
بهذا لم يكن دانقين بالطهارة وقال ويمكن ايضا ان يكون الاول المعنى فيه اذا تفسخ والثاني اذا لم
واخرج في الحال وفي المعتبر ولا استبعد العمل بهذا برواية ابي اسامة لوجاهتها سلامة السند لكن المراد
بها ما سلف قبلها ذكره وبعد من العلم بعامل بها الا القدح في الميل الى ما دلت عليه سيما بعد ذهاب الشيخ الى العمل
برواية اسحق والتخيير بان عبارة الشيخ تلك لا دلالة لها الا على احتمال العمل بها واما الذهاب
الى ذلك فكلا الا ان يكون له عبارة اخرى دالة عليه ولو سلم فالعمل بالثلث لا يفيد في العمل بالخمس
كما لا يخفى وقد ورد في بعض الروايات لفظ الدلاء مطلقة كرواية الفضل البقباق قال ابو عبد الله ع
في البئر يقع فيها الفارة او الدابة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم تشرب منه
وتتوضأ وصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع قال سألته عن البئر تقع فيها الحمامة والدجاجة او الفارة وصحيحة م
او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى فلا بد من حملها
على ما استقر عليه العمل من الروايات المعينة لعدد الدلاء والفارة في المشهور وقد نقل عليه الاجماع
في الغنية مع انتفاخها في المشهور والمروي وان ضعف سند اعتبار تفسخها والتفسخ انما هو
التقطع وتفرق الاجزاء وغير الانتفاخ والذي اعتبره اولا اعلى ما ظهر لنا هو المفيد ع فاعتبر احد الامرين
التفسخ او الانتفاخ ثم تبعه على ذلك الاكثر ثم لما كان الانتفاخ قبل التفسخ فاذا وجب النزح للانتفاخ
اوجبت للتفسخ بطريق اولى نسب اعتبار الانتفاخ وحده كما في المتن الى المشهور مع ان المشهور
انما هو اعتبار احد الامرين وابن ادريس اعتبر التفسخ لا تفسخها انتفاخها وقال في المعتبر وهو غلط ثم قال وحده م
فان مستند الحكم ما تقدمت من الاخبار رواية منصور قال حدثني عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال
ينزح منها سبع دلاء اذا بالت فيها الصبي او وقعت فيه فارة او نحوها ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع
عما يقع في الابار فقال اما الفارة واشباهها فينزح منها سبع دلاء الا ان يتغير الماء فينزح حتى يطيب
والدليل على ان المراد بها ما اذا تفسخت رواية ابي عيينة قال سئل ابو عبد الله ع في الفارة تقع في البئر
قال اذا خرجت فلا باس وان تفسخت فسبع دلاء وفي رواية ابي سعيد المكاري عنه ع قال اذا وقعت
الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وكذا في الاستبصار وكذا في التهذيب وفي بعض نسخه وفي نسخ نسخ م
المعتبر فتفسخت والظاهر عدم الاختلاف في معنى فان التفسخ كما عرفت انما هو تفرق الاجزاء وتقطعها
وهو لازم للتسلخ وكذا لم يلفظ به احد من الاصحاب واستدل الشيخ بهذه الرواية في الاستبصار
وكذا في التهذيب على التفصيل المختار اي نزح سبع دلاء اذا تفسخت ثم قلت اذا لم يتفسخ فلا
يتعين ان الاولى ان يعتبر النزح احد الامرين اما التفسخ او التسلخ وعن المصباح العلم الهدى
في الفارة سبع وقد روي ثلث وفي المقنع المصدوق وان وقعت فيها فارة فانزح منها دلوا

واحدوا كثيرها روي في الفارة اذا تفسخت سبعة دلاء وروى الشيخ عن ابي خديجة عن الصادق ع قال سئل عن
الفارة تقع في البئر قال اذا ماتت ولم تنتن فاربعون دلوا واذا انتفخت فيه ونتنت نزح الماء كله قال الشيخ
فقوله اذا لم تنتن نزح اربعين دلوا محمول على الاستحباب لان الوجوب في هذا المقدار
لم يعتبره احد من اصحابنا وروى عن عمار عنه ع قال وسئل عن بئر تقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزح كلها
ويحمله على ما اذا تغير الماء وبول الصبي في المشهور وادعى عليه الاجماع في الغنية والسرائر ويدل عليه
رواية منصور التي تقدمت آنفا وتعارضها روايات منها صحيحة معوية بن عمار الناصة على نزح الكل
وقد مضى البحث فيها ومنها رواية علي بن ابي حمزة الناصة على دلو واحد في بول الصبي العظيم وقد مضت
في بول الرجل ومنها رواية كردويه المتضمنة لنزح ثلثين دلوا القطرة من البول وقد تقدمت وقد حمل الشيخ
الاولى على التغير وغيرها على الاستحباب والثانية على بول الرضيع وهو عجيب لتصريح بالوصف بالعظيم
وغايتهما يمكن ان يقال حمل العظيم على المشارف للعظيم ولا بد من ان ينضم الى ذلك عدم عمل الاصحاب
بظاهرها والا فكما الضعيفة فالاولى التي هي مستند الحكم مرسلة فليس شيء منها بالتاويل اولى من الاخرى — انما
فكان الظاهر ان يعمل بها جميعا بان يخير بين المقادير ويجعل الاكثر ثم ان الصبي في اللغة هو الغلام
لم يحتلم سواء زاد سنه عن الحولين ام لا وسواء كان رضيعا ام فطيما والمراد هنا هو الذكر من
الانسان الذي زاد سنه عن حولين حتى خرج عن حد الرضيع ولم يحتلم حتى يدخل في الرجل وفي حكمه — ببلغ م
اي الصبي الرضيع الذي يغلب على رضاعه او يساويه وكذا العظيم الذي له حولان او اقل وفي كلام ع نظر — اكله
بين وهو انه لا اتجاه لتفسير الصبي بما خرج عنه الرضيع الذي ذكره بل والذي ذكرنا والحاقه به في الحكم بل كان
ينبغي ان يفسره بما يدخل فيه الجميع فان المعنى الذي ذكره انما هو معنى مجازي ليس حقيقة لا يمكن تخطيه حتى يضطر
الى الحاق ما ذكره به في حكمه وكلام الاصحاب من الشيخين والفاضلين وغيرهم خالي عن هذا التفصيل وظاهر
الكل ان المراد بالصبي من اكل الطعام كان سنه الحولين او ازيد او انقص فطم عن الرضاع ام لم يفطم تساوي
اكله الطعام رضاعه ام لا وفسره ابن ادريس بمن كان له حولان رضاعا فطم ام لا ولم يعتبر فيه سوى السن وادخل
من علاه في الرضيع قال وحده اي الرضيع من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل في الحولين الطعام او لم يأكل الا انه
في الحولين رضيع فغاية الرضاع الشرعي مدة الحولين سواء فطم فيهما او لم يفطم فاذا جاوز هما خرج من هذا الحد
سواء فطم او لم يفطم قال المحقق ولست اعرف التفسير من اين نشأ وقال الفاضل في المختلف اما ابن ادريس
فما ادري من اين حد الصبوة بالحولين والجماعة انما قالوا الصبي اذا اكل الطعام نزح له سبع دلاء ان لم يأكل
نزح دلو واحد عما ذكره انتهى من التفصيل موافق للذكرى فانه فسر الرضيع فكل من ينتهي بالرضيع عرفا خرج عنه
وكل من خرج عن اسم الرضيع ولم يدخل في الرجل داخل فيه وهو يقتضي التفصيل المذكور وهو انما يتم لو كان الاصحاب
اطلقوا الرضيع في المسألة الثانية وليس كذلك المعروف بينهم انهم علقوا فيها الحكم على رضيع لم يأكل الطعام
نزح فالصبي الذي وقع في مقابلة انما هو الطفل الذي اكل الطعام ثم ان ما ذكر من ايجاب السبع لبول الصبي
هو المشهور كما عرفت وقال الصدوق في المقنع فان بال فيها صبي قد اكل الطعام فاستق منها ثلثة دلاء
وان كان رضيعا فاستق منها دلوا واحدا ومثله في الفقيه وكذا عن مصباح المرتضى وجعل الثلث في النافع
رواية وجعل ابي حمزة لبول الصبي في القسم الذي يجب له نزح سبع وبول الصبي اذا اكل الطعام ثلثة ايام في الذي

عمن تغذى باللبن في الحولين او يغلب عليه فلو غلب غيره فليس برضيع ووجهه انهم جعلوه هنا في مقابلة الرضيع

يجب له نزح ثلث وبول الصبي اذا لم يطعم في الذي يجب له دلو واحد وغسل الجنب الخالي بدنه عن نجاسة
عينية فان النص والفتوى انما تعلقا بالاغتسال او الارتماس والدخول او نحوه والجنب اعم من الطاهر
فقد دل الاطلاق على ان اغتسال الجنب الطاهر يوجب نزح السبع ولا يجب ان يساويه الجنب النجس بل يترتب
لنجاسته نزح الجميع او المقدر واحترز بقيد العينية عن الجنابة فانها نجاسة حكمية وكذا الحدث والمراد
بها ما عدا الحدث من جميع انواع النجاسات ذاتيها وعرضيها فقد دل على اشتراط الاسلام ايضا ثم انه عبر
الشيخ واتباعه بارتماس الجنب والفاضلان واتباعهما باغتساله والروايات خالية عن القيدين جميعا الا رواية
واحدة وقع فيها الاغتسال في كلام السائل وهي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يدخل البئر
فيغتسل منها قال ينزح منها سبع دلاء وغيرها منها بلفظ الدخول وهي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال اذا
دخل الجنب في البئر نزح منها سبع دلاء ومنها بلفظ الوقوع وهو صحيحة الحلبي عن الصادق ع وان وقع فيها جنب
فانزح منها سبع دلاء ومنها بلفظ النزول وهي صحيحة عبد الله بن سنان عنه ع قال ان سقط في البئر دابة
صغيرة او نزل فيها جنب نزح منها سبع دلاء فمقتضى الروايات وجوب سبع لدخول الجنب فيها سواء اغتسل ام لا
وسواء ارتمس ام لا وهو الذي اختاره المفيد واما الرواية الاولى فانما ذكر الاغتسال فيها في السؤال ولو
كان في الجواب لم تقتض تخصيص غيرها به اذ لا دلالة لها على اختصاص الحكم به وعدم جريانه في غيره فكيف مع وقوعه
في السؤال قال ابن ادريس نزح لارتماس الجنب الخالي بدنه من نجاسة عينية المحكوم بطهارته قبل ارتماسه
سبع دلاء وحد ارتماسه ان يغطي رأسه ماء البئر فاما ان نزل فيها ولم يغط رأسه ماؤها فلا ينجس ماؤها
على الصحيح من المذاهب والاقوال وان كان بعض اصحابنا في كتاب له قد ذهب الى ان نزوله فيها ومباشرته
لمائها مثل ارتماسه فيها وتغطية رأسه ماؤها والاول الاظهر لان اصل الطهارة ولولا الاجماع على الارتماس
لما كان عليه دليل انتهى وفي المعتبر ونحن نطالب من ذكر لفظ الارتماس من اين ذكره ولم علق الحكم على الارتماس
دون الاغتسال حتى ان قال بعضهم لو اغتسل في البئر ولم يرتمس لما وجب النزح والذي ينبغي تحقيقه ان
الموجبين لنزح الماء من اغتسال الجنب هم القائلون بان ماء الغسل من الجنابة لا يرفع به الحدث الا
فانه قال بالنزح ولم يمنع من ماء الغسل اما المرتضى وابو الصلاح فاجازا الطهارة بما اغتسل الجنب ولم يذكرا
حكمه في البئر واذا كان الجنب طاهر الجسد وماء غسله غير ممنوع منه فما وجه وجوب النزح قال وكذلك
بعضهم هكذا بل يقول هذا اجماع وذاك مختلف فيه وقد بينا ان الخلاف انما هو من المرتضى وابي الصلاح
وهما لم يذكراه في المنزوح فدعواه الاجماع ح حماقة نعم لا يتعلق الحكم الا مع الاغتسال اما السقوط
او الوقوع او الدخول بمجرده فلا لان الدليل الدال على هذا الحكم خبر واحد والمورد دون اللفظ
كالارتماس ثلثية او اربعية فكيف يكون اجماعا انتهى والتحقيق ان النزح ان كان لمجرد
التعبد لم يكن للتخصيص بالاغتسال وجه كما لا وجه للتخصيص بالارتماس كذا ان كان مستحبا
والتنظيف واما اذا وجب التطهير فلما كان الاتفاق واقعا على ان بدن الجنب
الخالي عن نجاسته ليس نجسا ولا منجسا للشيء حمل الاكثر الاخبار على ارادة الاغتسال بناء على
ان الماء الذي يرفع به الحدث الاكبر وان كان طاهرا الا انه يخرج عن الطهورية فالنزح
هنا لتحصيل الطهورية لا الطهارة الا انه لا يتم بالنسبة الى بعضهم فان منهم من

لم يسلب الطهورية من الماء اذا استعمل في الحدث الاكبر واوجب النزح هنا كسلار ورد الشارح على هذا الجماعة
وفي شرح الارشاد والشرايع بان مقتضى النص نجاسة الماء بذلك لا سلب الطهورية فقط قال ولا بعد فيه
بعد ورود النص والفعال الشرعية لا ينفعل بعضها ببعض وانت خبير بان اقتضاء النص لما ادعاه في محل منع ظاهر الورود
وتنجيس البئر بذلك في غاية البعد لانه ليس سواء حالا من المياه القليلة واحتمل العلامة في المنتهى ان يكون الجنب المنافذ ولا من المياه
الذي لا يخلو بدن الجنب عن النجس غالبا ومال اليه بعض افاضل المتاخرين وهو بعيد في الاكتفاء بهذا القدر بنجاسة
التي جراه على الله في حكمه فالذي يقتضيه النظر الصحيح في النصوص ان توجب نزح السبع تعبد المجرد مباشرة
الجنب الخالي بدنه عن نجاسة عينية وان قلنا بان النزح فيما عداه للتطهر او لجبر المحل الا استحبابا ازالة للتنظيف
وان قلنا بوجوبه فيما عداه فيها الكلام في انه ان ذات الطهورية من الماء القليل تعمدا اغتسال الجنب في البئر
فهم يعود طهوريته مانعا فان اكتفى بالسبع ورد عليه ان السبع انما اوجب لمجرد المباشرة وما اعادة الطهورية فلم يرد
له فكر ودليل في ما جواز بين الاول ان يقال ان اغتساله فيها لا يزيل عنها الطهورية فان ذلك انما علم في الماء
القليل وكون ماء البئر كالقليل في جميع الاحكام ممنوع لا بد له من دليل وليس في الثاني ان يقال لا معنى لوجوب
نزح السبع بمجرد المباشرة الا انه لا يجوز استعمال مائها الا بعد نزحها واذا لم يجز استعماله لم يقع التطهير
به فلا يمكن تحقق الاغتسال به فلا تفرع عليه سلب الطهورية ثم اعلم ان للاصحاب في طهارة الجنب بالاغتسال
فيها اي ارتفاع رفع حدثه وصحة غسله خلافا فحكم الشيخان في المقنعة والمبسوط بالعدم وكذا ابن حمزة
وابن ادريس والمحقق في البيان واستدل لهم المحقق في الذكرى بالنهي في العبادة وتخييل التناقض ان جعلنا النزح
للاستعمال اقول اما ما ذكره من النهي فلا معنى له الا ما يتخيل من صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتضمنة
في اول البحث البئر المتضمنة للنهي عن الوقوع في البئر وليس فيها الا النهي عن الوقوع لا عن الاغتسال والوقوع
ليس عين الاغتسال ولا جزء من اجزائه ولا ما يتوقف عليه فلا نهي في العبادة وان قال عن الوقوع ليس الا
بمعنى المباشرة وهو جزء من الغسل او عينه او اقترن بالنية قلنا لو سلم فمن البين ان النهي ليس للتحريم
الا من جهة الافساد على اهل الماء فالوقوع من حيث هو لا نهي عنه تحريما اتفاقا نعم يتجه على تقدير ان يكون
البئر ملكا للغير او مشتركا بينه وبين غيره او من الابار التي يتساوى فيها طبقات الناس ويكون اغتساله
فيها بحيث يضر الناس ضررا يوجب حرمته فساد الغسل من هذه الجهة التي هي بمنزلة الجهة التي يفسد بها
الغسل بالماء المغصوب من غير خصوصية البئر وابن ذلك عن المدعى واما تخيل من التناقض فظاهر السقوط
لجواز ان يكون النزح شرطا للاستعمال بعد الاغتسال ولا يلزم من عدم صحته ذلك عدم صحة الاغتسال اولا
وجوز العلامة في المنتهى والنهاية بصحة الغسل ورد عليهم في المختلف بانه لما ثبت ان الامر بالنزح ليس
لسلب الطهورية ولا يسلب الطهورية الا بالاغتسال فما لم يكن الاغتسال صحيحا رافعا للحدث لم يسلب الطهورية
فكيف لا يصح الغسل وبالجملة تناقض الحكم بعدم صحة الغسل والحكم بوجوب نزح السبع باغتساله ورد
والتحقيق انك قد عرفت اختلافهم في تعليق الحكم بالنزح فمنهم من علقه على المباشرة ومنهم من علقه
على الاغتسال وان وجوب النزح عن البئر انما معناه انه لا يجوز استعمال مائها الا بعد النزح فمن علق النزح
هنا بالمباشرة يلزمه ان يقول بعدم صحة الغسل سواء قلنا ان وجوب النزح لتنجيس الماء او لسلب الطهورية
او لمجرد التعبد فان الماء الذي اغتسل به خرج عن صلاحية التطهير به واستعماله بمباشرة اول جزء منه سواء

انجس

انجس منها امر الصانع من استعماله والاغتسال به وقد فرض انه ارتمس للغسل ولا نهي متعلقا ومن علقه على الارتماس يلزمه ان يقول بصحة غسله ان ارتمس او لا للغسل فانه قبل تحقق الارتماس
بالارتماس الا ما قد علمت حاله واما من علقه على الاغتسال فلا بد من ان يقول بصحة الغسل
ليتحقق مناط الحكم ثم انك قد عرفت ان هؤلاء اختلفوا في منشأ الحكم فمنهم من قال بانه سلب
الطهورية عن الماء وعلى هذا فان اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ولم يتنجس بالخبث
ومنهم من قال بانه سلب الطهارة وهو و على هذا فان اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث
والنجس بالخبث فان اغتسل مرتبا ففي نجاسة الماء بعد غسل الجزء الاول من بدنه مع اتصال الى
الماء به اي بالجزء الاول او وصول الماء الذي غسل به ذلك الجزء اليه اي الى الماء على القول الثاني
وسلب الطهورية عنه كذلك على الاول او توقفه اي نجاسة الماء والتذكير لكونه مصدرا او حكما
وكذا توقف سلب الطهورية على القول الاخر على كمال الغسل وجهان من ان المنجس او سالب
الطهورية انما هو الاغتسال ولا يتحقق الا بتحقق جميع اجزائه ومن ان المؤثر في النجاسة
او انتفاء الطهورية هو الاستعمال لرفع الحدث وهو يصدق بالكل يصدق بكل من اجزائه
وهو الاقوى على الاول فان من قال بان ماء الغسل يسلب عنه الطهورية قال بان المياه المستعملة
في اجزاء الغسل كل منها مسلوب الطهورية ومال في شرح الارشاد والشرايع الى الاول واما
على الثاني فالاول اقوى فان التنجيس هنا مخالف للاصل وقد علق بالاغتسال فلا يتحقق الا
بتحققه اقتصارا على موضع اليقين وعملا باصالة البقاء على الطهارة ولا يتحقق الا بكمال الغسل الغسل
قوله ولا يلحق في هذا الحكم بالجنب غيره ممن يجب عليه الغسل لرفع حدث ~~على الطهارة~~ الجمعة
النزح كالحائض والنفساء والمستحاضة اولا له لمن نوى الغسل يوم الجمعة عملا بالاصل الذي هو بقاء
الماء على الطهارة وعدم وجوب النزح مع احتمال الراي الحاق كما احتمله الشيخ على بناء على اشتراك
الكل في الحدث الاكبر والحقها في الذكرى من ان النزح ان كان لاعادة الطهورية كان الوجه
الالحاق للاشتراك في سلب الطهورية اتفاقا من القائلين بذلك وان كان تعبدا فالوجه
عدم الالحاق للاصل الخالي عن معارض اقول وكذا ان كان لاعادة الطهارة على ما قاله او كان
الان في الاكتفاء بالسبع عن الاول اشكالا بل وفي امكان عادة الطهورية اليه فان كون النزح
مطهرا خلاف الاصل فلا بد من الاقتصار على موضع اليقين قوله وخروج الكلب من ماء البئر حيا
عند الاكثر خلافا لابن ادريس فاوجب له اربعين وللبصروي فعنه في الذكرى ايجاب الجميع
مستند الاول صحيحة ابي مريم قال حدثنا جعفر قال كان ابو جعفر يقول اذا مات الكلب في البئر نزحت
وقال جعفر اذا وقع فيها ثم خرج منها حيا نزحت منها سبع دلاء قال في المختلف لا يقال هذا الحديث
متروك اذ يقتضي نزح الجميع لموته وانتم لا تقولون به فان كان صحيحا وجب العمل به في الحكمين
وان كان غير موثوق بنقله وجب ترك الحكمين فالعمل باحدهما دون الاخر تحكم لانا نقول نعمل
بالحكمين لكن نقيد احدهما بالتغير فانه صالح للدلالة عليه وقد دل الدليل على ارادته اذا
الاحاديث الدالة على نزح اربعين يدل على نزح ما دون الجميع فلو لم نقيد الحديث بالتغير لزم
ابطال تلك الاحاديث بالكلية وهو باطل انتهى وهو معارضة بما تقدم من صحيحة ابي اسامة الى

على الاكتفاء بالخمس لعدته فلو خرج حيا بالطريق اولى مع انه قد نوقش في صحتها بان ابا مريم لم يوثقه غير النجاشي ونسبه العلامة
بناء على ما ذهب اليه من الاجتزاء بتعديل واحد ففي الحقيقة لم يعدله الا واحد وهو غير كاف فلو قيل بوجوب الجميع واستحباب
السبع كان اجتهادا ومستند الاخرين استضعاف الرواية اما سندا لابي مريم او متنا لاشتمالها على نزح الكل لموت الكلب
او لكونها خبر واحد وهو لا يعمل به ثم ان ابن ادريس اوجب الاربعين مع انه يوجب الجميع لما لا نص فيه نظرا الى انه لا خبر في موته
الا الاربعون فبالطريق الاولى لا يجب اذا خرج حيا اكثر من ذلك لان الموت لا يزيل النجاسة الا نجاسة واما البروي
فلعله غفل عن هذا الاعتبار او لا يستبعد ان يجب الكل اذا خرج الكلب حيا ولا يجب اذا مات كما يأتي مثله عن قريب
وقال العلامة في المنتهى بعد نقل استضعاف الرواية وايجاب الاربعين عن ابن ادريس ولا اعرف من اين هذا الاستضعاف
والمقرب الذي صار اليه فان كان استضعافه لقول الشيخ في التهذيب وردي فهو خيال فاسد وبما قررناه ظهر انه فاع
كلا ذلك ولو فعل استدل له بما هو ان ليس به نص متواتر وخبر الاحاد لا يعمل به بل اعترض عليه بالمنع من عدم النص
قال وقد ذكرنا حديث ابي مريم ثم اعترض على ما قال في النقد من الاربعين بانا نمنع اولوية الحي فان هذه احكام شرعية
تتبع الاسم ولهذا اوجب في الفارة مع تفسخها وتقطع اجزائها وانتفاخها بالكلية نزح سبع دلاء ولو وجب نزح
الجميع لبعرها منها لعدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية هنا ثابتة ولم يعتد بها هو فلم لا يوجب
نزح الجميع انتهى ولا يخفى عليك حال الاول فان ايراد خبر واحد لا يكفي في اثبات طرح متواتر واما الثاني فهو ايضا مندفع بوجهين
الاول انه لا فرق عندهم اوجب الاربعين لموت الكلب بين ان يموت خارج البئر ثم يقع فيها او يقع فيها ثم يموت
وفي الصورة الثانية لا شبهة في الاشتمال على وقوعه فيها حيا ولم يوجب له الا الاربعون ولا شبهة في ان موته فيها لا
يطهرها فمن الاوليات ان لا يجب لوقوعه فيها اذا خرج حيا ازيد من ذلك ومن منعه لم يكن الا مكابرا والثاني انه
لا خلاف في ان الموت لا يطهر النجس بل هو منجس للطاهر اذا كان ذا نفس سائلة واذا كان كذلك فنقول ان
الكلب الميت ان لم يكن اغلظ نجاسة من الحي فليس باخف فاذا اكتفى في الاول بالاربعين لزم الاكتفاء به في الاخر
الا اذا لم يمكن النزح للتغاير ولكن الكلام مبني عليه واما ما ذكره من ان الاحكام تتبع الاسماء فهو مسلم ولا مدخل
له في الاعتراض على ابن ادريس فانه لم يستدل بمجرد النص الوارد في شان ميت الكلب على حكم حيه بل انما يستدل
به مع مقدمة خارجية ضرورية تقتضي مساواته له في الحكم لشمول ذلك النص بعينه لهما معا واما المثال الذي
اورده فيرد عليه انه انما يرد على ابن ادريس لو صرح بايجاب نزح الجميع لبعرة الفارة وليس فيمكن ان يكون مستثناه
من حكمه بنزح الجميع لما لا نص فيه كما عن غيره من غير فرق ويرد عليه ايضا ان الصواب ان يقول فلم لم يكتف في البعرة بالسبع
فانه يحمل ما لا نص فيه على المنصوص لا العكس وانما نظيرها نحن فيه الاول لا الثاني واما ما اورد عليه من ان
الفارة وبعرها نجاستان متغايرتان بالذات قطعا وليس بينهما اشتراك في معنى يقصد باعتباره الاولوية
فلا معنى لتنظير نجاسة الكلب حيا وميتا بهما فمنشؤه الجهل بمراد العلامة فان مراده ان الفارة اذا تفسخت تمام
التفسخ وانفصلت اجزاؤها بالكلية لزم ملاقاة الماء لما في جوفها من بعرها فتفسخها كذلك وجب وقوع بعرها
فيها واذا لم يجب للمجموع وقوع البعر مع وقوع سائر اجزائها الا السبع فبالطريق الاولى ان لا يجب لمجرد وقوع
بعرها فيها الا ذلك نعم يرد عليه منع استلزام التفسخ لملاقات الماء البعرة فان الاصل عدم تحقق البعرة ثم عدم
الملاقات فلا يمكن الحكم بل لنا الامر العلم بالملاقاة وح فلنا ان نقول ان النص مقصور على ما لم يتيقن فيه ذلك فلعل
الحكم انما ترتب على تفسخ الفارة من حيث هو فان انضم اليه ملاقاة بعرها خرج من النص لانهما نجاستان ويمكن ان

يقال انه

يقال انه يمكن ان يكون بين فضلة الحيوان اذا خرجت وبينها في جوفها فرقا فيكون نجاسة الثانية اخف من نجاسة
الاولى ولا بعد في ذلك فلا بعد في ان يجب الجميع لفضلة الفارة اذا خرجت ولا يجب لها اذا كانت في جوفها وانما
لاقت الماء بتفسخ اجزائها فتدبر ثم ان ما ذهب اليه ابن ادريس بناء على اصله قوي متين لا يرد عليه شيء الا
ان يمنع ان الكلب اذا مات صار انجس منه اذا كان حيا او ان حالتيه متساويتان في النجاسة فان الموت ويكون وان لم يكن متساويتان
مطهرا الا انه يجوز ان يكون مزيلا للنجاسة التي كانت له حال الحيوة منجسا له بنجاسة الموت
ويكون نجاسة الموت اخف من نجاسته في الحيوة ولا يندفع بان يقال انه قد حكم عليه بالنجاسة فيجب
استصحابها الى ان يتحقق المزيل وكون الموت مزيلا غير متحقق عليه فضلا عن اليقين لاحتمال عدم التساوي يكفي للمانع هنا
كما لا يخفى نعم لا يضر المنع من جهة الاتفاق على عدم الفرق بين الموت الكلب في البئر ووقوعه فيها حيا ووقوعه
ميتا وهو كما عرفت يكفيه ولا يلحق به اي بالكلب الخنزير وان كان ربما اطلق عليه الكلب لانه غير المتبادر منه عرفا بل هو
ملحق بما لا نص فيه فيجب له ما لا يجب لها الا انه لما لم يجب للميتة الا الاربعون على المشهور كما عرفت لم يجب في حيه الا ذلك كما
عرفت وفي الذكرى عن البصروي ايجاب الجميع له كالكلب قوله ونزح خمس لذرق الدجاج مثلث الدال واقتصر
ابن السكيت على الفتح والكسر والفتح اشهر وافصح قال ابن سيده سميت الدجاجة دجاجة لاقبالها وادبارها
فقال درج القوم يدجون دجا ودجيجا اذا مشوا مشيا رويدا في تقارب خطو وقيل هو ان يقبلوا ويدبروا
في المشهور ولا نص عليه ظاهرا الخ يحتمل ان يكون صفة للنص وان يكون ظرفا اي في الظاهر وعلى كل فالاحتراز به عما
يحكى من ادخاله في العذرة المنصوص عليها واذا لم يكن عليه نص فيجب تقييده اي الدجاج او الذرق بالجلال
كما صنع المفيد وابنا ادريس والبراج وسلار وابو الصلاح والفاضلان في الشرايع والتحرير والقواعد و
في البيان ليكون نجسا فان ذرق غير الجلال منه ليس بنجس على المختار فلا وجه لايجاب النزح له مع عدم النص واذا قيل
بالجلال فنقول يحتمل في وجوب نزح الجميع الحاقا له بما لا نص فيه وهو الاقوى ان لم يثبت الاجماع على خلافه كما هو
الظاهر ويحتمل وجوب نزح عشر دلاء ادخالا في العذرة بناء على ما مر من احتمال عمومها من فضلة الادمي وهو
الذي استقربه المحقق في المعتبر قال ويقرب عندي ان يكون داخلا في قسم العذرة فينزح له عشر وان ذاب فاربعون
او خمسون قال ويحتمل ان ينزح له ثلاثون لخبر كردويه ويحتمل وجوب الخمس للاجماع على عدم وجوب الزايد ان تم اه للاجماع على عدم
الاجماع ومن الغريب ما نقل عن بعضهم انه تمسك بنص العذرة مع هذا الاجماع ولم يعرف انه ان تحقق هذا الاجماع فاي
حاجة الى تلك الرواية التي لا دلالة لها على خصوصية النجاسة ولا على خصوصية المقدار الا ان لا يتحقق الاجماع
في جانب القلة فقيل باقل من خمس فيستدل بالخبر على عدم اجزاء الاقل من جهة كون الدلاء جمع كثرة فيكون مجازا
في اقل من احد عشر واذا تعددت المجازات تعين اقربها الى الحقيقة واليه اشار العلامة في المختلف فانه بعد نقل
القولين اطلاق الدجاج وتقييده قال وعلى القولين لم يصل الينا حديث يتعلق بالنزح لهما ويمكن الاحتجاج
بانه ماء محكوم بنجاسته فلا يطهر بدون النزح والتقدير مستفاد من رواية محمد بن اسمعيل الصحيحة عن الرضا
وقد سأله عن البئر يكون في المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة
او نحوها الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع في كتابي بخطه ينزح منها دلاء والاحتجاج به بعيد
لعدم دلالته على التقدير وانما يستدل به على انه لا يجزي اقل من خمسة من حيث انه جمع كثرة انتهى فبعضها الدلالة
على اجزاء الخمسة فكيف يكون دعوى الاجماع على جانب القلة اظهر منها على جانب الكثرة ثم ان تخصيص هذه الاحتمالات

اسلم

تخصيص الدجاج بالجلال لانه ان لم يتقيد بها لم يكن للجلال التزح لذرقه وجه فضلا عن تفصيل مقدار ما ينزح باحد مقادير واما على راى من يرى نجاسة ذرقه مطلقا فيبنا في الاحتمالات من غير فرق وفي الدروس صرح بارادة العموم اى عموم الدجاج للجلال وغيره كما هنا اى كما انه هنا علم لا كما انه صرح هنا بالعموم فانه لا تصريح فيه به وانما فيه الاطلاق وتصريحه في الدروس انما هو من جهة انه جعل التخصيص بالجلال قولا فقال وخمس لذرق الدجاج وخصه جماعة بالجلال كالذكرى قوله وثلث دلاء للفارة مع عدم الوصف اى التفسخ او الانتفاخ او كليهما في المشهور ونقل عليه الاجماع في الغنية ومستنده صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء ومثلها صحيحة ابن سنان عنه ع وقد مضت صحيحة ابي اسامة الموجبة لها خمسا مع بيان عدم التفسخ والوجه الحمل على الافضل واوجب الصدوق فيها دلوا ولعل اولا مستند له ظاهرا الا دعوى ان يكون الحمل على العصفور لانها اما اصغر منه او مثله او ما يرى عن الصادق ع من انه قد استقى غلام من بئر فخرجة الدلو فارتان فقال ارقه وفي الثاني فارة فقال ارقه ولم يخرج في الثالث فقال صبه في الاناء وعن المرتضى انه ينزح لها سبع دلاء وقد روى ثلثه ولم يفصل بين حالتي التفسخ وعدمه والخبر على المشهور ونقل عليه الاجماع في الغنية وربما يفهم من السرائر حيث قال وينزح لموت الحية ثلث دلاء تفسخت او لم تتفسخ بغير خلاف لان التفسخ الا في الفارة يجب و الظاهر ان مراده نفي الخلاف في عدم الفرق بين تفسخها وعدمه والماخذ فيها ضعيف وهو ما في المختلف رواية عن الصادق ع فيما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد قال فالحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لزم تخصيص القلة بالعصفور دائما او جبنا نزح الثلث لمساواتها الفارة في قدر الجسم تقريبا ورواية اسحق بن عمار عنه عن ابيه ع كان يقول الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة قال ولا ريب ان الحية لا يزيد عن قدر الدجاجة في الجسم وعلى ما في المعتبر والمنتهى رواية الحلبي في الصحيح عنه ع قال اذا سقط في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء قال فينزل على الثلث لانه اقل محتملاته وضعف الماخذ لما الاول فلان الحمل على الفارة ليس الا قياسا مع ان الفارة في حاصل فان الحية في الاغلب اعظم جسما من الفارة واما الثاني فلضعف الرواية والشك في كون المراد بمثل الدجاجة ما يماثلها في الجثة والنفع من ان الحية لا يزيد عن قدر الدجاجة فان من المعلوم ان لها اصنافا شتى واما الثالث فلانهم جعلوا دلاء فيما تقدم من التوصيف بيسيرة على عشر فيها انضمنا بالطريق الاولى الا ان يدعى هنا الاجماع على عدم وجوب العشر فيكفى في لزوم ارتكاب التجوز لا يثبت الاكتفاء بالثلث الا ان يدعى الاجماع عليه ثم فالحاجة الا التمسك بالخبر والتسف الظاهر دلالة على المطلوب واما ما قد يقال من انه اذا ثبت الاجماع على نفي العشر لزمنا الحمل على اقل الجمارات اخذا بالمتيقن وعملا باصالة البراءة فانما يتم لو لم يكن النزح للتطهير كما لا يخفى وايضا قد مضت صحيحة ابن سنان الناصة على وجوب سبع للذابة الصغيرة فوجب حمل هذا الاطلاق على وفقه وعلل الحكم في المعتبر والمنتهى بان لها نفسا سائلة فيكون ميتتها نجسة وينبه مع الشك ذلك اى ان لها نفسا عدم استلزامه للنزح الذي هو نزح ثلث هذا ما فهمه الشارح وغيره من كلام الفاضلين مع ما صرح به في شرحي الشرائع وكلاهما عن ذلك بمعزل فانهما عنونا المسئلة بنزح الثلث للحية والوزغة والعقرب ثم ان المحقق بعد ما اورد الخلاف في ذلك واورد الروايات المتناسبة للمقام قال ويمكن ان يستدل على الحية بما رواه الحلبي الى آخر ما حكيناه ثم قال والذي اراه وجوب النزح في الحية لان لها نفسا سائلة وميتتها نجسة اما العقرب والوزغة فلا

فقال م

الارشاد م

الاستحباب

على الاستحباب لان ما لا نفس له سائلة ليس بنجس ولا ينجس بشئ بموته فيه بل روى ان له سما فيكره لذلك هذه العبارة كما ترى صريحة في ان غرضه انما هو التعليل للاطلاق وجوب النزح لها والفرق بينها وبين الوزغ والعقرب وانما التعليل به لنزح القدر المعين فكلا وقريب من ذلك عبارة المنتهى وانما اختلافهما في بعض الالفاظ هذا وفي المعتبر في رسالة علي بن بابويه ان وقع فيها حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق للحية دلوا وليس عليك فيما سواها شئ وفي المختلف عن الرسالة فاستق منها للحية سبع دلاء واحتج له بانها في قدر الفارة او اكبر وقد بينا ان في الفارة سبع دلاء فالزيادة في الحية عنها البراءة ولا ينقص عنها للاولوية وانت خبير بضعف الدليل ولم يذكر في المعتبر للاطلاق الا التقاء بل لو دليل ثم ان بعض افاضل المتاخرين حكى ان النسخة التي عنده من الرسالة فاستق منها للحية دلاء قال وهذه النسخة قوية وحسن عليها اثار التصحيح والمعارضة قال فالحكم فيها بما لا يبقى في المسئلة خلاف لان لفظ الدلاء يجب حمله على الثلث والحق بها في المشهور وادعى عليه الاجماع في الغنية الوزغة بالتحريك وهي سام ابرص وقيل سام كبار الوزغ وفي جعله الوزغة ملحقة بالحية مناقشة فانهما مشتركان في فقد ان الشاهد على ما اعترف به وعلى ما نقول يفترقان لوجود الشاهد للوزغة دون الحية فما الحق العكس في الحكم بالالحاق ولعله اشارة الى ان الحكم في الوزغة اضعف منه في الحية فينبغي ان يجعل هي الاصل ووجه القوة ان لها نفسا سائلة على ما في المعتبر والمنتهى فلابد لها من نزح بخلاف الوزغة مع اشتراكهما في عدم الشاهد قال ولا شاهد له كما اعترف به المص في غير البيان وقطع بالحكم فيه اى في البيان لما قطع به هنا اقول بل هو له الشاهد موجود ولم يعرف المص ولا عبرة بعدم الشاهد بل المص قطع بالحكم في الدروس ايضا فقال للحية والشاهد له والوزغة والعقرب وقيل يستحب لهما وفي الذكرى صرح بالشاهد فقال وللوزغة عند الصدوق والشيخان واتباعهما لقول الصادق ع والعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص صريحا فيه وقيل بهما الاستحباب وانكر الكتابين عدم الشاهد في الحية او العقرب دون الوزغة فما نسبه الشارح اليهما من طغيان النقل واما الشاهد الذي اشار اليه في الذكرى فهو صحيحتا معوية بن عمار وابن سنان المتقدمتان وكذا ابو الصلاح وسلار فيها بدلو واحدة ولا نظير لها مستندا الا رواية يعقوب بن عيثم عن الصادق ع في بئر ماؤها يخرج منها قطع جلود فقال ليس بشئ ان الوزغ ربما طرح جلده انما يكفيك من ذلك دلو واحد وقال في المعتبر والمنتهى هذه دلالة صريحة قلت ولكن يجوز الاستدلال بها بناء على نجاسة عين الوزغة كما قال به الشيخ وسلار وابن حمزة فانه صرح لا فرق في حيها وميتها في النجاسة ولا بينها وبين اجزائها فاذا القت جلدها اجزأ دلو واحدة كانت كافية لميتها وقد روى الشيخ عن هرون ابن حمزة الغنوي عن الصادق ع قال سألته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك تقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما تقع فيه وهذا لم يكن فيها بعض للبئر فلا باس بان نحملها على ميتا الاواني ونحوها وهذا السكب انما يكون للسمية او القذارة وحملها الشيخ على الوقوع في البئر وقال هذا اذا لم يكن الفارة تفسخت فاما اذا تفسخت فينزح من الماء سبع دلاء وعلى هذا يدل الخبر على نزح وجوب نزح الكل للوزغة اذا خرجت حية فكذلك في ميتتها والاولى بناء على هذا الحمل طرح الخبر لعدم القائل به مع ضعفه وقد روى

او م

ابو ص م

د ون م

كام

عن يعقوب عيثم قال قلت لابي عبد الله عم سام ابرص وجدناه قد تفسخ في البئر قال انما عليك ان تنزح منها
سبع ادل قلت فثيابنا التي قد صلينا فيها نغسلها ونعيد الصلوة قال لا والوجه حملها على الفضل وعمل الاصحاب بها
الشيخ في التهذيب فقال وسال جابر بن يزيد الجعفي ابا جعفر عن السام ابرص في البئر قال ليس بشيء حرك الماء بالدلو ثم قال
المعنى فيه اذا لم يكن تفسخ لانه اذا تفسخ نزح منها سبع دلاء على ما بينا في الجزء الاول وفي الاستبصار فاما ما رواه
جابر بن يزيد الجعفي وذكر الرواية فلا ينافي الخبر الاول لان الخبر الاول محمول على الاستحباب قال وهذا الخبر مطابق
لما قدمناه من الاخبار من ان ما ليس له نفس سائلة لا تفسد بموته الماء والسام ابرص من ذلك فهنا احتاب
عدم وجوب نزح شيء كما اختاره ابن ادريس متمسكا بعين ما ذكره قال فاما اذا ماتت فيها عقرب او وزغة فلا يجب
ولا يجب ان ينزح منها شيء بغير خلاف من محصل ولا يلتفت الى ما يوجد في اخبار الآحاد الكتب من خبر واحد او رواية شاذة مخالفة
مخالفة لاصول المذهب وهو ان الاجماع حاصل منعقد على ان موت ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء ولا المايعات
بغير خلاف بينهم اقول ويؤيد ذلك رواية عمار عن الصادق عم قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه
ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس به [illegible] ورواية حفص بن غياث
عنه عم قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ونحو ذلك من الروايات وفي نظر ردا على ابن ادريس لجواز
ان يكون الامر بالنزح من حيث الطب بحصول الضرر في الماء بالسم لا من حيث النجاسة ولا شك ان السلامة من
الضرر امر مطلوب للشارع فلا استبعاد في ايجاب النزح لهذا الغرض ورجح الفاضلان في المعتبر والتحرير والقواعد
والمنتهى استحباب النزح لها لعدم النجاسة بل ادعى ان لها سما فيكره لذلك والاقوى عندي وجوب الثلث تعبدا
للصحيحين من غير ما يصلح لمعارضتهما والحق بها اي بالحية ايضا او بالوزغة او بكل منهما العقرب عند الشيخ وجماعة
وحكي الاجماع عليه في الغنية ومستنده رواية هرون بن حمزة الغنوي المتقدمة وهي انما تدل لو كانت في شان
البئر وهو غير معلوم واما لو كانت في شان الحية منها فظاهر الا انه قاطع لانه اذا اوجبت الثلث لها حية فبالطريق الاولى
عقربيها وزاد في لف ان لها سما فشاركت الوزغة في المقتضي لوجوب النزح وبالنظر الى هذا يقوى ادخال الفهم
وقول الشيخ والحق بها الى الوزغة كالاغفل وخالف في ذلك ابنا بابويه في الرسالة والمقنع وابن ادريس والفاضلان
في المعتبر والمنتهى والقواعد والتحرير ونظرا استنادا الى عدم نجاستها لعدم النفس لها مع عدم خبر يدل على وجوب
شيء لها الا ما سيأتي مما العمل به احل مع جهالته وصرح الفاضلان باستحباب النزح للسم مع ان الفاضل في لف
اوجب النزح للوزغة للسم الا انه يمكن الفرق بان فيها السم مع روايتين صحيحتين صريحتين بخلاف العقرب الا
ان وجوب دفع خوف الضرر عقلا مشترك وفي رواية منهال بن عمرو قال قلت لابا عبد الله عم العقرب يخرج من البئر
ميتة قال استق عشرة دلاء وحمل الشيخ على الاستحباب قال في المنتهى ومنهال لا يحضرني الآن حاله فان كان ثقة
فالرواية صحيحة وقد نبه الشارح على القول بالاستحباب مع الدليل بقوله وربما قيل ما لا نعني في كل من الوزغة
والعقرب بالاستحباب لعدم النجاسة واما قوله ولعله لدفع وهم السم فيحتمل ان يكون مسوقا للرد كما هو الظاهر
من عبارة المختلف يعني انتفاء النجاسة لا يصلح دليلا لعدم وجوب النزح فان النجاسة سبب خاص له وانتفاء
السبب الخاص لا يدل على انتفاء المسبب فيجوز ان يكون وجوب النزح لدفع وهم السم فان دفع وهم الضرر واجب
ويحتمل ان يكون مداخلا في دليل الاستحباب كما في المعتبر فانه نفى الوجوب لعدم النجاسة واثبت الاستحباب لدفع وهم السم
قوله ودلو للعصفور بضم عينه وحكي ابن دمشق في كتاب الغرايب فتح العين وهو هذا الطير المعروف كذا في المغرب

ليس م

في شواذ م

وفي حيوة الحيوان

وفي حيوة الحيوان للدميري ان من انواعه القبرة وحسون والبلبل والصعوة والحمرة والعندليب والمكاو والهازج
والشوط والوضع والبراقش والقبعة والمراد به هنا العصفور وما اشبهه في الجسم او قاربه وبالجملة ما دون
الحمامة بدليل تفسيرهم للطير بالحمامة فما فوقها ولا قائل بالواسطة بين الحمامة والعصفور فهو من اطلاق اللفظ على
المعنى الشامل للحقيقي والمجازي المسمى بعموم المجاز والاكثر صرحوا بذكر الشبه فقالوا وما اشبهها او شبهه او ما كان نحو ذلك
ويحتمل ان لا يكون في العصفور عموم بل اكتفي ببعض امثاله او لم يقع لامثاله تعرض لا اسما ولا الدليل للبعض كما ستعرف ثم
ان المراد بما دون الحمامة ما يكون جثة نوعه دون جثتها فلا يدخل فيه صغار الطيور الكبار لبعدها عن مفهوم اللفظ
ودخولها في اسماء كبارها خلافا لنظام الدين الفرشي على ما حكي عنه فانه الحق به كل طائر في حال صغره لانه شابه العصفور
قال في المعتبر ويمكن ان نطالبه بدليل التخطي الى المشابهة ولو وجد في كتب الشيخ او كتب المرتضى لم يكن حجة ما لم يوجد الدليل والمعتبر
المعتبر هو الجثة سوا كان ماكول اللحم او لا خلافا للراوندي على ما نقل عنه فانه خصه بالماكول وذكر انه احترز به عن الخفاش
لانه نجس قال في المعتبر ويمكن ان نطالبه اين علم نجاسته فان التفت الى كونه مسخا ثم بالدلالة على نجاسة
المسخ وقد ندعي في شواذ الاخبار انه مسخ لكن لا حجة في مثلها القول ولو سلم انه نجس فهو لا يكفي للاستثناء به من اليقين ان ثبت
شمول اللفظ له كما ادعاه المصنف كرر فانك قد عرفت ان البئر قد جمعت بغسل الحي كالكلب وغيره في حكم واحد للمقاربة في الجثة
ومستند الحكم رواية عمار المتقدمة في باب الانسان قال في المعتبر وقد قلنا ان عمارا فطحي ولكن بالتعقيب النقل متلقا بالقبول
الاصحاب لروايته ومع القبول لا يقدح اختلال العقيدة ومثل ذلك في المنتهى وقال الصدوق في كل من الفقيه والمقنع ان اصغر
ما يقع في البئر هو الصعوة وكذا نقل عن ابيه والصعوة على ما هو المعروف عصفور صغير وفي نحو [illegible] لكبار العصا فيراد [illegible] دلو
ولم نظفر لذلك على شاهد الا ان [illegible] وما قاربه في الجثة [illegible] واستقرب بعضهم العمل بصحيحة الحلبي عن [illegible]
قال اذا سقط في البئر شيء صغير فمات فيها فانزح منها دلاء وحمل الدلاء على اقلها الذي هو الثلثة واحتمل انهم ساواه
لساير الطيور لدخوله في اطلاق الطير والحق اي حكم بالمشاركة في الحكم والا فلا مناسبة مصحح للالحاق به [illegible] اي بالعصفور
الصدوق والشيخان وغيرهم ومنهم المصنف في كتبه الثلثة كرر وبول الرضيع وفي حكمه بل ذلك في كرر نقل فانه قال
دلو واحد لبول الرضيع والذي عن العموم في بول الفطيم وهذه العبارة ظاهرها التردد المقرح في الدليل وان احتمل
ان يريد التنبيه على ان الدليل عليه ليس مورد النص لخلوه عنه بل الحمل على ما فيه من باب الاولى والمراد بالرضيع هو الطفل
قبل اعتذائه بالطعام ومع غلبة ارتضاعه على اعتذائه بشرط ان يكون في الحولين فان جاوزهما دخل في الصبي الذي
مضى حكمه وان لم يعتذ وان اعتذى بالطعام بحيث ترك الرضاع او غلب عليه كان اكثر وان كان في الحولين فان ذلك
هو المتبادر من الرضيع عرفا فما قاله الشارح انما هو توضيح وتفسير لا تقييد الا ان يحمل الرضيع على معناه اللغوي فيكون
تقييدا مخصصا له بمعناه العرفي هذا هو التفسير المطابق لما حكي عن الشيخان موضع لم ياكل الطعام فيحتمل ان يكون
الوصف للتوضيح وان يكون للتقييد ثم يحتمل ان يكون المراد بعدم الاكل عدمه راسا وان يكون عدم كونه في عداد من
الاكل عرفا ومثله عبارة البيان فانه كعبارة الشارح بغير قيد الحولين ومثلها عبارة القواعد والتحرير والتذكرة والنهاية
للعلامة اطلق الصدوق في الفقيه والمقنع الرضيع ولكن جعله في مقابلة الصبي الذي اكل الطعام فهو في المعنى موافق
للشيخين وقد عرفت ان ابن ادريس فسره بمن في الحولين اكل ام لم ياكل وان ابن حمزة فصل بين من اكل الطعام ثلثة ايام
ومن لم يطعم وغيرهما ولعله حده بما يخرج به الطفل عن حد الرضاعة عرفا بالاكل ثلثة ايام وكانه اراد به الاكل الذي
تضعف به عن الارتضاع واراد بالايام المتوالية فالوجوه فيمن يجب له دلو خمسة الاول ان يكون في الحولين ولا يغلب

الطهر علي ارتفاعه ولا يساويه والثاني ان لا يغلب الكلب على الا ارتفاع ولا يساويه وان لم يكن في الحولين والثالث ان لا يكون قد
اكل ثلثة ايام ثم ان الكل امثلا والرابع ان يكون في الحولين اكل ام لا غلب الاكل ام لا والخامس ان لا يكون اكل ثلثة ايام ثم ان الكل
اطلقوه فيعم ابن المسلم والكافر وغيره المص في البيان بابن المسلم نظرا الى عموم خبر بول الرجل مع انه اطلق في بول الرجل وما تركه
وبما تركه اي بول الرضيع هنا العموم النص عليه وانما استدل عليه الشيخ برواية علي بن حمزة عن الصادق ع قال سالته عن بول
الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد وهي كما ترى انما تدل على بول الفطيم الا انهم قالوا اذا لم يجب لبوله اكثر من دلو
فلبول الرضيع بطريق اولى وهو ممنوع بان المفهوم انما يعتبر عليه لو كان المنطوق مقبولا وهنا ليس كذلك فانهم لم
يقولوا بنزح دلو لبول غير الرضيع هذا مع ضعف السند وفي المهذب لابن فهد ان الرضيع هو المعبر عنه بالفطيم
في الروايات ثم استشكل كلامه اعتبار قال مع انه لا يكفي في الاعتذار لتركه لما انه في الشهرة كغيره مما سبق الشارح ره
المصنف ره وقدمه مما سبق مما ذكره اشياء عليها النص كان يراعي النص لزمه ان لا يترك تلك الاشياء وان كان يراعي الشهرة كان ينبغي
ان لا يترك هذا والوجه في الاعتذار ان يقال انه اختار هنا وجوب السبع لبول الصبي مطلقا كما ذهب اليه سلار لرواية
المتقدمة الموجبة للسبع لبول الصبي من غير تفصيل وهذا هو الموافق لعبارته هنا ذهب ابو الصلاح وابن زهرة
الى وجوب الثلث الا ابن زهرة عبر بالطفل الذي لم يأكل الطعام وهو اعم من الصبي والصبية ونقل الاجماع وربما
استدل عليه بصحيحة محمد بن اسمعيل الماضية الناصة على نزح دلاء للقطرات من البول فانه عام والدلاء اقلها
الثلث وهو ان تم انما تدل على قليل من بوله كما يدل على قليل من بول امه كما يدل على قليل من بول غيره والمدعى اعم الا انه
ان ضم الى ذلك عدم القول بالازيد للا تبين ثم بالنسبة الى من لم يقل بالسبع لبول مطلق الصبي وقد عرفت ان صحيحة
معوية بن عمار توجب نزح الكل لبول الصبي مطلقا وان الشيخ حملها على التغير قوله واعلم ان اكثر مستند هذه
المقدرات ضعيف لما عرفت وانما لم يقل ان مستند اكثر هذه المقدرات ليشمل ما له عدة مستندات بعضها ضعيف و
بعضها قوي لكن العمل به اي بالمستند والاكثر مشهور بين الاصحاب بل لا قائل بغيره على تقدير القول بالنجاسة
او بالوجوب تعبدا وكذا على القول بالاستحباب ايضا كما لا يخفى فلا جهة للتقييد وان اختلفوا في تعيين
المقدرات بحسب اختلاف المستندات فان اللازم من اطلاقه اي المستند والاكثر كونه اي ما فيه المستند
المفهوم من الكلام مما لا اثر فيه يعني انما عملوا بهذه المستندات الضعيفة لانهم لو اطرحوها لزم ان
يكون تلك النجاسات مما لا اثر فيه فيلزم نزح الجميع لها هو المشهور الاقوى ويلزم من ذلك الحرج العظيم
وهذا نكتة لبيان المنشأ لانعقاد اجماعهم عليه لانه هو الحامل لهم عليه فانه لا يصلح حاملا كما لا يخفى فالعمدة
انما هو الاجماع ولا يجب علينا الفحص عن منشئه والحامل عليه قوله ويجب التراوح هو تفاعل من الراحة فان كل اثنين
منهم يريحان الآخرين يقال ان يدي فلان تتراوحان بالمعروف ومنه تراوحت الحقاب قال ؛ في الثريا بها معا رجها
طول الليل وتراوح الحقب ؛ وكيفية التراوح على ما في شرحي الشرايع والارشاد ان يقوم اثنان فوق البئر يمتح
بالدلو والآخران يملآنه تبعا لما نبه الشيخ علي في حواشي الارشاد والاستقصاء ومثل ذلك في الموجز والمحرر لابن فهد
وشيء من الطريقين مما لا يفهم من الخبر ويقوى اعتبار سرعة النزح وكثرة ما ينزح فان كان بالاول اشبه فانما الثاني
فلذلك لو كان ينزح كل من الاثنين دلوا دلوا بالاخراج بمثله فانه كان بالاول لانه نزح الماء كلا كان اقرب من التطهير الى نزح الكل غيره ره
واحوط لتيقن البراءة والطهارة مع احتمال الاجتزاء بكل على كل عملا باطلاق النص والحكم مشهور بين الاصحاب
وفي المنتهى ظاهر عرفته مخالفا من القائلين بالتنجيس ونقل عليه الاجماع في الغنية ويدل عليه من الروايات

رواية

رواية عمار عن الصادق ع قال وسئل عن بئر تقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزح كلها فان غلب عليه الماء فلينزف
يوما الى الليل ثم يقال عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وهي ضعيفة سندا
ومتنا اما الاول فلاشتمالها على جماعة من الفطحية فان رواتها ابن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة
عن عمار قال في المعتبر وربما قيل ان المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهورون بالثقة فلا طعن في روايتهم اذا
لم يكن لها معارض من الحديث السليم قال حتى ان الشيخ ادعى في العدة الاجماع الامامية على العمل بروايته ورواية امثاله يعني
عمار ممن عدهم واوردها ايضا بالاعتبار لانه اذا وجب نزح الماء وتعذر فالتعطيل غير جائز والاقتصار على نزح البعض تحكم
والنزح يوما يتحقق معه زوال ما كان في البئر فيكون العمل به لازما وفيه انه يمكن نزح اكثر مما ينزح بالتراوح بان ينزح
عشرة انفس مثلا دفعة واحدة الى نصف اليوم وهو اقرب الى نزح الكل فينبغي ان لا يقتصر على التراوح وبالجملة فالاعتبار
الكل ره يقتضي بوجوب اقرب الطرق الى نزح الكل ولا يكتفى في الكل بالتراوح واما الثاني فلاشتمالها على نزح للكلب والفارة ولم
كما مر يقل به احد منهم وحملها الشيخ على التغير واحتمل المحقق الاستحباب وفيه ان يكون التراوح ايضا مستحبا لا يخفى
لفضها وقد اورد ايضا انها في اعيان مخصوصة فلا يتعدى حكمها الى غيرها الا بدليل وان لاشتمالها على الفصد ثم في
جميع ما ظفرنا عليها من نسخ الكتب المعتبرة لا دلالة على وجوب التراوح لعدان تزوت يوما الى الليل وهو مما لم يقولوا
به وسيأتي لتم معنا انهم يوافق المطلوب انشاء الله تعالى واستدل الشيخ في التهذيب على التراوح مع ذلك الخبر بدليل
آخر فقال ولما سا اعتبره من تراوح اربعة رجال على نزح الماء اذا صعب نزح الجميع فيدل عليه الخبر الذي
رويناه فيما تقدم عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سالت ابا جعفر ع عما يقع في البئر وعد اشياء الى ان قال حتى
بلغت الحمار والجمل قال كر من ماء واذا كان كثيرا تراوح اربعة رجال على نزح الماء يوما نزيد على كر من ماء لا يبعض
بحيث ان يكون بجزء الا تنصيص ويظهر منه انه يرى الاجتزاء بكر للجمل اذا تعذر الجميع وحمل الرواية عليه ونقول انا اذا ختم
نزح ره انا لا نكر اذا اصعب الجميع اذا لم يصعب فلان تجزى بالتراوح يوما الى الليل اولى وهو كلام ليس فيه كلام الا في
العمل بمضمون تلك الرواية لضعفها وانه يلزم الافتراق بين الحمار والجمل فان الكر يجري في الحمار اختيارا
وفي الجمل انما يجري اذا صعب نزح الجميع وان اشتركا في اجزاء الكر في الجملة فالحمل على هذا المعنى متعسف والاولى
اطراحها وقد خفي مقصود الشيخ من كلامه هذا على الناظرين ومنهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى
فاعترضا عليه بان لا دلالة الرواية على التراوح اصلا والتراوح وان زاد عن الكر لا يدل على انه تقوم مقام
نزح الماء كله وقد بالغ بعض متاخري الاصحاب في الاستغراب حتى قال لو قد اتفق للشيخ في التهذيب الاحتجاج
له بطريق اخر في نهاية الغرابة وحكاه عنه المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى وبينا ضعفه وهو غني عن البيان
فلا جرم كان الاضراب عن ذكره اولى قوله باربعة مستقر حال عن التراوح اي كائنا باربعة اي متعلقا بهم
فالباء للالصاق ويحتمل ان يكون للاستعانة فالظرف ايضا مستقر حال عنه اي مستعانا فيه باربعة و
يرشده كون الاربعة هم المتراوحين قوله كل اثنين منهم يريحان الآخرين اما جملة لا محل لها من الاعراب بيانا
للتراوح او صفة لاربعة رجال ويستفاد البيان عليه ايضا وفيه اشارة الى ماخذ التراوح والمناسبة
ثم انه كما ان كل اثنين منهم يريحان الآخرين كذلك كل منهم يريح الآخر لان كلا من الاثنين يريح الآخر لما يسهل
عليه ضرب الدلو الا ان يكون لكل منهما دلو يجذبه بنفسه بلا معونة ثم ان الشرط ان يكون في كل دفعة
اثنان ظاهر على القول بوجوب الاربعة ويدل عليه الرواية واما على القول بالاجتزاء بالاقل اذا كان لهم

من الفوائد مثلا للاربعة فيجوز ان يكون في دفعة وفي اخرى ثلثة وان يكون في كل دفعة واحد وان يكون في دفعة اثنان م
٢ وفي دفعتين واحد واحد قوله يوما كاملا وهو من اول النهار الذي هو الفجر الثاني الى اول الليل وهو يوم الصوم
والدليل عليه لفظ الرواية فان المفهوم من اليوم ولا سيما اذا عني بالليل كاملة واليوم الكامل شرعا وهو
هذا بالاجماع ولكن اختلفت عبارات الاصحاب في التحديد ففي بعضها من اول النهار الى اخره وقيل من الغدوة الى
الليل وقيل من الغدو الى العشاء ونحو ذلك ويظهر من المعتبر ان الاقوال مختلفة فانه قال بعد نقلها وهذه الالفاظ
متقاربة فيكون النزح من طلوع الفجر الى غروب الشمس احوط لانه يأتي على الاقوال ووجه الفرق ان الغدوة
والغداة اسم لجزء من اول النهار له امتداد فاذا قيل من الغدوة مثلا لم يتعين ان يكون من اولها والعشاء
والعشية قد اختلفت في تفسيرهما ففي بعض الاقوال يدخل فيهما بعض من النهار وممن صرح بتوافق الاقوال ابن ادريس
والمص في الذكرى واحتمل بعض الاصحاب عدم وجوب ان يكون من الفجر والاكتفاء بما يسمى في العرف يوما الى الليل وان
فات جزء يسير من اوله وهو اليوم الذي ينصرف اليه الاطلاق في الاجارة والنذر ونحوهما وهو قوي الا انه يكون النزح
للتطهير والا فلا يحصل اليقين الا بذلك قوله سواء في ذلك الطويل والقصير من الايام نظرا الى شمول
الاطلاق قال في الذكرى ولا يجب تحري الاطول والاولى استحبابه حيث لا ضرر لما فيه من المبالغة في التطهير و
مثله في روض الجنان قوله ولا بد من ادخال جزء من الليل متقدما على اليوم ومتاخرا
عنه من باب المقدمة فانه لا يعلم دخول شيء من اليوم الا بعد حصوله فاذا وجب الكل لا بد من تهيئة الاسباب
قبل ذلك اتماما على ما يحصل بين النزح واليوم او الليل فان خروج الدلو عن البئر فهو مغتفر لان النزح عنده
مما لا يمكن وقال الشيخ علي ره والظاهر ان التاهب للنزح داخل في اليوم لانه من مقدماته مع امكان وجوب
الشارح م تقديمه عليه نظرا الى ظاهر قوله يقام عليها قوم اثنين ينزفون يوما الى الليل ووافقه في
روض الجنان في احتمال الامرين الا انه جعل ما استظهره احتمالا وظني ان لا وجه لما استظهره بناء على
ما اعتبر اليوم واما اذا تسومح فيه وما اعتبر يوم نحو الاجارة والنذر فامثال ذلك مغتفرة ثم ان المراد بالقدر
الذي يجوز تاخيره القدر الذي لا يخل باستغراق التراوح تمام اليوم عرفا واما اذا احتاج النزح الى اعداد
دلو ورشاء ونحو ذلك فالاثم الا في زمان اشتغال معتد به فالشبهة وجوب تقديمه قوله ولا
يجزي مقدار اليوم من الليل ولا مقدار من الملفق منهما وان زاد عن اطول الايام لخروجها عن منطوق النص
من غير دليل على قيامه مقامه على انه يعتري في الليل فتور غالبا قوله ويجزي ما زاد عن الاربعة قال في
الذكرى الظاهر اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطؤ بالكثرة وبما الشارح م
ذكره الصنف واما اطلاق ... هنا وفي شرحي الشرائع والارشاد فلحمله على الغالب فان الغالب
ان لا يتصور بالزيادة بطؤ ثم ان تراوح ما فوق الاربعة له صورتان احدهما ان ينزح في كل دفعة
اثنان وح فهو داخل في المنطوق لان المفهوم فان قيام قوم عليها اثنين اعم من ان يكونوا الاربعة
او ازيد وح يمكن ان يقال بالاجزاء وان تصور بطؤ للاطلاق وثانيهما ان ينزح في كل دفعة ازيد
من اثنين وهي التي تدخل في المفهوم دون المنطوق وقد خفي ذلك على بعضهم فاعترض على الذكرى ثم ان الزيادة
ان اوجبت زيادة للنزح فالاجزاء بطريق اولى وعدمه ما نقص عن الاربعة وان نهض بعملها اي الاربعة
لمخالفة النص كذا قاله المص وغيره في الاستدلال وهو ساقط اذ لا دلالة في الرواية على وجوب الترتيب

انما يدل

انما يدل على انه يجب ان يقوم عليها ينزفون منها اثنين وهو كما يتصور بالثلثة بان اشترك واحد في دفعتين
وهو من القصور بمكان واستقرب العلامة في التذكرة والمنتهى باجزاء اثنين قويين ينهضان بعمل اربعة
ان م ويمكن ان يقال بدلالة لفظ الخبر عليه وعلى اقل منه اعني اجزاء الواحد فان الظاهر منه الوجود ثم انه غلب الماء
فلينزف يوما الى الليل ثم ان لم يقوموا احد على النزف يوما الى الليل فليتراوح يوما الى الليل فيكون ثم لافادة تراخي
ما بعدها عما قبلها في الفرض وهذا كما ترى باطلاقه يفيد اجزاء نزح واحد تمام اليوم الواحد اليوم لانه لما اشترط
اخيرا ان ينزحوا اثنين اثنين فربما يفهم منه ان النازح في الاول ايضا لا بد ان يكون اثنين الا انه لا يتم الدلالة الا اذا
تعين هذا المعنى للفظ وهنا محتملات اخر احدها ان يكون ثم بمعنى الفاء التي تؤتى بها الاجمال والتفصيل بل يكون للدلالة على
البعد الذي بين الاجمال والتفصيل من حيث كون احدهما مجملا والاخر مفصلا وثانيها ان يكون لمجرد الترتيب الذي يكون
بين اجزاء الكلام كانه قال ثم اقول لكن ادخل اسمع كذا ونحو ذلك وثالثها ان يكون ثم من كلام الراوي لعطف المقول عنه
على المقول اي ثم قال الامام التفصيل لذلك الاجمال كذا ورابعها ان يكون المرادف فاغلب الماء فلم يمكن نزف مائها فليسهو له
فلينزف يوما الى الليل حتى نزف الكل يعني انه لا رخصة ليس له ان يستبدل نزف الكل شيئا ثم ان نزف الكل اي علم انه
نزح يوما الى الليل لم ينزف كله تراوحوا وهذه المعاني ليس شيء ببعيد عن اللفظ واذا احتمل شيء منها فالاكتفاء بالاثنين
لا وجه له الا القياس ثم لو كان احد من الاربعة اقوى بحيث يقدر على النزح مع اخر منهم تمام اليوم من غير فتور او معه
فالمجزي ذلك مع صدق النزح اثنين اثنين الظاهر ذلك لشمول لفظ الخبر له الا ان يقال ان المتبادر تغاير كل من الاثنين
للاثنين الاخرين بكلا جزئيه قوله ويجوز لهم الصلوة جماعة وفاقا للمص في الذكرى والمقداد في التنقيح وابن فهد في
المهذب والموجز والشيخ علي قالوا الاستثناء الجماعة وقد في روض الجنان موافق للتنقيح ويقتصرون على الواجب والندب
المقاد ولا يجوز لهم الصلوة جميعا بدونها اي الجماعة لعدم قضاء العرف بذلك لا يجوز لهم الاكل
اي جميعا سواء اجتمعوا ام تفرقوا خلافا للمص وابن فهد فانهما ادعيا استثناء العرف اجتماعهم في الاكل
وكذا الشيخ علي ويحتمل ان يكون كذا اشارة الى مجموع ما تقدم من قوله جميعا بل وبها اي ولا الاكل جميعا بدونها
اي بدون الجماعة ويكون مراده بالجماعة في الاكل الاجتماع فيه كما وقع مثله من قوله جميعا في عبارة التنقيح وح
فيكون مختاره موافقا لمختار المص ويؤيد الاول مع البعد ما اختاره في روض الجنان فانه صرح فيه بعدم استثناء
الاجتماع في الاكل وفاقا للتنقيح وفرق بينهما بمثل ما في التنقيح من انه يمكن حصول الاكل حال الراحة لانه من
تتمتها بخلاف صلوة الجماعة التي لا يتم فضلها الخاص بها الا بالاجتماع ونفى بعضهم الاستثناء بعد
والاحوط م من اصله وهو الاقوى قوله ونبه المص بالحاق التاء الدالة على التذكير في الاعداد من الثلثة الى العشرة الا
لم يقل بالاربعة لئلا يصير الكلام مجازا او يفتقر الى تكلف في توجيهه فان التاء لم تلحق بالاربعة بل انما لحقت
بالاربع واما الا ان اللام للاختصاص والظرف حال عن الالحاق ومتعلق الالحاق مقدر اي الالحاق التاء بالاربع
الذي للاربعة او اللام بمعنى في كما في منزلة اللازم وعلى التقدير يحتمل البناء للفاعل نحو كتب ليوم مضى من شهر
كذا ونضع الموازين القسط ليوم القيمة او الالحاق منزل بالنسبة الى مفعوله الثاني منزلة اللازم وعلى
التقديرين يحتمل البناء للفاعل والمفعول وان يكون مصدر الحق اللازم فانه يقال لحقه بمعنى لحقه ومنه
ما روي ان عذابك بالكفار ملحق فقد نبه بتذكير الاربعة على عدم اجزاء تراوح غير الذكور وهذا
هو المشهور المصرح به في الذكرى والبيان والدروس لاختصاص القوم الوارد في الخبر بالذكور لقوله

تعالى يا ايها الذين لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن
ولقول الشاعر وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم آل حصن ام نساء سموا بذلك لقيامهم على
كما قالوا سبحانه وتعالى الرجال قوامون على النساء ولكن لم يدل التذكير على اعتبار الرجال فيلزم اجزاء الصبيان
وقد صرح المص فى الكتابين الذكرى باعتبار اى كونهم رجالا واما عبارة الذكرى فليست صريحة الا انها تركت التصريح فانه قال فيه لا يعتبر فى النازح الاسلام ولا البلوغ ولا الذكورية الا فى التراوح للفظ القوم وهو اى اعتبار الرجال احسن وهو المشهور عملا بمفهوم القوم الوارد فى النص فانه كما يدل على الذكورة يدل على الرجولية كما لا يخفى خلافا للمحقق فى المعتبر والفاضل فى التذكرة والمنتهى وابن فهد فى الموجز ومسائله الشاميات حيث اجزا الكل بالنساء والصبيان اذا قووا قوة الرجال لكن يظهر من ابن فهد فى الكتابين فى الموجز ومسائله ولم يجزم بالاجزاء احد من الفاضلين الا فى التذكرة فقد تأملا عليه شمول لفظ القوم وفى الصبى خاصة عدم اشتراط النية فى النزح قال فى المعتبر ان عملنا فى التراوح بالرجال فلا تجزى النساء والصبيان وان عملنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزا النساء والصبيان وفى المنتهى ان اوجبنا الرجال لم تجز النساء ولا الصبيان ويشكل لو ساوى قوتهم قوة الرجال اما ان عملنا بالمتناول للقوم اجزاء النساء والصبيان ومعنى هذين الكلامين انا ان استندنا فى هذا الحكم الى فتوى الاصحاب واجماعهم لم تجز الا الرجال لانهم اجمعوا عليه واحتمل العلامة رح ايضا اجزاء النساء والصبيان اذا كانت لهم قوة الرجال لاشتراك العلة وعدم مدخلية تشخص النازح فى التطهير كيف ولو كان النازحون كفارا اجزء ان لم يباشروا الماء بحيث ينجسونه فلا يقصر عنهم النساء المسلمات وصبيان المسلمين وفيه ما لا يخفى من الضعف وان استندنا الى الرواية كان الوجه اجزاء النساء والصبيان لشمول القوم لهم اقول ولما كان المشهور بين اللغويين والشايع فى العرف اختصاص القوم بالرجال لا سيما وقد دلت عليه الاية دلالة واضحة فغاية ما يحصل من قول هؤلاء الشك والاحتمال فى شمول لغيرهم وهو لا يكفى فى براءة الذمة وتحصيل اليقين بالطهارة فتعين الرجال واذا تعينوا لم تجز الخناثى ايضا لاحتمال انوثيتهم قوله ولو تغير ماء البئر احد اوصافه المعهودة بوقوع نجاسة فيها فالظاهر انه على القول بعدم تنجس البئر بالملاقاة وعدم التعبد بالنزح يكفى النزح الى زوال التغير واما على القولين الاخيرين فاما ان يكون النجاسة لها مقدر او لا فان كانت نجاسة لها مقدر جمع بين المقدر وزوال التغير لا يذهب عليك ان المفهوم من هذه العبارة ظاهرا ان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر اى لا يتداخل احدهما فى الاخر وفسرها الشارح بمعنى التداخل اى وجوب اكثر الامرين لعدم القائل بالمعنى الاول ظاهرا واعلم ان الاقوال فى المسألة سبعة الاول قول الصدوقين وابن حمزة والمحقق فى الشرايع وسلار ويحكى عن المرتضى وهو وجوب نزح الكل فان تعذر فالتراوح الثانى قول المفيد وهو النزح الى ان يزول التغير ووافقه المص فى البيان والفاضل فى المنتهى والمختلف والنهاية والتذكرة والتبصرة والقواعد بناء على انه لا يرى تنجسه الا بالتغير وحكى عن ابن ابى عقيل وابى الصلاح وابن البراج الثالث قول الشيخ فى المبسوط والنهاية هو نزح الكل فان تعذر [illegible] يزول ونسبه الفاضلان فى المعتبر والمنتهى الى المفيد ايضا ولكن عبارة المقنعة صريحة فيما ذكرناه وهو الذى حكاه عنه فى المختلف الرابع قول ابن زهرة وابن ادريس وهو الذى اختاره المص فى الذكرى وهنا علاما فتنبه واختاره المحقق الشيخ على فى شرحى الشرايع والارشاد وهو الذى يقوى فى نفسى وهو وجوب اكثر الامرين ونسبه ابن ادريس الى مقنعة المفيد ورسالته الى ولده وعبارة المقنعة لا تساعده واما

غيره

الشارح م

لمحتى م

الشارح م

فلم اظفر

فلم اظفر بها الخامس قول المحقق فى النافع وشرحه والمص فى الدروس وهو نزح الكل فان تعذر فاكثر الامرين وربما حمل عليه كلام المحقق فى الكتابين على انه ان تعذر نزح الكل وجب الجمع بين المقدر وازالة التغير بالمعنى الذى يظهر من كلام هنا على ما عرفت وحكى اختياره عن بعض المتأخرين وعبارة الكتابين وان احتملت ذلك لكن الدليل الذى يستدل به لا يساعده وحمل ابن فهد كلامه فى النافع على نزح الكل الغير المقدر خاصة ونزح اكثر الامرين للمقدر خاصة وهو فى غاية البعد عن العبارة فانها كذا ولو غيرت النجاسة ماؤها نزح ولو غلب فالاولى حتى يزول التغير ويستوفى المقدر قال ابن فهد واعلم ان قوله ولو غيرت النجاسة ماءها نزح يريد به النجاسة غير منصوصة المقدر فيجب به نزح جميع الماء قوله ولو غلب يريد به لو كانت منصوصة المقدر فالاولى حتى يزول التغير ويستوفى المقدر ولم يبين حكم غير المنصوص اذا غلب انتهى وهذا احتمال آخر جعله الشيخ على الذى ينبغى على القول بعدم الانفعال الا بالتغير وهو الاجتزاء بزوال التغير ولو بنفسه او اذا غلب الطاهر واستهلك المتغير وان كان النجس من نجاسة اذا كان غزيرا وحجة القول الاول صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال سمعته يقول لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما وقع فى البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر ورواية عمار الساباطية الحاكمة بنزح الكل للكلب والفار والخنزير على ما عرفت من حمل الشيخ لها على التغير وصحيحة ابى مريم قال حدثنا جعفر ع قال كان ابو جعفر ع يقول اذا مات الكلب فى البئر نزحت وقال جعفر ع اذا وقع فيها ثم اخرج منها حيا نزح منها سبع دلاء ورواية ابى خديجة عنه ع قال سئل عن الفارة تقع فى البئر قال اذا ماتت ولم تنتن فاربعين دلوا واذا انفسخت فيه ونتنت نزح الماء كله وانما اوجبنا هنا شرط التغير واحتج له ايضا بانه ماء محكوم بنجاسته فيجب اخراجه اجمع والجواب اما عن الاخبار فبعد تسليمها باسنادها بما يدل على الاجزاء بما قل من ذلك والحمل على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الكل كما هو الغالب فى الابار القليلة المياه او حمل نزح الكل على نزح الاكثر لضرورة الجمع بينهما وبين ما سيأتى او الحمل على الاستحباب او الحمل على ان المراد نزح كل ما تغير حتى لا يبقى ماء متغير وهو اما نزح الكل او بالنزح حتى يزول التغير نزح الكثير المتغير واستهلك الباقى فى الماء المتجدد هذا مع ان شيئا منها لا دلالة له على التغير لرواية ا الاولى ليست صريحة فى نزح الكل وضعف رواية عمار وابى خديجة وعدم العمل بالجزء الاول من رواية ابى خديجة الا على الحمل على الاستحباب واما التراوح انه لم يمكن نزح الكل فلانه قد تقرر قيامه مقامه اذا لم يمكن وحجة القول الثانى صحيحة ابى اسامة وحسنة عن الصادق ع فى الفارة والسنور والدجاجة والطير والكلب قال ما لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وصحيحة محمد بن اسمعيل ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا ع فقال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وقد تقدمت ورواية سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن الفارة تقع فى البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا وان انتن حتى يوجد ريح النتن فى الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء ورواية زرارة قال قلت لابى عبد الله ع بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير فى ذلك كله واحد ينزح منه عشرون دلوا فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وقد مضت ويمكن حمل هذه الاخبار ما خلا خبر ابن بزيع على نزح الكل وقد مرت اليه اشارات

في الرواية الاخيرة في باب الجمر واحتج من قال منهم بعدم انفعال البئر بمجرد الملاقاة بان سبب التنجس انما هو التغير
وقد زال فيزول الحكم قال في روض الجنان هذا الدليل لو تم لزم منه طهارة البئر بزوال التغير من نفسه
فلا ينحصر التطهير في النزح ويدل ما انه لا فرق حينئذ بين الماء الواقف الكثير بكا انه لا يحكم بطهارته بزوال
التغير فكذا هنا والتحقيق ان زوال التغير انما هو بعد الماء وان يتطهر بورود المطهر عليه وليس سببا
في تطهيره والتغير وليس الحقيقة سببا للتنجس وانما هو علامة لقهر النجاسة اياه وتسلطها عليه الذي هو
سبب التنجس ففي كلام العلامة تسامح والصواب انها في الاستدلال لان المطهر انما هو ورود الماء الطاهر
القابل للتطهير وعلامة النجاسة انما هو التغير فاذا زال التغير بورود المطهر وهو هذا الذي يتحقق معه
حصلت الطهارة وزال التنجس ضرورة وقد قدمنا الحكاية عن فخر الاسلام انه فرع على عدم انفعال الكثير الا بالتغير
انه يطهر بالنزح اذا تغير بعضه بزوال التغير بنفسه وعليه وينبغي ان يكون حكم البئر ايضا كذلك قال في المنتهى ولانه
قبل وقوع المنطاهر فكذا بعده مع زوال التغير والجامع المصلحة الناشية من الطهارة في الحالين وضعفه ما لا
يخفى قال ولان نزح الجميع حرج وضرر فيكون منفيا وهو كسابقه قال ولانه لم يكن زال التغير غاية لزم اما
خرق الاجماع او الفرق بين الامور المتساوية بمجرد التحكم والحاق الامور المختلفة بعضها ببعض لعدم عليه
شرعا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ اما ان يطهر بالنزح وهو خرق الاجماع او
او يطهر ما نزح الجميع حالتي الضرورة والاختيار وهو خرق للاجماع ايضا واما نزح الجميع حالة الاختيار وبالتراوح
حالة الضرورة والعجز وهو الفرق بين الامور المتساوية بضرورة تساوي الحالتين في التنجيس او بالجميع في الاختيار
وبالتراوح عند الضرورة قياسا على الاشياء المعينة الموجبة لنزح الجميع وهو قياس احد المختلفين على الاخر ضرورة
عدم النص الدال على الحاق او نزح شيء معين وهو ايضا خرق الاجماع ضرورة عدم القائل به من الاصحاب قال لا
يقال لا نسلم تساوي الضرورة والاختيار لانا نقول نعني بالتساوي وهنا اتحادهما في الحكم بالتنجيس مع سقوط القليل
بالمشقة والحرج في نظر الشرع اذ هو حوالة على مضطرب وشمل هذا لا يجعله الشارع مناط الحكم
اقول فان قيل انه قد حصل الاجماع على ان التراوح قائم مقام نزح الجميع منعنا ذلك على اطلاقه فانه لا اجماع هنا
قال ولانه يشبه الجاري بعادته فيشبه في الحكم وقد نص الرضا على هذه يعني في صحيحة ابن بزيع ولا شك في ان
الجاري يطهر بتواتر جريانه حتى يزول التغير فكذا البئر اذا زال التغير بالنزح بعلم حصول الجريان من النابع المتوقف
لزوال التغير اقول هذا الدليل خاص بمن لا يرى تنجس البئر الا بالتغير وحجة القول الثالث الجمع بين الروايات
بحمل الاول على ما اذا امكن نزح الكل والاخيرة على ما اذا لم يمكن ويرد عليه اشار اليه العلامة فيما حكينا من المنتهى
من انه فرق بين متساويين بالتحكم المحض فان شيئا من الروايات لم يتضمن ذلك والجمع بين الاخبار لا ينحصر
فيما ذكر بل يمكن الجمع بحمل الاول على ما اذا لم يزل التغير الا بنزح الكل وما يؤيده رواية سماعة عن الصادق قال سالته
عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كانت سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا وان انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء
عن العقرب يخرج من البئر ميتة قال استق منها عشرة قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد
اجيفت فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد المائة فانزحها فان
العادة قاضية بان ما نزح منها مائة دلو ولم يزل تغيره فما ذلك الا لغلبة النجاسة وضعف مادة الماء فيزيد
الجريان وحجة القول الرابع ان فيه جمعا بين المنصوص وهو المقدر وزوال التغير المعتبر اتفاقا في طهارة ما لا ينفعل

بل وما لا ينفعل بقليله اي الجاري فهذا اعتباره اولى والتفصيل ان النص اقتضى مقدرا لكل نجاسة فيجب لكل نزح ما قدر
لها ثم من الضروري انه ما بقي التغير لم يزل النجاسة ولم يحكم بالطهارة فوجب النزح حتى يزول وكذا اذا زال التغير قبل
نزح المقدر وجب نزح المقدر عملا بالنصوص كيف لا وقد كان يجب لولا التغير فمعه بالطريق الاولى وبالجملة فالجمع
بين الدلائل انما يتم بنزح اكثر الامرين لا يقال اذا بقي التغير بعد نزح المقدر بقي الماء نجسا من غير مقدر له فيجب نزح
الكل لدخوله فيما لا نص فيه فان قيل انما يكون مما لا نص فيه لو لم يكن هذه النجاسة الباقية هي التي كانت
عينها وهي منصوصة فهي منصوصة قلنا لا يخلو اما ان تبقوا النصوص الواردة فيها على اطلاقها من الاجزاء
بما قدرته لها في حالتي التغير وعدمه او لا بل تخصصون الاجتزاء بها بحالة عدم التغير فان كان الاول لزمكم الاجتزاء
بالمقدر ولو مع التغير وان كان الثاني صدق ما قلناه من ان النجاسة الباقية بعد المقدر وقبل زوال التغير مما لا نص
فيه فان النصوص يكون معناها انه ينزح لنجاسة كذا كذا دلوا ان لم يتغير الماء او لم يبق تغيره بعد نزح ذلك
فيخرج عنها المتنازع فيه فيكون مما لا نص فيه لا نسبة لانا نقول وان كان الامر كذلك بالنسبة الى النصوص على المقدرات
الا ان لنا نصوصا على هذه النجاسة بعينها ترتب لها النزح حتى يزول التغير وهي التي قد مضت فان قيل
تلك النصوص مطلقة بقيد الاكتفاء بزوال التغير مطلقا فتقييدها بما ذكرتم لا وجه له بل ينبغي الحكم بان النصوص
مخصوصة بعدم التغير وهذه النصوص بالتغير فنحكم بانه ان لم يتغير بهذه النجاسات كفى المقدر والا كفى زوال
التغير قلنا ان تقييدها بما ذكرنا العارض يمنع من اعمالها في غير ما ذكرناه ولا يلزم من ترك اعمالها في ترك موضع
اخر ليس فيه العارض والعارض هو التغير الذي هو علامة التنجس هنا مع انه لا حاجة لنا الى تخصيص النصوص المقدرة
ولا تعارض بينها وبين هذه النصوص فان الاول انما دلت على وجوب نزح تلك المقادير الا انها شيء منها يدل
على الاكتفاء بها غلولها اعم من ان يكون ذلك المقدر كافيا ام لا مع ان هذه النصوص ايضا انما يدل على الاكتفاء
بزوال التغير اذا لم يزل بعد نزح المقدر بما لا يخفى فلا يلزم تخصيصها او تقييدها فقد حصل من مجموع النصوص
انه لا بد من المقدر فان كان الماء متغيرا او لم يزل به التغير نزح حتى يزول من غير تكلف ولا ارتكاب تحليل اذا الكلام
بل في غاية الظهور عند ارباب الشعور وحجة القول الخامس الجمع بين جميع الروايات الامرة بالمقدرات والامرة
بالنزح الى ان يزول التغير بانه ان امكن نزح الكل نزح قال في المعتبر والاعتبار يؤيد الرواية فان تغير الماء يدل على غلبة
النجاسة وقهرها الماء بما فيه من قوة التطهير فلا يطهر بالاخراج بعضه وان لم يمكن نزح حتى يزول التغير لان له مادة فيلحق في
الطهارة ولا بد مع ذلك من استيفاء المقدر لانه يجب مع عدم التغير فمعه لا يسقط ولانه تمسك بظاهر الروايات الموجبة
للمقدر والتغير لا ينافيه فلا يسقط حكمها وبالجملة فكل ما ذكر في حجة الرابع حجة لهذا القول مع الروايات الناصة نزح الكل
عند التغير وعلى هذا القول لا يلزم تخصيص هذه الروايات الا بحالة الامكان وهو تخصيص عسى ان يدخل في ظاهر اللفظ
فان من المعلوم ان التكليف بما لا يمكن محال ففي الحقيقة على هذا القول يلزم ابقاء جميع الروايات على ظواهرها وعلى القول
الرابع يلزم تخصيص اخبار الكل بما لا يزول التغير الا به وهو خلاف الظاهر كما هو ظاهر فيترجح عليه هذا القول من
ذلك ومن انه الاحتياط واصحاب القول الرابع ان يقولوا ان روايات الكل ليس في شيء منها الدلالة على التغير وانما
العبارة فيها امر اعتبره للجمع بينها وبين غيرها وكما يمكن بذلك يمكن الجمع بالحمل على الاستحباب وهو اظهر لفظا من
التقييد بالتغير كما لا يخفى لا سيما اذا انضم الى ذلك اصالة البراءة الذمة من نزح الكل فلم يبق رجحان لهذا القول
الا انه احوط واما القول السادس فلعل حجته عين ما احتج به المحقق لنفسه الا انك تعرف ان الجمع الذي حاوله المحقق

لا يقتضي الاكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وعسى ان يكون راى ان المقدر اذا كان واجتماع عدم التغير فكذا
اذا زال التغير فانه بعد زوال التغير يصير من قبيل ما لم يجب له ذلك المقدر وهو من الضعف بمكان اذ كان التغير علامة
لقهر النجاسة وزواله علامة مقهورية الطاهر الى ما كان عليه من القوة وزوال انفعاله بالنجاسة فهو بعد زوال التغير انما
يصير الماء لا من قبيل النجس الغير المتغير وان تمسك باستبعاد ان يكون المتغير وغيره متساويين ويحكم في الحكم وعلى هذا ينبغي
التساوي اذا زال التغير مع الكمال للمقدر او اندفع بانه مجرد استبعاد ثم كيف لا يفرق بين الكثير والقليل من نجاسة واحدة
مع ان تاثير الكثير اقوى وان قال ان التغير يجبر لنفس عين النجاسة فكما يجب في غير المتغير نزح المقدر بعد اخراج العين فكذا
يجب هنا بعد زوال التغير دعوى بلا بينة والمانع هذا مع ان الروايات المتضمنة للنزح حتى يزول التغير صريحة في
الاكتفاء بزوال التغير وانه غاية النزح وان كان يرى ما ورد من الاوامر بالنزح مجرد تعبد وقال انه وجب نزح المقدر
تعبدا لا لازالة النجاسة والنزح الى ان يزول التغير انما يجب لازالة النجاسة وتغاير السبب يوجب تغاير المسبب
فيجب كل من النزحين من غير تداخل ما خصصنا بالاخبار الناصة على الاجتزاء بالمزيل وباصالة براءة الذمة وان
المقدرة انما دلت على وجوب نزح المقدر وهو اعم من ان يكون مع التنجس او لا معه وليس هنا اختلاف سبب
بل السبب انما هو وقوع النجاسة هنا سبب الامرين احدهما وجوب نزح المقدر والاخر وجوب التطهير فاذا نزحنا
الاكثر تحقق الامران جميعا واما القول السابع فحجته انه بمنزلة الجاري بلا فرق فكما يطهر بزوال التغير بغلبة غير المتغير على المتغير
واستهلاكه فيه فكذا هذا والجواب ان من المعلوم ان التغير في الجاري اذا زال فبتوارد المياه الجديدة الطاهرة فلذلك حكم
بطهارته واما ماء البئر اذا لم ينزح فزوال التغير عنه انما يكون بالمكث وبتبني لتوهم ما يزول به تغير المياه الواقعة بانفسها
وما فرضه من الاستهلاك في الطاهر وقهره له فانما يتصور بالنزح ضرورة وبالجملة فلا بد في طهر المتغير من الماء ما دام
كان او غيره ان يكون زوال تغيره بمطهر او ان زال التغير بنفسه فلا بد من ورود المطهر فما لم يعلم احد الامرين لم يحكم بالطهارة
وماء البئر ما لم ينزح لم يعلم فيه شيء منهما بل يعلم انتفاؤهما غالبا فلا بد من النزح هذا كله اذا كان للنجاسة مقدر ولو
لم يكن لها مقدر ففي الاكتفاء بمزيل التغير او وجوب نزح الجميع مع امكانه والتراوح مع تعذره قولان فالاول للكل
من قال به فيما له مقدر وبعض من قال فيه باكثر الامرين من المتاخرين على ما حكي عنه والثاني لكل من قال به فيما له مقدر و
ابن ادريس القائل فيه باكثر الامرين من المتاخرين وادعى عليه الاجماع ووافقه الشيخ علي والشارح في شرحي الارشاد
والشرايع وهو ظاهر كل من اطلق نزح الكل لما لا مقدر له الا الشيخ فانه اطلق في المبسوط نزح الكل فان تعذر فحتى يزول التغير نجس م
والطلق في غير المنصوص نزح الكل ولم يتعرض فيه للتراوح فيحتمل تعميم الحكم الاول المنصوص وغيره ويحتمل تعميم الحكم الثاني
للمتغير وغيره مع اعتبار التراوح كما هو الظاهر فيما اذا لم يتغير والاول هو الاظهر [illegible] فيكون في المسألة قول ثالث الا انه
يمكن ادخاله تحت الاول فان الاكتفاء بالمزيل اعم من ان يكون ابتداء او بعد تعذر نزح الجميع وبالجملة فقد صرح ان فيها
قولين اجودهما الثاني ان اوجبنا الجميع لما لا نص فيه ولو اوجبنا فيه ثلثين او اربعين ولو اعتبرنا هنا اكثر الامرين من الثلثين الى
او الاربعين والمزيل للتغير لكنا اعتبرنا مثله فيما له مقدر والدليل عليه ظاهر مما تقدم فان حالة التغير لا تقصر عن
حالة عدمه فاذا اوجب مع العدم نزح الكل او التراوح وجب معه ولو اذا اوجب مع العدم ثلثون او اربعون وجب معه
مع انه لا بد من زوال التغير ضرورة فيجب اكثر الامرين ضرورة والسداد لدليل الاول اما على قول من لم ير بتنجيس البئر الا بالتغير
فظاهر وكذا على قول من لا يرى نزحا فيما لا نص فيه واما على القول الاخر فدليله صحيحة ابن بزيع ولا يعقل ان يجب الكل
عند عدم التغير ولا يجب عنده ابدا او لا فلانه عند التغير منصوص عليه فلا يدخل فيما لا نص فيه واما ثانيا فلان [illegible]

علم رده

على ما عرفت من جمع المختلفات والفرق بين المتماثلات واما ثانيا فلان لنا عند التغير علامة على النجاسة اذا زالت
علمنا زوالها فكذا اجتزأنا عنده بزوال التغير واما عند عدم التغير فلا علامة لنا نعرف بها زوال النجاسة فلا يحصل
لنا العلم به الا بنزح الكل وضعف الدليل بما لا يخفى فان الروايات ان عمل عليها دلت على عدم نجاسة البئر الا بالتغير
فلا يجوز لهذا ان يتمسك بها وبهذا ظهر ضعف ما قاله اولا وثانيا في دفع الاستبعاد فان مناطهما النص وهو كما
يدل على الاجتزاء بزوال التغير يدل على عدم التنجيس عند عدم التغير فلا يصلح ان يكون هو الفارق بينهما على النحو
الذي يريده واما ما ذكره اخيرا في رفع الاستبعاد فنقول عليه اذا اجتزي بزوال التغير فيجب ان يجتزأ عند عدم
التغير بزوال المقدر اذ لا [illegible] بما يحصل العلم القطعي بانه ان كان متغيرا بهذه النجاسات ادنى مراتب التغير لزال
تغيره بنزح كذا فينبغي ان يجتزأ بذلك القدر عند عدم التغير بطريق اولى قوله مسايل اربع والظاهر ان يجعل
خمسا لجعل البحث عن الاسآر مغايرا للبحث عن المضاف الماء المضاف ما اي شيء الذي لا يصدق عليه اسم الماء
باطلاقه في تفسيره بالشيء نظر فان المضاف قسم من الماء كما صرح به ولا بد من اخذ المقسم في حدود الاقسام
وايضا اخذ الجنس القريب في التعريف ان كان لفظيا اولى من اخذ العرض العام فالصواب ان يفسر بالماء
او يقرأ ماء بالتنوين اسما صريحا للماء ولعله توهم انه لما كان المعرف هو الماء فلو اخذ في تعريف الماء لزم الدور
او توهم انه لما لم يصح اطلاق اسم الماء باطلاقه عليه كان صدق الماء عليه مجازا اذ ليس ماء حقيقة فلو
اخذ في تعريفه الماء لزم التجوز في التعريف والوهمان مندفعان اما الاول فلان المقصود من تعريف القسم
تعريف الصنف المعتبر فيه دون المقسم فلا دور واما الثاني فلان هذا التجوز قد حصل في اول التقسيم حيث
اريد بالماء الذي قسم الى المطلق والمضاف معنى شامل للحقيقي والاضافي من باب عموم المجاز فلزوم
ذلك ارتكابه في التعريف [illegible] التجوزات الكاينة على ان التعريف اللفظي يسوغ فيه كل ما لا
يسوغ في غيره على ان لنا دفع التجوز بان نحمل ما على ما يطلق عليه اسم الماء في الجملة اي مطلقا او مع القيد
فان المقسم انما هو هذا المعنى فلا يلزم التجوز الا حين التقسيم دون التعريف ثم انه جعل ما موصولة والاولى ان
يجعل نكرة موصوفة كما هو المعروف في التعريفات ثم لما انتقض بما شمله لزم نقض تعريفه المنع لانتقاضه طردا بكل
ما ليس بماء مطلقا ولا مضافا فزاد عليه قوله مع صدق اسم الماء عليه مع القيد فانظر ما جنى عليه تفسيره
وقد اخذه من شيخه الشيخ علي حيث قال في حواشي الشرايع ينبغي ان لا يقرأ ماء ممدودا لان المضاف
ليس من اقسام الماء فكيف يؤخذ في تعريفه بل يكون ما نكرة موصوفة ولا يضر كون التعريف اعم لدخول
نحو الدم المعتصر من جسم الحيوان فيه لامكان ارادة التعريف اللفظي على قانون اللغة والحقيقي على قانون
المتقدمين من اهل النظر فان قيل فكيف قسم الماء الى المطلق والمضاف قلنا للمجاز او نقول يتسامح في التقسيم بما لا يتسامح
ذلك بخلاف التعريف انتهى ومن العجيب انه جعله لكونه قسما من الماء بالمعنى المجازي ولم يتنبه لجواز
حمل ماء الموصوفة على المعنى المجازي للماء من غير تجوز فيها وزاد الفاضلان في التعريف قيد صحة سلبه
اي الماء عنه اشارة الى تحقق علامتين للتجوز فيه احدهما انه لا يتناوله اسم الماء باطلاقه وثانيهما
انه يصح سلبه عنه فتحقق ان اطلاقه عليه كاطلاق الاسد على الشجاع ويمكن ان يكونا احترزا به
عن مطلق شاع في العرف تقييده حتى لا يطلق عليه اسم الماء على اطلاقه كماء البحر مثلا احترازا عما حكي عن
ابن المسيب وعبد الله ابن عمرو بن العاص انه لا يجوز التوضؤ به مع وجود ماء غيره فانه لا ريب في انه التيمم

٢ انه لما ٣ المضاف م

سلب اسم الماء عنه قوله كالمعتصر من الجسم قال ابن حمزة واما الماء المضاف فثلاثة اضرب اما استخرج من جسم مثل
ماء الورد والخلاف واشباهها او كانت مرقا او وقع فيه شيء قوله كالامراق نبه به على ان الامراق ليست قسما اخر كما
يتوهم من نحو عبارة السرائر حيث جعلها قسيما للممتزج فانه ايضا امتزاج الا انه خفي لا يتبادر اليه من لفظ الامتزاج
وابن ادريس انما اراد بها يتبادر منه فلذا جعله قسيما له قوله دون الممتزج على وجه لا يسلبه الاسم فانه داخل في
المضاف وان تغير لونه كالممتزج بالتراب او تغير طعمه كالممتزج بالملح جبليا كان وهو الذي اصله السبخ او مائيا وهو الذي
اصله الماء وان اضيف اليهما فيقال ماء الوحل وماء الملح خلافا للشافعي ومالك والظاهر الفقيه فان فيه ولا باس بالوضوء
بالنبيذ لان النبي ص قد توضأ به وكان ذلك ماء قد نبذت فيه تميرات وكان صافيا فوقها فتوضأ به فاذا غير التمر لون الماء
لم يجز الوضوء به ولعله اراد بالتغير ما يسلبه الاطلاق بما يؤيد ذلك ان ابن حمزة قال في كتاب المباحات من الوسيلة وان
كان نبيذا وهو ان يطرح شيء من التمر او الزبيب في الماء فان غيره كان في حكم الخمر وان لم يتغير جاز شربه والتوضؤ به ما لم
يسلبه اطلاق اسم الماء فاطلق التغير واراد به ما يسلبه الاطلاق وجعله مسكرا وكذا عبارة النهاية في باب الاشربة
فانه قال ولا باس ان يشرب النبيذ غير المسكر وهو ان ينقع التمر والزبيب ثم يشرب وهو حلو قبل ان يتغير بالجملة فالمذهب
هو الاول لان مجرد التغير وكذا مجرد الاضافة وكذا اجتماعهما لا يخرجه عن الماء المطلق ما لم يسلب عنه الاسم قال علم الهدى
في الناصريات وليس لاحد ان يدعي ان يسير الزعفران اذا خالط الماء سلبه اطلاق اسم الماء وذلك ان اطلاق الاسم
هو الاصل والتقييد دخيل عليه وطارئ بعده كالحقيقة والمجاز فمن ادعى زوال الاطلاق في الماء فعليه الدليل
قال بعد فانهم يقولون في ذلك انه ماء وقع فيه زعفران ولا يضيفونه اليه كما يضيفون الماء المعتصر من الزعفران
اليه قال ومما يدل على ان تغير احد اوصاف لا معتبر به ان الماء الذي يجاوره الطيب الكثير كالمسك وغيره قد يتغير ريحه
بمجاورة الطيب مع هذا لا خلاف في جواز الوضوء به ثم انه لا اختصاص لشيء من الممتزجين بشيء من التغيرين
فان الامتزاج بالتراب كما يغير اللون ربما يغير الطعم وكذا الامتزاج بالملح كما يغير الطعم ربما يغير اللون اذا كان الملح
ملونا كالاملاح الحمر او السود وربما تغير الماء في ريحه بكل من الامتزاجين قال في الذكرى لو تغير بالتراب او الملح
واضيف اليهما لم يقدح لبقاء الاسم وعدم الاضافة وللامر بتعفير الاناء بالتراب وجواز الطهارة بماء البحر يعني بعدم
الاضافة عدم صيرورته ماء مضافا ولعله يعني بالتعليل بالتعفير انه اذا عفر بالتراب وجوز الطهارة فالغالب في اول
غسله يكون ممتزجا بالتراب مع انه مطهر له وفي كون ماء البحر ممتزجا بالملح تامل قوله وهو اي الماء المضاف طاهر
في ذاته اي ان لم ينجس بغيره او اراد به المطهر بغيره الذي يذكر التطهير بحسب الاصل اي ان كان الاصل الذي حصل
منه المضاف طاهرا والاصل فيما يعتصر هو الجسم الذي يعتصر منه وفيما يمتزج هو المائع ما يمتزج به قوله غير مطهر
لغيره مطلقا اي من حدث ولا خبث لا اختيارا ولا اضطرارا على القول الاصح الاشهر وحكي الاجماع على الاول اي على
اي عدم رفعه الحدث في التهذيب والمبسوط والغنية والشرائع ونهاية الفاضل وتذكرته وتحريره ومقابله اقول ظاهر الاول
قول الصدوق في الفقيه والامالي بجواز الوضوء وغسل الجنابة بماء الورد وحكاه الشيخ في الخلاف عن قوم من
اصحاب الحديث استنادا الى رواية محمد بن عيسى عن يونس عن الكاظم ع قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد
ويتوضأ به للصلاة قال لا باس بذلك فهي مردودة بالقصور والشذوذ وقال الشيخ في التهذيب هذا
خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما اصله يونس عن ابي الحسن ع ولم يروه غيره وقد
اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا حكمه لا يعمل به ولو سلم لاحتمل ان يكون اراد به الوضوء

الذي هو التحسين وقد بينا انها تقوم من ذلك يسمى وضوءا وليس لاحد ان يقول في الخبر انه سأله عن ماء الورد يتوضأ
به للصلاة لان ذلك لا ينافي ما قلناه لانه يجوز ان يستعمل للتحسين ويقصد به الدخول به في الصلاة من حيث انه
متى استعمل الرائحة الطيبة لدخوله في الصلاة ولمناجاة ربه كان افضل من ان يقصد به التلذذ به حسب دون وجه الله
قال ويحتمل ايضا ان يكون اراد ع بقوله ماء الورد الذي وقع فيه الورد لان ذلك قد يسمى ماء ورد وان لم يكن معتصرا
منه لان كل شيء جاور غيره فانه يكسبه اسم الاضافة اليه وان كان المراد به المجاورة الا ترى انهم يقولون ماء الحب
وماء المصنع وماء القرب وان كانت هذه الاضافات انما هي اضافات المجاورة دون غيرها انتهى ومثل ذلك في الاستبصار
وقال الصدوق نفسه سمعت محمد بن الحسن بن الوليد يقول كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة
معتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فانه لا يعتمد عليه ولا نفتي به ايضا في الطريق
سهل بن زياد وضعفه مشهور وزاد في دليل الصدوق في المختلف انها طهارة من نجاسة حكمية تجاز استعمالها
ما يتساويه الماء فيها لضعفها واجاب بالمنع من كونها طهارة من نجاسة حكمية او حقيقية بل هو تعبد شرعي فيقف على مورد
فيه الاذن وقد حاول في التذكرة تأويل كلام الصدوق بمثل ما اول به الخبر من حمل الوضوء على اللغوي او ماء الورد على ما جاور قليلا
من الورد والقول الثاني قول المرتضى برفعه اي الماء المضاف مطلقا ماء ورد كان او غيره الخبث وهو المحكي عن خلاف المفيد
واستند اولا الى الاجماع على ما حكي في المختلف عن المرتضى وثانيا الى قوله تعالى وثيابك فطهر فانه امر بالتطهير من غير تقييد
بالماء وفصل بينه وبين غيره وحكي عن المرتضى في المختلف انه اعترض عليه بالمنع من تناول الطهارة الغسل بغير الماء واجاب
عنه بان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وثالثا
الى الروايات الآمرة بالغسل من غير تقييد بالماء كما روى الجمهور عن النبي ص واله انه قال لخولة حتيه ثم اقرصيه ثم
اغسليه وروى ابن ابي يعفور عن الصادق ع في المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله فان خفي عليك مكانه
فاغسله كله وروى محمد بن مسلم في الصحيح عنه ع قال اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه الى غير ذلك
من الاخبار وهي كثيرة جدا وحكي في المختلف ايضا عن المرتضى انه اعترض عليه بان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل
به في العادة ولم يقتض العادة بالغسل بغير الماء واجاب عنه بالمنع من اختصاص الغسل بما يسمى الغاسل به غاسلا
عادة اذ لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به ولما جاز
ذلك وان لم يكن معتادا اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه حقيقة من غير
اعتبار العادة ورابعا الى رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق عن ابيه عن علي ع قال لا باس ان يغسل بالبصاق الدم م
وخامسا الى حسنة حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت لابي عبد الله ع ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدي شيء من البول فامسحه
بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس به فانها دلت على الاجتزاء بزوال
عين النجاسة بنحو التراب فبالطريق الاولى لجري بزوالها بالمضاف وسادسا الى ان النجاسة تابعة للعين
بالدوران وقد زالت فيزول معلولها الذي هو النجاسة وسابعا الى ما حكي في المصباح عن خلاف المرتضى من ان
اصلنا العمل بدليل الاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المائعات في الازالة ولا ما يوجبها ونحن
نعلم انه لا فرق بين الماء والخل في الازالة بل ربما كان بغير الماء ابلغ فحكمنا بدليل العقل وثامنا الى ما حكاه القطب الراوندي
في فقه القرآن عن المرتضى من ان الغرض بازالة النجاسة ان لا يكون واسباب ان لا يكون النجاسة لا يختلف وقال
والدليل عليه ان لا اختلاف بين ان لا يكون اصلا وبين ازالتها فاذا كان هكذا فمتى ازيلت بشيء مما ذكرنا

دعواه
نقد سقط حكمها والجواب اما عن الاول ففي المختلف انه لو قيل انه على خلاف وحيد يعني المرتضى امكن ان اريد به اجماع
اكثر الفقهاء اذ لم يوافقه على ما ذهب اليه من الفقهاء الا نادرا اعترض عليه بان الموافق موجود وهو المفيد كما عرفت
والعلامة نفسه نقل عنه الوفاق في حاشية التلخيص وهو مواخذه ليس فيه كثير ضرر على المجيب لما لا يخفى ثم ان الذي
يظهر من مصرحات المحقق ان احدا منهما لم يدع الاجماع لكنهما اضافاه الى المذهب وعلل المرتضى اضافة اليه بمسئلة
بانه قال واما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بدليل الاصل الى ان يوجد
من الدليل السابع واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك روي عن الائمة وح فالجواب عن كلام المرتضى
هو الجواب عن سابع الدلايل ومن كلام المفيد ما ذكره المحقق من منع دعواه ومطالبته بنقل ما ادعاه واما عن الثاني
فبان غاية ما فيه ان يحصل الامتثال بمطلق التطهير ولكن لا يعلم ان التطهير لم يحصل الا بالغسل بالمضاف انما يكون
ان ثبت انه يحصل به التطهير وهو اول المسئلة قال المحقق في المعتبر لا نقول الطهارة ازالة النجاسة كيف كان لانا
نقول هذا هو اول المسئلة واما ما ذكره في الجواب عما اعترض به على نفسه من الزوال حسا فهو مسلم ولا نسلم انها اذا
زالت حسا زال حكمها شرعا كيف وهو في نفسه قال في مسئلة ان الاعيان لا يكون نجسة لانها عبارة عن الاجسام وهي
جواهر مركبة وهي متماثلة فلو نجس بعضها لنجس سايرها وكان لا فرق بين الخنزير وغيره من الحيوان في النجاسة وقد علم
خلاف ذلك والتنجيس حكم شرعي فاطلاق النجس على العين الا على وجه المجاز دون الحقيقة والذي يدور بين الفقهاء
من قولهم نجس العين ونجس الحكم محمول على ضرب من تعارفهم وهو ان كلما حكم بنجاسته في حال الحيوة وحال الموت
ولم يتغير اجزاء هذا الوصف عليه قالوا نجس الحكم كالخنزير وما اختلف حاله فحكم عليه في بعض الاحوال بالطهارة وفي
بعضها بالنجاسة قالوا نجس الحكم هذه عبارته بالفاظها واذا كان التنجيس حكما شرعيا لما اعترف به فلا
حكم بزواله الا بالشرع واذا لم يتعلق النجاسة بالعين فمن اين يلزم زوالها بمجرد زوالها واما عن الثالث
فبان المتبادر من الغسل انما هو الغسل بالماء سواء قلنا بانه في غيره مجاز ام لا كما ان المتبادر من قول العطشان
اسقني الماء والمتبادر من امر العطشان بالشرب شرب الماء على انا لو سلمنا شموله للماء وغيره فعلينا
ان نحمله على الماء جمعا بينها وبين الاخبار التي سنذكرها انشاء الله وهذا الوجه جار في الثاني ايضا واما
عن الرابع فبضعف الرواية لان غياثا بتري ضعيف فلا يعمل على ما ينفرد به ولو صحت فاقتضى ما يدل عليه
انه لا باس بغسل الدم بالبصاق ولا دلالة لها بوجه على حصول الطهارة بذلك لاحتمال خلية في تحصيلها
لا يقال ان نفي الباس على سبيل العموم يفيد نفي النجاسة فانها باس لانا نقول انما يلزم نفي النجاسة مما يكون له معنى
ولا معنى لقولنا للنجاسة في ان تغسل الدم بالبصاق ولو سلم وقد عرفت ان المتبادر من نفي الباس انما هو نفي
الاثم والحرج ولو سلمت دلالتها على الدخلية في التطهير قلت لضافي كفايته في حصولها بل يجوز ان من يكون
قبيل ما يقال في ولوغ الكلب انه يغسل مرة بالتراب وان لم يكتف في التطهير بمجرد ذلك واما عن الخامس فبان
الرواية مطرحة الظاهر لم يعمل بها احد من الاصحاب فهي محمولة على التقية او منزلة على عدم الماء فان المصلي
يجتزي بازالة عين النجاسة بالارض والتراب ما دام العذر بل قيل على انها لا تقتضي منها على الطهارة واما
عن السادس فبمنع الدوران فانه عين النزاع ولو سلم فالدوران لا يفيد الا ظنا ضعيفا لا يعول عليه واما عن
السابع اما ما ذكره من الاصل فبمعارضته ان الاصل بقاء النجاسة الى ان يتيقن الزوال واما ما ذكره من ان
ليسوغ الشرع ما يمنع من استعمال المايعات فهو ممنوع بما سنذكره من الادلة الشرعية على ذلك واما ما ذكره من عدم الفرق

بين الماء وغيره في الازالة فقد فرق المحقق في المعتبر بان النجاسة اذا صادفت الماء شاعت فيه
فالباقي منه في الثوب يتعلق بحصة من النجاسة وانت خبير بانه لا افتراق بذلك بين الماء وغيره الا بجهة
الشرع والغرض اثبات الافتراق عقلا ثم قال ولان النجاسة ترسخ في الثوب بغسل مسامه فيمنع غير الماء
من الولوج حيث هي دسبق مرتكبة في محلها بعني انه كان غير الماء مما له لزوجة كالخل ونحوه وكماء الورد
ونحوه فلا مجال للفرق بينه وبين الماء ثم قال بعد ان سلم زوال عين النجاسة لكن لا نسلم زوال النجاسة لحكمها
فان المايع بملاقاة النجاسة بصير عين نجاسة فالبلة المتخلفة منه في الثوب بعض المنفصل النجس فيكون
نجسا وهذا ايضا مثل الاول في عدم الافتراق به عقلا بين الماء وغيره ثم قال او نقول النجاسة الرطبة
تعدي حكمها الى المحل كان النجاسة عند ملاقاة المايع يتعدى نجاستها اليه فغسل وقوع النجاسة الرطبة
فيغسل الثوب بحكمه لما ينفصل المايع عند ملاقاة النجاسة اليابسة فيعود اجزاء الثوب الملاقية لها نجسة
شرعا وتلك العين المتفعلة لا يزول بالغسل يعني ان العلة في التطهير ليست ازالة عين النجاسة لتشترك
فيها الماء وغيره اذا كان كل لم يطهر شيئا اصلا فان المنفصل القاصر لحكم المنجس في انه عين نجسة ولا شبهة
في ان عينه لا يزول بالغسل فالعلة في التطهير شيء آخر فعسى ان يكون مشتركا بين الماء وغيره واما عن الثامن
فيمنع ان الاختلاف بين اسباب ان لا يكون مطلقا نعم ان لا يكون اشداء الا مستدعي سببا اللعدم سببا لا يكون واما
ان لا يكون بعد الكون فيستدعي سببا شرعيا فان النجاسة كما اعترف به انما هي حكم شرعي فلا يزول
الا بحكم شرعي فنقول متى ازيلت بشيء مما ذكرناه فقد سقط حكمها مسلم ان سلم انها يزول بشيء مما ذكره الا
ان فيه الكلام فانا نقول انها لا يزول الا بالماء والقول الثالث قول ابن عقيل في ظاهر كلامه بجواز استعماله
عند عدم غيره فانه قال ما سقط في الماء مما ليس بنجس ولا محرم فغير لونه او طعمه او رايحته حتى اضيف
اليه مثل ماء الورد وماء الزعفران وماء الخلوق وماء الحمص وماء العصفر فلا يجوز استعماله عند وجود غيره
وجاز في مثله في حال الضرورة عند عدم غيره قال في المختلف فان اراد مع سلب الاطلاق فهو كما قال المرتضى والا
فهو كما قال الجماعة واقول بل على التقديرين فهو مخالف للكل من المرتضى وغيره اما على الوجهين احدهما فلتقييده جواز
الاستعمال بحال الضرورة والثاني انه لم يفصل الاستعمال فلا يعلم من الحدث ام من الخبث ام من الامرين و
واما على الثاني فللتقييد بحال الضرورة اذ لم يعهد من غيره القول بعدم جواز استعمال مثل ذلك الماء
عند وجود غيره ولعل مراد الفاضل مجرد مشابهة ما ومقاربته ولعل مستنده على الاول الجمع بين روايتي
يونس وغياث والحكم الماضية وبين غيرها بحمل الاول على الضرورة كما صرح اخيرا وعلى الثاني الاحتياط
للدين لاحتمال ان يكون دخل في المضاف والخروج من الخلاف لما عرفت من كلام الصدوق والزجر
الى الاحتجاج للمختار ونصرته فنقول يدل على عدم ازالة للحدث وجوه اربعة الاول قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا فانه امر بالتيمم عند فقد الماء وهو يشملها اذا وجد المضاف فانه ليس ماء مطلقا
والثاني رواية ابي بصير عن الصادق ع عن الرجل يكون معه اللبن ايتوضا منه للصلوة قال لا انما هو الماء
والصعيد فنفى ان يكون الطهارة بغير الماء والتراب والمضاف غيرهما فلا طهارة به والثالث ان الطهارة
حكم شرعي فتقف تحصيلها على الشرع والذي قطع الشرع بالحصول به هو الماء المطلق والرابع ان منع الحدث
الدخول في الصلوة مستفاد من الشرع فلا يزول حكمه الا بدلالة شرعية ولا دلالة الا على زواله بالماء

او التراب واما رواية عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين قال اذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء او التيمم فان لم يقدر على الماء وكان نبيذ فاني سمعت حريزا يذكر في حديث ان النبي صلى الله عليه وآله قد توضأ بنبيذ ولم يقدر على الماء فاقول ما في هذا الخبر ان عبد الله بن المغيرة قال عن بعض الصادقين ويجوز ان يكون من اسنده اليه غير امام ره وان يكون اعتقد فيه انه صادق على الظاهر فلا يجب العمل به كذا في التهذيب وفي لف نقله عن بعض الصادقين لا يشعر بقطعها الى الامام بل ولا ظاهرا وقد يتوقف في ذلك بان الظاهر من هذه الكناية كونها عن الفهم ثم انه لا كثير اهتمام به اذ ان ما تعلق به البحث هنا انما هو آخر الخبر الذي يرويه ابن المغيرة او الصادق الذي روى عنه ان كان غير الامام بل وان كان اماما عن حريز عن النبي صلى الله عليه وآله ولا شبهة في انه مرسل وان كان الراوي عن حريز اماما فلا شبهة في تضعيفه حمله على التقية قال الشيخ والثاني انه اجمعت العصابة على انه لا يجوز الوضوء بالنبيذ فسقط ايضا الاحتجاج به من هذا الوجه قال ولو سلم من هذا لكان محمولا على الماء الذي طيب بتمرات طرحن فيه اذا كان الماء مرا وان لم يبلغ حد اسلبه اطلاق اسم الماء عليه لان النبيذ في اللغة ما ينبذ فيه الشيء والماء المراد اذا طرح فيه تمرات جاز ان يسمى نبيذا ثم استدل عليه برواية الكلبي النسابة انه سال ابا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال حلال فقال انا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة قال قلت جعلت فداك فاي نبيذ تعني قال ان اهل المدينة شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم ان ينبذوا فكان الرجل يامر خادمه ان ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمر الذي في الكف فقال ما حمل الكف قلت واحدة او اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت ثنتين فقلت وكم كان يسع الشن فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك فقلت باي الارطال فقال ارطال مكيال العراق والدليل على اعلام انه لنجاسة وجوه خمسة الاول الروايات الامرة بغسل النجاسات بالماء وهي كثيرة كحسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء [illegible] ورواية الحسين بن ابي العلاء قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ووجه الدليل انهم عليهم السلام امروا بالغسل بالماء جوابا للسؤال وجعلوه طريقا في تحصيل الطهارة فلو كانت تحصل بغيره كان التخصيص تضييقا وهو منفي الحرج وعبثا لخلوه عن الفائدة ومنها ما دل على عدم الغسل اذا لم يكن ماء كصحيحة الحلبي انه سال الصادق عليه السلام عن رجل اصيب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله لا يقال ان هذه الاخبار انما هي قضايا في اعيان مخصوصة وقضايا الاعيان لا عموم لها ايضا ولها صورة واحدة لانا نقول ان قضايا الاعيان حجة اتفاقا الا من شذ وهل اكثر الاحكام الا مستندة الى قضايا الاعيان ولا يقال ان تخصيص الماء بالذكر لا ينص على تعيينه فانه قد يكون لغيره كالتنبيه بالادنى على الاعلى كالتافيف او كونه المذكور اغلب كالربيبة لانا نقول نعم لكن اذا لم يكن للتخصيص مقتضي غير اختصاص الحكم دل عليه وهنا كذلك واما ذكر الاغلب فانما يقتضي الاقتصار عليه وعدم التعرض لغيره اختصاصا وهنا الاقتصار في عدم التعرض للماء اكثر فلو اريد لاقتصر على ذكر الغسل من غير قيد وايضا فان المقتضي الاول للتخصيص انما هو الاختصاص وانما يعدل عنه اذا دل دليل قاطع ولا يقال انا نقول بالموجب فانه انما امرهم بازالة العين المرئية من النجاسة ومع زوالها يحصل الحل مثلا لا يبقى شيء يتوجه اليه الخطاب كمن قال اذبح شاة فماتت لانا نقول انا لم نستدل على الايجاب لبدء الحكم انتفاء الخطاب وانما تمسكنا به لاثبات تعين الماء وعلى ما سبق كذا في المنتهى وفيه انه اذا زال الايجاب

الغسل

الغسل بزوال العين زال يقين المانع ويطرق اولى منع ان بعد اتفاق الخصم على وجوب الغسل وان زال العين ثم الكلام ثم لو سلم ذلك فنقول لم يؤمر الا بغسل ما ينجس لا بغسل النجاسة ليقال اذا زالت زال الحكم فالكلام في الاتحاد انما يرجع الى الثوب او الجسد ولا يقال هذه الاخبار انما وردت في نجاسات مخصوصة والمدعى عام لانه اجاب عنه المحقق في المعتبر بانه لا قائل منا بالفرق ولا يقال على الخبر النبوي خاصة ان الحت والقرص انما هما مندوبان فسياقه يدل على ان الغسل بالماء ايضا مندوب لانه اجيب في المعتبر اولا بمنع الملازمة لان ارتكاب التجوز في شيء لا يستلزم ارتكابه في غيره وان جاوره ولو سلم فكما يتمسكون في الحمل على الندب لمناسبة الحت والقرص قلنا ان نتمسك في الحمل على الوجوب بان الغسل واجب فكذا كونه بالماء وفيه تامل وذكر في المنتهى انا لا نتمسك بالامر في اثبات الايجاب ليحمل على الاستحباب وانما معنى التمسك بكونه خص الماء بالذكر في جهة البيان فيختص بالتطهير قال واما الحت والقرص فهما واجبان اذا لم يتمكن من الازالة الا بهما وليس لاحد ان يقول ان هذه الروايات معارضة بالروايات الامرة بالغسل مطلقا فان قلتم ان العمل بالمقيد اولى قلنا بل بالمطلق لانا لو عملنا بالمقيد لزمنا الاضمار في المطلق وهو خلاف الاصل لانا نقول اولا لا نسلم لزوم الاضمار وانما يلزم ارادة بعض الافراد من المطلق من غير لزوم اضمار ولا تجوز وثانيا ان اللازم على تقدير العمل بالمقيد انما هو الاضمار وعلى تقدير العمل بالاطلاق ارتكاب التجوز في المقيد بالحمل على الاستحباب والاضمار خير من التجوز وثالثا انك قد عرفت ان المتبادر من اطلاق الغسل انما هو الغسل بالماء فالروايات المطلقة ايضا من الدلائل على ما اخترناه الوجه الثاني ان ملاقاة المايع للنجاسة يقتضي نجسه والمتنجس لا يزيل النجاسة قال المحقق في المعتبر لا يقال هذا يرد على الماء القليل لانا نجيب عنه بوجهين احدهما ما اختاره المرتضى في الناصريات ان الماء ينجس بورود النجاسة عليه ولا ينجس بوروده عليها والثاني مقتضى الدليل التسوية لكن التطهير في الماء حصل للضرورة الحاجة الى الازالة والضرورة يندفع به فتسوية غيره به تكثير لمخالفة الدليل وهو غير جائز ومثله في المعتبر وفي المنتهى فرق بينهما بالاجماع وهو اولى الوجه الثالث الاستصحاب فان الاصل بقاء النجاسة وبقاء المنع من استصحاب الثوب المتنجس في الصلوة الى ان يتحقق المزيل وكل من النجاسة والمنع من الصلوة حكم شرعي فلا بد في الازالة من الشارع فهذا معنى الاستصحاب هنا فلا يرد ما قيل من ان الاستصحاب انما يكون حجة لو كان دليل الحكم عاما للاوقات وهنا ليس كذلك فان الدليل انما دل بالاتفاق على الحكم بالنجاسة والمنع من الصلوة قبل الغسل واما بعده ولو بغير الماء فلا لانا نقول ان من المعلوم ان المنع من الاستعمال فيما يشترط به الطهارة مستمر باستمرار النجاسة والنجاسة قد ثبت فلا يعلم زوال الحكم الا بزوالها ولا يعلم الا بالغسل بالماء وفي القوة كان الحكم بتجويز الاستعمال مشروطا بزوال النجاسة فما لم يعلم تحقق الشرط لا يحكم بتحقق الحكم الوجه الرابع انه لا يقوى على دفع النجاسة عن نفسه فكيف يرفعها عن غيره الوجه الخامس انها طهارة تراد لاجل الصلوة كالطهارة من الحدث فلا يحصل بغير الماء ومثلها قال في لف بل اشتراطه الماء هنا اولى لان اشتراطه في النجاسة الحكمية يعطي اولوية اشتراطه في النجاسة الحقيقية قال لا يقال هذا قياس فلا يكون حجة لانا نقول نمنع كونه قياسا وانما هو استدلال بالفحوى فان التنصيص على الاضعف يقتضي اولوية ثبوت الحكم في الاقوى كما في دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ويرد عليه منع الاولوية كيف وتشترط في الطهارة من الحكمية ما لا يشترط في الاخرى من النية والموالاة والترتيب وفي المنتهى تقرير الدليل بوجه آخر فقال وتقريره من حيث الشبه والمعنى اما الشبه فلاشتراك احدى الطهارتين بالاخرى نظرا الى الاشتراك في الاسم والمقصود فانه مشعر باتحاد الوسيلتين في الحكم الى ان [illegible] الحكم فاذا واما المعنى فهو ان المحل اذا [illegible] عن محله الى حالة

من خصائص الماء دون غيره من المائعات ودليل الاختصاص طهارة الحدث ثم قال لا يقال يمنع الاشتراك لفظاً من حيث
ان الازالة ليست طهارة بل ازالة النجاسة عن المحل الطاهر في الاصل سلمنا سلامة عن هذا لكن لا نسلم عن المطالبة
وما ذكرتموه من التقرير بالاشتراك في الاسم والمقصود لا يستقيم فانهما من شيئين الا ويشتركان من جهة و
يختلفان من اخرى لكن الجمع لا يمكن اذا الاتفاق في المعنى الحكمي ولم تثبتوا ذلك وايضا الفرق بين الطهارتين يكون احدهما مزيلة
لغير مرئية دون الاخرى ولا فرق في زوال العين بالماء وغيره ويكون احدهما يشترط فيها النية والموالاة والترتيب بخلاف
اشتراطها بالماء دون الاخرى وبان طهارة الحدث اكثر توسعة في التطهير وانها تحصل بفعل الصبي والمجنون بخلاف الاخرى
وايضا التطهير بالخمر المنقلب خلا يطهر البدن وان لم يحصل استعمال الماء وايضا القلب فيقول طهارة تراد للصلوة فتتوحد بغير الماء
كطهارة الحدث الحاصلة بالتيمم لانا نجيب عن الاول بان هذا غير مسموع فانا نعلم قطعا من عرف اللغة اطلاق لفظ الطهارة على
ازالة النجاسة وايضا الشارع نص على ذلك في قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا وغير ذلك من الاحاديث التي
نقلتموها وعن سؤال المطالبة ما بيناه من الجامع وعن الفرق الاول بان المحل ليس يعني الماء لسيلانه وشدة رطوبته ولطافته و
وغوصه في اجزاء الجسم فيستاصل اجزاء النجاسة وعن النجاسة انه غير لائق من ابي حنيفة فانه لا يقول باشتراط النية والترتيب
وايضا فهو وارد على احد الماخذين اعني الشبه وعن الثالث ان المقصود هو استعمال الماء وقد وجد وعن النقض بالنور
فان الحاجة ماسة الى الحلول [illegible] الى الظروف فلو حكمنا بنجاستها كان حكما بنجاسة الخل وعن القلب المنع من حكم
الاصل فان التيمم لا يرفع الحدث ولا يسمى طهارة بالحقيقة عند بعضهم وايضا هذا غير لائق من ابي حنيفة فانه يرى ان التيمم
بدل ولا يرى القياس في الابدال انتهى ولا يخفى عليك عند هذا التقرير جدا ان كلا ما حذيه على اصولنا وانما مقصوده
بذلك الرد على العامة الذين يستدلون بامثاله ويظنون بها حججا من ابي حنيفة واصحابه كما يظهر من تضاعيف كلامه
في جوابه عما اورده ويدل على احد الامرين اعني عدم زوال الحدث او الخبث بالمضاف قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء
ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان فانه دل على ان الغرض من تنزيل الماء التطهير وهو يدل على انتفاء التطهير
عند انتفائه فان الغاية معلولة لذي الغاية في الوجود الخارجي والمعلول منتف عند انتفاء العلة وايضا فان الغاية
انما يدعو الحكيم الى فعل ما يحصلها اذا لم يكن حاصلا بدون فعله ولم يكتف عنه بغيره والا كان الفعل عبثا لا يليق بالحكيم
ثم ان التطهير كما علمت لما اشترك بين ازالة الحدث وازالة الخبث لم يتعين الدلالة على احد المسلكين على
التعيين الا ان الراوندي في فقه القرآن نقل اطباق المفسرين على ان المراد برجز الشيطان اثر الاحتلام
فيمكن الاستدلال بها على المسلكين جميعا فان التطهير يختص بازالة النجاسة واذهاب رجز الشيطان ازالة الحدث
الا ان يكون المراد باثر الاحتلام المني كما صرح به الشيخ الجليل وابن زهرة في الغنية وفخر الاسلام في شرح الارشاد
فانه ح ينبغي ان يحمل التطهير على ازالة الحدث لان التاكيد مرجوح بالنسبة الى التاسيس هذا هو الوجه
في الاستدلال في الآية فلا يرد ما في السرائر من انه ليس فيها ان غير الماء المنزل من السماء لا يطهر وانما هو عند محققي
اخفض رتبة من دليل الخطاب لان الحكم قد تعلق بلقب لا صفة والنص عندهم اذا تناول عينا الحكم لم يدل
على ان ما عداها من الاعيان مخالفها في ذلك على مذهب القائلين بدليل الخطاب والمانعين منه لكن على ان
يورد عليه انه يجوز ان يكون حكاية حال لم يوجد فيها غير الماء مما يقع به التطهير فانزل الماء للتطهير لعدم
ما يصلح للتطهير من سائر المائعات ولو كان غيره منها موجودا لم يكن افتقار الى ذلك ومن البين انه
يجوز ان يكون شيء واحد غاية لعدة اشياء ويؤيده ان من المشهور انها نزلت يوم بدر حين غلب الكفار

على الماء (?)

قوله
في م م
مستفرغ
التيمم

على الماء فعدمه المسلمون وظمئوا واحدث بعضهم واحتلم آخرون ولم يكن لهم ما يزيلون به الخبث ويرفعون به الحدث فامطر الله تعالى
عليهم ما تطهروا به وشربوه وملأوا اوعيتهم ولا شك في ان مساق الآية دال على اختصاصها بزمان خاص هو الذي سيق لها
قبلها ويمكن ايضا ان يورد عليه ان الذي جعل غاية لتنزيل الماء انما هو التطهير به لا مطلق التطهير ولا شبهة ولا خلاف في
ان التطهير بالماء انما يحصل به لا بغيره وهو لا يستدعي ان لا يحصل التطهير مطلقا بغيره وليس للمستدل ان يقولوا ان الباء
لما دلت على السببية افادت انتفاء التطهير بانتفاء الماء فان المسبب معدوم عند عدم سببه لان من الجائز الواقع كثيرا
توارد الاسباب على مسبب واحد واما اذهاب الرجز فيمكنه ان يقول فيه انه وان امكن تقريره بنحو ايضا الا ان الاصل
والظاهر عدم التقرير فيمكنه الاستدلال بظاهرها مع الاجماع المنقول على انحصار ازالة الحدث في الماء وقد سلك الفاضل في
المختلف في الاستدلال بها مسلكا اخر فقال وجه الاستدلال به انه تعالى خصص التطهير بالماء فلا يقع بغيره اما المقدمة
الاولى فلانه تعالى ذكرها في معرض الامتنان فلو حصلت الطهارة بغيره كان الامتنان بالاعم من احد قسمي المطهر اولى ولم يكن
للتخصيص فائدة واما الثانية فظاهرة وفيه انظار الاول انه انما يتم لو لم يكن الآية مخصوصة بزمان مخصوص انما حصل
فيه الامتنان بالماء دون غيره من المائعات ولكن الامر كما عرفت والثاني انه يجوز ان يكون التخصيص لكونه مطهرا من الخبث
والحدث جميعا ولم يقل احد منا بمثله في المضاف والعجب من الشيخ علي حيث وجه الاستدلال بها بان رفع الحدث وزوال الخبث
حكم شرعي فيتوقف على ورود الشرع ولم يرد في المضاف وانت خبير بانه دليل براسه لا مدخل في الاستدلال بالآية بل
مرجعه الى بعض ما مر من الادلة وربما يستدل على احد الحكمين بما رواه السكوني عن الصادق قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الماء يطهر ولا يطهر لما انه خصص بكونه مطهرا ولو لم يكن له اختصاص بذلك الحكم لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ويرد
عليه مع الضعف انه استدلال بمفهوم اللقب ودلالة المفهوم ضعيفة خصوصا مفهوم اللقب فانه لا اعتداد به اصلا
عند المحققين ولو سلم فانما يفهم منه اختصاصه بمجموع الحكمين وان غيره ليس له الحكمان جميعا وهو اعم من ان لا يثبت
له شيء منهما او يثبت له احدهما فيحتمل ان يكون اختصاصه به لكون غيره مما ينتفي عنه الحكم الثاني وهو انه لا يطهر بغيره
فان غير الماء يطهر بالماء ضرورة بخلاف الماء فانه لا يطهر بجسم اخر قوله وينجس المضاف وان كثر بالاتصال بالنجس وان
قل فيه احد اوصافه ام لا اجماعا منا نقله غير واحد من اصحابنا كابن ادريس والفاضل في المنتهى والتذكرة
والشهيد في الذكرى وفي المعتبر هو مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافا فهو الحجة لما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر قال
اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله ولا
تستصبح به والزيت مثل ذلك ونحوه من الروايات فانه لا تعلق لها [illegible] فيه فان السمن ونحوه داخل في المائع
المضاف ولا حاجة الى التمسك بان المائع قابل للنجاسة والنجاسة موجبة لنجاسة ما لاقته فيظهر حكمها عند الملاقاة
ثم تسري النجاسة بممازجة المائع بعضه بعضا ليورد عليه انه ان كان سريان النجاسة الى الكل لما فيه من الرطوبة
منعنا ايجابها ذلك بدليل ما روي في السمن فانه وان كان جامدا الا انه رطب وان كان لما فيه من الميعان كان
في محل المنع ايضا الى ان يدل عليه دليل شرعي وان كان لدليل شرعي فهو الذي ينبغي ان يتمسك به في اصل
المدعى ثم انك تعلم انه ينبغي على القول بازالة المضاف للنجاسة ان لا يقال بتنجسه بالنجاسة مطلقا بل اذا
لم يكن واردا عليها قوله ويطهر اذا صار مطلقا مع اتصاله بالكثير المطلق مع القيد ورد او بعدها
او قبلها اذا لم يقو المضاف على تنجيس المطلق كما هو الظاهر من اطلاق العبارة هنا وفي البيان وفي الدروس
هنا وفي كتاب الاطعمة والاشربة فلو صار مطلقا بنفسه لطول المكث او لعلاج او بقليل من المطلق لم يطهر

ابلغ في التطهير واعم وجودا وأسهل
بذلا والثالث انه يجوز ان يكون
للتخصيص لكونه م م

استصحابا للحكم النجاسة الى ان يرد عليه مطهر شرعي والاستحالة هنا غير مجدية فان النجاسة فيه لم تتعلق
بالاسم حتى اذا زال زالت كما في المايعات النجسة باعيانها بل غالب النجاسة فيه الانفعال وما ترد من المتنجس
والاصل بقاء اثره الى ان يظهر المزيل له وبهذا يظهر الفرق بين نجس العين والمتنجس فان ليس اذا كان لطهر الاول سر
بالاستحالة لزم ان يطهر الثاني ايضا بها فضلا عن ان يكون بطريق اولى كما توهمه ابن ادريس في مسايلة الشاميات
في جواب عن سواله عن الماء النجس اذا استحال ملحا هل يطهر فقال الكلام هنا كالكلام في الكلب اذا استحال ملحا
فان قلنا بالتطهير ثمة فهنا ايضا لان نجاسة الماء من نجاسة الكلب فهو اولى بالطهارة ثم كل ما دل فيه الدليل على
طهره بالاستحالة من المتنجسات حكم فيه بالطهر لذلك لا يكفي الاتصال بالقليل من الماء لانه ينجس بملاقاة
النجاسة فلا يمكن ان يطهر ما ينجس به نعم على قول من قال بطهارة الماء اذا تم كرا يكفي الاتصال بقليل ثم يتم كرا بل اذا
كان المضاف نفسه قد يكون كفى صيرورته مطلقا ولو بنفسه او بعلاج فانه اذا صار مطلقا كثيرا زالت عنه النجاسة
على رايهم ولا بد من صيرورته مطلقا على القول الاصح فلا يكفي مجرد الاتصال بالكثير المطلق لان المعتبر في تطهير النجس
ان يصيب الماء المطهر كل جزء من اجزاء النجس مع قهره له واذا كان المضاف باقيا على اضافته كان اما العدم الخروج
الموجب للورود المطهر على كل جزء منه واما الاستهلاك المطهر فيه فلا يقوى على قهره وايضا اذا شاع في المطهر
ولم يصر مطلقا اخرج المطهر عن كثرته فانه ينفصل في اجزاوه ولا يبقى على وصف الكثرة فيتنجس كل من اجزائه بالملاقاة
قال [illegible] فيما سياتي في كتاب الاطعمة والاشربة وما دامت اى المايعات النجسة متميزة او بعضها لا يتصور وصول الماء
الى كل جزء فتنجس الملاقي لكثير اذا وضعت في الماء الكثير اما لو وصل الماء بها وهي في محالها فاطهر في عدم الطهارة
قبل ان يستولي عليها اجمع لان اقل ما هناك ان تحلها الخبث لعدم اصابة الماء المطلق لها اجمع فينجس ما اتصل به منها
وان كثر لانه نجس باصابة النجاسة لها مطلقا وتوهم طهارة محلها وما لا يصيبه الماء منها بسبب اصابة بعضها في غاية
البعد انتهى نقد يلحقهما ان الاصح انه ان لم يكن باقيا على اضافته بل صار مطلقا كفى اتصاله بالمطلق الكثير كما ان يكفي ذلك
في طهر الماء النجس فانه لم يبق الا ماء نجسا الا اعتبار الامتزاج هناك فيشترط هنا ان اشترط تساوي السطوح
او علو المطهر اشترط من غير فرق بوجه وان لم يصر ماء مطلقا فانما يطهر بممازجة الماء الكثير المطلق اياه حتى يزول
اضافته ولا يكفي زوال الاضافة بعد الممازجة بل لا بد منه عندها فانها ان كانت باقية عند الممازجة افضت الى
تنجس الماء فلا يطهر وهذا هو الذي اختاره الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وفي النهاية بعد استشكال في
الطهارة اذا بقي المضاف على اضافته الا ان الشيخ اعتبر في المطلق زيادة على الكر ولعله للاحتياط لئلا يتغير بعض الكر
فيتنجس الجميع لانه يرى التغير بالمتنجس وهل يشترط ان لا يتغير المطلق بالمضاف في شيء من اوصافه الثلاثة
اوجبه الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وقد اسلفنا نقل عبارة المبسوط في باب تنجس الماء بتغيره بالنجاسة
وانه يحتمل ان اراد بالتغير ما كان بالنجاسة وعبارة التحرير ايضا محتملة لذلك ونفى العلامة في التذكرة
والمنتهى والنهاية والمختلف على عدم اشتراط ذلك لما ان التغير انما هو بالمتنجس والدليل انما دلت على تنجس الماء
اذا تغير بالنجاسة وفيه تامل يعرف مما تقدم قوله ومقابله اى القول الاصح المشتمل على جزئين احدهما
اشتراط صيرورته مطلقا والثاني الاكتفاء بذلك مع الاتصال بالكثير المطلق في الطهارة قولان احدهما
طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه حتى لا يتغير المطلق به في شيء من اوصافه يعني الاوصاف
الثلثة وهو مذهب الشيخ والعلامة في التحرير كما عرفت وهو مقابل باعتبار الجزء الثاني والقول الثاني طهره

147

بمطلق الاتصال به اي بالمطلق وان بقي الاسم على المضاف وهو قول العلامة في المنتهى والقواعد والشهيد في الذكرى
لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير الا تغيره بالنجاسة ولم يحصل واذا كان باقيا على طهارته لزم ان يطهر ما خالطه من المضاف
لعدم وجود ماء بعضه طاهر وبعضه نجس متمازجين وير فضهما اى القولين جميعا مع ما يرد على الثاني منهما بخصوصه ان اصالة
بقاء النجاسة ان المطهر بغير الماء شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس وذلك يتحقق في المضاف اذا زال اسمه وان
بقيت اوصافه واما ما دام مضافا فانه لا يتصور وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والا لما هلك هذا غاية ما
يمكن ان يوجه به الكلام ويحتمل ان يكون معنى القول الاول الذي نقله ان طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال
وان بقي الاسم فانه ربما يزول اوصاف المضاف ولا يزول اسمه بل يحتمل ان يتعلق قوله وان بقي الاسم بالقولين
فانطباق وجهي الدفع على القولين في غاية الظهور الا ان كلام اظهر الاصحاب يقول لا بد من ذلك ولا نقله عن احد
فلذا تكلفنا ما تكلفناه فلنرجع الى تحقيق وجهي الدفع فنقول يدفع القول الثاني اولا ان الاصل بقاء النجاسة
على المضاف فلا يمكن ان يحكم بطهره بمجرد ذلك فان قال كما ان الاصل بقاوه على النجاسة اصل المطلق الذي يتصل
به بقاوه على الطهارة قلنا لا يجديك نفعا فان غاية ما حصل لنا من ذلك الشك في طهارة الماء النجس به
استعماله فانه شك حصل من تعارض يقين فيجب الاحتراز عنه كما يجب الاحتراز عن الحلال المختلط بالحرام
وغايته ان يحكم ببقاء النجس على نجاسته والطاهر على طهارته وهو لا يضر بل الحق الاول عين ما نقول
به نعم ان كان بينهما اختلاط وامتزاج وجب الاحتراز عنه كما يجب عن ما يوما المختلط بالحرام
بحيث لا يتميز شيء منهما عن الآخر وان امتاز المضاف لم يحل لنا استعماله خاصة وجاز استعمال
المطلق المتصل به ان لم يتغير بنجاسة وثانيا انه يكفي تطهير الماء النجس اتصال المطهر به حتى يتحد
او يقال لهما جميعا انه ماء واحد وانما غيره الماء من النجاسات او المتنجسات فلا يطهر الا بوصول المطهر
الى كل جزء من اجزائه فان ما لم يصله المطهر من الاجزاء لا جهة لطهره لا سيما اذا كان ممتازا
عن الماء المطهر غير متحد به وما دام المضاف النجس باقيا على اضافته لا يتصور وصول الماء باقيا على اطلاقه
الى كل جزء من اجزائه بل ان لم يصل الى بعض اجزائه وذلك اذا لم يحصل بينهما ممازجة تامة او بعد ان
صار مضافا او حتى لا ينفع وصوله فغاية ما هناك ان يطهر بعض الاجزاء بوصول المطهر اليه ثم ينجس
بباقي الاجزاء لعدم كونه ماء كثيرا وبالجملة فكثرة الماء انما يمنعه عن قبول النجاسة اذا كان باقيا على
اطلاقه وانما ينفع في تطهير الغير اذا اتحد به وهو باق على اطلاقه ان كان الغير مايعا والا فاذا وصل الى
جميع اجزائه النجسة ولا اتحاد هنا الا مع الامتزاج السالب للاضافة او الاطلاق والثاني لا
يفيد الا التنجيس والاول هو المعنى للطهر واما الماء النجس فلما كان يحصل فيه الاتحاد من غير امتزاج له
اكتفي فيه بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد قوله والسور في اللغة بقية الماء الذي يبقيها الشارب في الاناء
او في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره كذا في المغرب ويقال منه اسار تي في القدح اي ابقيت فيه
سورا اي بقية ... اذا شربت فاسار او قال الا انا الحصور ولا فيها اسار والمراد هنا هو الماء
القليل الذي لم يعرضه نجاسة من خارج وباشره جسم حيوان خالي موضع مباشرته عن نجاسة خارجة
سواء شرب منه ام لم يشرب اذ لا فرق بين الشرب وعدمه في الاحكام وممن نص عليه المفيد وابن
ادريس والمم في الذكرى ولم يصرح احد منهم بالخلو عن النجاسة ولا بد من ان يكون مرادا لهم

استصحاباً لحكم النجاسة الى ان يرد عليه مطهر شرعي والاستحالة هنا غير مجدية فان النجاسة فيه لم تتعلق
بالاسم حتى اذا زال زالت كما في المايعات النجسة باعيانها بل عا النجاسة فيه لانفعاله وتاثره من النجس
والاصل بقاء اثره الى ان يظهر المزيل له ويجعل ايظهر الفرق بين نجس العين والمتنجس وان يتيسر اذا كان المطهر الاول منه
بالاستحالة لزم ان يطهر الثاني ايضاً بها فضلاً عن ان يكون بطريق اولى كما توهمه ابن فهد في مسايلة الشاميات
في جواب من سأله عن الماء النجس اذا استحال ملحاً هل يطهر فقال الكلام هنا كالكلام في الكلب اذا استحال ملحاً
فان قلنا بالتطهير ثمة فهنا بعض النجاسة للماء من نجاسة الكلب فهو اولى بالطهارة نعم كل ما دل فيه الدليل على
طهره بالاستحالة من المتنجسات احكم فيه بالطهر لذلك لا يكفي الاتصال بالقليل من الماء لانه ينجس بملاقاة
النجاسة فلا يمكن ان يطهر ما ينجس نعم على قول من قال بطهارة الماء اذا تم كراً يكفي الاتصال بقليل تم به كراً بل اذا
كان المضاف نفسه قد يكون كفى صيرورته مطلقاً ولو بنفسه او بعلاج فانه اذا صار مطلقاً كثيراً زالت عنه النجاسة
على رايهم ولا بد من صيرورته مطلقاً على القول الاصح فلا يكفي مجرد الاتصال بالكثير المطلق لان المعتبر في تطهير النجس
ان يصيب الماء المطهر كل جزء من اجزاء النجس مع قهره له واذا كان المضاف باقياً على اضافته كان اما العدم الاصابة
الموجب للورود للمطهر على كل جزء منه واما الاستهلاك للمطهر فيه فلا يقوى على قهره وايضاً اذا شاع في المطهر
ولم يصر مطلقاً اخرج المطهر عن كثرته فانه ينفصل عن اجزاءه ولا يبقى على وصف الكثرة فينجس كل من اجزائه بالملاقاة
قال الشارح [marginal: الشارح] فيما سياتي في كتاب الاطعمة والاشربة وما دامت اي المايعات النجسة متميزة او بعضها لا يتصور وصول الماء
الى كل جزء نجس فلا بد ان تكون قد وضعت في الماء الكثير اما لو وصل الماء بها وهي في محالها فاطهر في عدم الطهارة
قبل ان يستولي عليها اجمع لان اول ما هناك ان تحلها النجس لعدم اصابة الماء المطلق له اجمع فينجس ما اتصل به منها
وان كثر من شانه ان ينجس باصابة النجاسة لها مطلقاً وتوهم طهارة محالها وما لا يصيبه الماء منها سببية لاصابة بعضها في غاية
البعد انتهى نعم يلوح ان الاصح انه ان لم يكن باقياً على اضافته بل صار مطلقاً في اتصاله بالمطلق الكثير لما كان يكفي ذلك
في طهر الماء النجس فانه لم يبق الا الماء لحسا الاعتبار اي الامتزاج هناك فيشترط هنا ثم ان اشترط تساوي السطوح
او علو المطهر اشترط من غير فرق بوجه وان لم يصر مطلقاً فانما يطهر بممازجته الماء الكثير المطلق اياه حتى يزول
اضافته ولا يكفي زوال الاضافة بعد الممازجة بل لا بد منه عندها فانها ان كانت باقية عند الممازجة اقتضت الى
تنجس الماء فلا يطهر وهذا هو الذي اختاره الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وفي النهاية بعد الاشكال في
الطهارة اذا بقي المضاف على اضافته الا ان الشيخ اعتبر في المطلق زيادة على الكر ولعله للاحتياط لئلا يتغير بعض الكر
فينجس الجميع لانه يرى التغير بالمتنجس وهل يشترط ان لا يتغير المطلق بالمضاف في شيء من اوصافه الثلثة [marginal: كالتغير بالنجاسة]
اوجبه الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وقد اسلفنا نقل عبارة المبسوط في باب تنجس الماء تغيره بالنجاسة
وانه يحتمل ان اراد بالتغير ما كان بالنجاسة وعبارة التحرير ايضاً يحتمله الا ان ذكره ونقل العلامة في التذكرة
والمنتهى والنهاية والمختلف على عدم اشتراط ذلك لما ان التغير انما هو بالمتنجس والدليل انما دلت على تنجس الماء
اذا تغير بالنجاسة وفيه تامل يعرف مما تقدم ومقابله اي القول الاصح المشتمل على جزئين احدهما
اشتراط صيرورته مطلقاً والثاني الاكتفاء بذلك مع الاتصال بالكثير المطلق في الطهارة قولان احدهما
طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه حتى لا يتغير المطلق به في شيء من اوصافه يعني الاوصاف
الثلثة وهو مذهب الشيخ والعلامة في التحرير كما عرفته وهو مقابل باعتبار الجزء الثاني والقول الثاني مخرج

بمجرد الاتصال

١٤٧

بمجرد الاتصال به اي المطلق وان بقي الاسم على المضاف وهو قول العلامة في المنتهى والقواعد والمصنف في الذكرى
لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير الا بتغيره بالنجاسة ولم يحصل واذا كان باقياً على طهارته لزم ان يطهر ما خالطه من المضاف [marginal: غير متمايزين]
لعدم وجود ماء بعضه طاهر وبعضه نجس متمازجين غير متمايزين اي القولين جميعاً مع ما يرد على الثاني منهما بحسب اصالة
بقاء النجاسة ان المطهر لغير الماء شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس وذلك يتحقق في المضاف اذا زال اسمه وان
بقيت اوصافه واما ما دام مضافاً فانه لا يتصور وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والله اعلم هذه غاية ما
يمكن ان يوجه به الكلام ويحتمل ان يكون معنى القول الاول الذي نقله ان طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال
وان بقي الاسم فانه ربما يزول اوصاف المضاف ولا يزول اسمه بل يحتمل ان يتعلق قوله وان بقي الاسم بالقولين
وح فانطباق وجهي الدفع على القولين في غاية الظهور الا انه لم اظفر للاصحاب بقول بذلك ولا انقله احد عن احد
فلذا تكلفنا ما تكلفناه فلنرجع الى تحقيق وجهي الدفع فنقول يدفع القول الثاني اولاً ان الاصل بقاء النجاسة
على المضاف فلا يمكن ان يحكم بطهره بمجرد ذلك فان قال كما ان الاصل بقاؤه على النجاسة اصل المطلق الذي اتصل
به بقاؤه على الطهارة قلنا لا يجديك نفعاً فان غاية ما حصل لنا من ذلك الشك في طهارة الماء الذي من بين
استعماله فانه شك حصل من تعارض يقين فيجب الاحتراز عنه كما يجب الاحتراز عن الحلال المختلط بالحرام
او غايته ان الحكم ببقاء النجس على نجاسته والطاهر على طهارته وهو لا يضر بالجزء الاول عين ما نقول
به ثم ان كان بينهما [illegible]
بحيث لا يتميز شيء من [illegible]
المطلق المتصل به ان [illegible]
او بقاءهما جميعاً ا[illegible]
الى كل جزء من اجزائه [illegible]
عن الماء المطهر غير متم[illegible]
الى كل جزء من اجزائه [illegible]
ما صار مضافاً وح لا ي[illegible]
بسائر الاجزاء العدم كو[illegible]
اطلاقه وانما ينفع [illegible]
جميع اجزائه النجسة [illegible]
يعتد الا التنجيس فا[illegible]
اكتفى فيه بمجرد الاتصال [illegible]
او في الحوض ثم استع[illegible]
سور اي بقية [illegible]
القليل الذي لم يوجد [illegible]
سواء شرب منه ام لم يشرب اذ لا فرق بين الشرب وعدمه في الاحكام وممن نص عليه المفيد وابن
ادريس والمص في الذكرى ولم يصرح احد منهم بالخلو عن النجاسة ولا بد من ان يكون مراده لهم

[Inserted slip, handwritten in Persian:]
چون افتتح ... جهد ... شکوه ... خداوند ... مبارک ... دم
... شکر است ... است ... فرزند ...
... شد
ح

استصحاباً للحكم بالنجاسة الى ان يرد عليه مطهر شرعي والاستحالة هنا غير مجدية فان النجاسة فيه لم تتعلق
بالاسم حتى اذا زال زالت كما في المايعات النجسة باعتبار تقابل ما النجاسة فيه لانفعاله وتاثره من المتنجس
والاصل بقاء اثره الى ان يظهر المزيل له ويجوز ان يظهر الفرق بين نجس العين والمتنجس وانه ليس اذا كان لطهر الاول سر
بالاستحالة لزم ان يطهر الثاني ايضا بها فضلا عن ان يكون بطريق اولى كما توهمه ابن ادريس في مسايلة الشاميات
في جواب من سأله عن الماء النجس اذا استحال ملحا هل يطهر فقال الكلام هنا كالكلام في الكلب اذا استحال ملحا
فان قلنا بالتطهير ثمة فهنا بعض نجاسة الماء من نجاسة الكلب فهو اولى بالطهارة نعم كل ما دل فيه الدليل على
طهره بالاستحالة من المتنجسات حكم فيه بالطهر لذلك لا يكفي الاتصال بالقليل من الماء لانه يتنجس بملاقاة
النجاسة فلا يمكن ان يطهر ما ينجسه نعم على قول من قال بطهارة الماء اذا تم كرا يكفي الاتصال بقليل ثم به كرا بل اذا
كان المضاف نفسه قد بلغ كرا كفى صيرورته مطلقا ولو بنفسه او بعلاج فانه اذا صار مطلقا كثيرا زالت عنه النجاسة
على رأيهم ولا بد من صيرورته مطلقا على القول الاصح فلا يكفي مجرد الاتصال بالكثير المطلق لان المعتبر في تطهير النجس
ان يصيب الماء المطهر كل جزء من اجزاء النجس مع قهره له واذا كان المضاف باقيا على اضافته كان اما لعدم الامتزاج
الموجب لورود المطهر على كل جزء منه واما الاستهلاك للمطهر فيه فلا يقوى على قهره وايضا اذا شاع في المطهر
ولم يصر مطلقا اخرج المطهر عن كثرته فانه ينفصل ح اجزاؤه ولا يبقى على وصف الكثرة فيتنجس كل من اجزائه بالملاقاة
قال [المصنف] فيما سيأتي في كتاب الاطعمة والاشربة وما دامت اي المايعات النجسة متميزة او بعضها لا يتصور وصول الماء الشارح
الى كل جزء نجس فلا تطهر لكنه اذا وضعت في الماء الكثير ما لو وصل الماء بها وهي في محالها فطهر في عدم التطهير
قبل ان يستولي عليها الجمع لان اقل ما هناك ان تحلها الجس لعدم اصابة الماء المطلق لها جمع فيتنجس ما اتصل به منها
وان كثر انتشا ان يتنجس باصابة النجاسة لها مطلقا وتوهم طهارة محلها وما لا يصيبه الماء منها بسبب اصابة بعضها في غاية
البعد انتهى نعم يلوح ان الاصح انه ان لم يكن باقيا على اضافته بل صار مطلقا كفى اتصاله بالمطلق الكثير كما كان يكفي ذلك
في طهر الماء النجس فانه لم يبق الا ماء خبيثا الا ان الامتزاج هناك فيشترط هنا ثم ان اشترطنا تساوي السطوح
او علو المطهر اشترط من غير فرق بوجه وان لم يصر مطلقا فانما يطهر بممازجة الماء الكثير المطلق اياه حتى يزول
اضافته ولا يكفي زوال الاضافة بعد الممازجة بل لا بد منه عندها فانها ان كانت باقية عند الممازجة اقتضت الى
تنجس الماء فلا يطهر وهذا هو الذي اختاره الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وفي النهاية بعد الاستشكال في
الطهارة اذا بقي المضاف على اضافته الا ان الشيخ اعتبر في المطلق زيادة على الكر وبعد الاحتياط لئلا يتغير بعض الكر
فيتنجس الجميع لانه يرى التغير بالمتنجس وهل يشترط ان لا يتغير المطلق بالمضاف في شيء من اوصافه الثلثة كالتغير بالنجاسة
اوجبه الشيخ في المبسوط والعلامة في التحرير وقد اسلفنا نقل عبارة المبسوط في باب تنجس الماء بتغيره بالنجاسة
وانه يحتمل ان اراد بالتغير ما كان بالنجاسة وعبارة التحرير ايضا محتملة لذلك ونص العلامة في التذكرة
والمنتهى والنهاية والمختلف على عدم اشتراط ذلك لما ان التغير انما هو بالمتنجس والدليل انما دلت على تنجس الماء
اذا تغير بالنجاسة وفيه تأمل يعرف مما تقدم (قوله) ومقابله اي القول الاصح المشتمل على جزئين احدهما
اشتراط صيرورته مطلقا والثاني الاكتفاء بذلك مع الاتصال بالكثير المطلق في الطهارة قولان احدهما
طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه حتى لا يتغير المطلق به في شيء من اوصافه يعني الاوصاف
الثلثة وهو مذهب الشيخ والعلامة في التحرير كما عرفته هو مقابل باعتبار الجزء الثاني والقول الثاني طهره

بمجرد الاتصال

بمجرد الاتصال به اي بالمطلق وان بقي الاسم على المضاف وهو قول العلامة في المنتهى والقواعد والمهذب والذكرى
لانه لا سبيل الى نجاسة الكثير الا بتغيره بالنجاسة ولم يحصل واذا كان باقيا على طهارته لزم ان يطهر ما خالطه من المضاف
لعدم وجود ماء بعضه طاهر وبعضه نجس متمازجين غير متمايزين (قوله) ويدفعهما اي القولين جميعا مع ما يرد على الثاني منهما بخصوصه ان الاصل
بقاء النجاسة ان المطهر لغير الماء شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس وذلك يتحقق في المضاف اذا زال اسمه وان
بقيت اوصافه واما ما دام مضافا فانه لا يتصور وصول الماء الى جميع اجزائه النجسة والا لما هلك هذا غاية ما
يمكن ان يوجه به الكلام ويحتمل ان يكون معنى القول الاول الذي نقله ان طهره باغلبية الكثير المطلق عليه وزوال اوصافه
وان بقي الاسم فانه ربما يزول اوصاف المضاف ولا يزول اسمه بل يحتمل ان يتعلق قوله وان بقي الاسم بالقولين
ح فالانطباق وجهي الدفع على القولين في غاية الظهور الا ان الظاهر من الاصحاب قولان بذلك ولا انقلا له عن احد
فلذا تكلفنا ما تكلفناه فلنرجع الى تحقيق وجهي الدفع فنقول يدفع القول الثاني اولا ان الاصل بقاء النجاسة
على المضاف فلا يمكن ان يحكم بطهره بمجرد ذلك فان قال كما ان الاصل بقاؤه على النجاسة اصل المطلق الذي اتصل
به بقاؤه على الطهارة قلنا لا يجديك نفعا فان غاية ما حصل لنا من ذلك الشك في طهارة الماء النجس بعد
استعماله فانه شك حصل […]
او غايته ان نحكم ببقاء ال[…]
به على ان كان بينهما ا[…]
بحيث لا يتميز شيء منه[…]
المطلق للمتصل به ان […]
او بقائهما جميعا انه […]
الى كل جزء من اجزائه […]
عن الماء المطهر غيره متحد[…]
الى كل جزء من اجزائه بل […]
صار مضافا فلو ح لا ينفع[…]
يساوي الاجزاء لعدم كون[…]
اطلاقه وانما ينفع في […]
جميع اجزائه النجسة و[…]
بعد الا التنجيس فا[…]
اكتفى فيه بمجرد الاتصال […]
او في الحوض ثم استعمل[…]
سور اي بقية […]
القليل الذي لم ينوضا[…]
سوا شرب منه ام لم […]
ادريس و[…] في الذكرى […]

وعليه يكون من باب عموم المجاز والحق ان من صرح منهم بهذه الارادة فلا اشكال ومن لم يصرح منهم بهذا التفسير
فمنهم من صرح بارادة المعنى اللغوى كالمحقق في المعتبر والعلامة في النهاية او عطف المباشرة بالجسم عليه كالمرتضى
في الانتصار وهو ايضا في معنى الاول ولا اشكال في كلامهم ايضا ولا يتوهم من ايراده عليهم ان الاحكام المذكورة
شاملة لجميع انواع المباشرات اذ لا يلزم من شمول حكم الامرين ان يتعرض الكل منهما مع التعرض باحدهما ايضا بلغ مقابلة
عليه الاخر خصوصا وهذه الاحكام يعلم معظمها من مباحث النجاسة ووجوب الاجتناب عنها واما من ناط الحكم
بالسؤر وما باشره حيوان لجسمه فلا توهم ورد عليه اصلا ومنهم من كلامه محتمل للامرين كالمص في الكتاب
فيحتمل ان يكون اراد ذلك المعنى المجازى وان يكون انما اراد المعنى اللغوى المعروف وانما خصه بالذكر تمثيلا
او اجتزاء به عما يمكن ان يقاس عليه بادنى تامل واذا عرفت حقيقة الحال عرفت ان ما في شرحي الارشاد والشرايع
من انه نقل شرعا الى ذلك المعنى لا جهة صحة له وان ما اعترض على ذلك التفسير اولا من انه مخالف لنص اهل اللغة
ودلالة العرف العام بل الخاص كما يظهر من تتبع الكلام الاصحاب وثانيا من ان الذى دعا الى اخراجه عن
مطلق الماء مع انه من اقسامه انما هو وقوع الخلاف في نجاسة بعضه من طاهر العين وكراهة بعض اخر
وليس في كلام القائلين بذلك دلالة على هذا التعميم في التفسير ليس بشيء نعم لو قيل على الشارح ومثله ممن اقتصر
على هذا التفسير ان كلام لا يتعين فيه ذلك لعبارة انه لم خصص هذا الوجه بالذكر مع احتمال الاخر الذى لا
تجوز فيه كان له على ان للشارح عذرا في ذلك فان المص نفسه فسره بذلك في الذكرى والظاهر من حال المصنف
بواقي كتبه الى ان نظم الخلاف على ان كلام الشارح يحتمل ان لا يكون الا بيانا لما ادعى هذه الاحكام من غير ارادة
التفسير اللفظى ولا التقرير شيء ومما يتعجب من هذا المعترض انه نقل تفسير المعتبر ببقية المشروب ثم قال والا
ظهر في تعريفه في هذا الموضع من الباب انه ماء قليل لاقاه حيوان مع انه شريك للذى اعترض عليه في مخالفة
اللغة والعرف وعدم الحاجة الى ارتكابه وعدم دعاء عموم الحكم اليه وان يكون بعض ما ذكره في بابه استطراديا
واعلم ان من المحتمل ان يكون المراد بالسؤر ما يعم الماء وغيره من المايعات والاطعمة فان الاحكام المذكورة
شاملة للكل وقد عرفت انه استعمل في العرف لبقية الطعام وفي بعض كتب اللغة كالنهاية انه يستعمل في
الطعام والشراب وغيرهما من غير تعرض لكونه استعارة في غير الشراب الا ان التعرض لبقية الطعام هنا
يكون استطراديا لكون الباب باب المياه وممن نص على التعميم لسائر المايعات ابن ادريس في السرائر ثم الكلام
في نفسه غير متنجس بغيره اذا باشره جسم حيوان خال عن نجاسة خارجية واحدهما رطب تابع للحيوان الذى باشره
في سؤره الطهارة والنجاسة والطاهر منه تابع لمعنى الكراهة وعدمها ولا دلالة للعطف على التباين بين المتعاطفين
ليفتقر الى تاويل الطهارة بما ينافي الكراهة ثم ان التبعية في الطهارة والنجاسة مما لا شبهة فيه وقد نقل الشيخ
في الخلاف الاجماع على جواز الوضوء بفضل كل حيوان غير ادمى الا الكلب والخنزير ونقل ابن زهرة الاجماع على طهارة
سؤر الطاهر الا ان الظاهر الشيخ قال في المبسوط ان ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات غير الادمى والطيور في الحضر
لا يجوز استعمال سؤره الا ما لا يمكن التحرز منه مثل الهرة والفارة والحية وغير ذلك وتبعه ابن ادريس ونص على
نجاسة السنور وذهب في التهذيب الى المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه الا الطيور والسنور وظاهره استثناء سائر
السباع ايضا وشدد في الاستبصار الا ان استثناء السنور فيه ليس بصريح واستثنى فيه الفارة والحية وحكاية القول
بمثل ذلك في سؤر الجلال والمختار هو الاول لنا وجوه الاول اصالة الاباحة مع عدم ظهور مانع من استعماله

ومباشرة الحيوان الطاهر لا تصلح مانعا ولا منجسا والثاني الاجماع الذى مر نقله والثالث الروايات كصحيحة البقباق
قال سألت اباعبد الله عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا
الا سألته عنه فقال لا باس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء وانت
على خبير بدلالته على المدعى فانه اعم مما تقدمه وانما يدل على طهارة الوحش والسباع مما لا يؤكل لحمه واما تعميمها فكلام
من جهتين الاول ان قوله فلم اترك شيئا يحتمل ان يكون المراد به لم اترك شيئا من السباع والثانية انا لو سلمنا ذلك
فمن البين ان مراده بعدم تركه شيئا ليس الاستغراق الحقيقي فانه ممتنع عادة وانما اراد الاستغراق العرفى فكل حيوان
يذكر يحتمل ان لا يكون مما ذكره فلا تتم الحجة واما سائر ما يورد هنا من الروايات فهي اضعف دلالة لعدم
العموم فيها اصلا واما الشيخ فانه استدل على المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه برواية عمار عن الصادق قال سئل عن
ما يشرب منه الحمام فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب قال قوله كل ما اكل لحمه تتوضأ بسؤره ويشرب
يدل على ان ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضؤ به والشرب منه لانه اذا اشترط في استباحة سؤره ان يؤكل لحمه دل على ان
ما عداه بخلافه ويجرى هذا مجرى قول النبى في سائمة الغنم الزكوة في انه يدل على ان المعلوفة ليس فيها زكوة ويدفعه
مع ضعف الخبر ضعف المفهوم ان السؤال انما وقع عن ماكول فتخصيص الحكم به في الجواب لاختصاص السؤال به وان الذى
يفهم منه ان ما لا يؤكل ليس كله مما يحل استعمال سؤره والامر كذلك فان منه ما لا يحل فيه ذلك ومنه ما لا يحل فالى المختلف
لا يقال لو ساوى احد قسمى المسكوت عنه المنطوق في الحكم لانتفت دلالة المفهوم ونحن انما استدللنا بالحديث على
تقديرها لانا نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافى بين المنطوق والكلى للمسكوت عنه وقد اعترض بعض افاضل
المتاخرين على هذا الوجه بان فرض حجية المفهوم يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا من غير محل النطق
بالمنطوق في مفهومى الشرط والوصف ما يتحقق فيه المعتبر شرطا او وصفا على ما جعل متعلقا له وبغير محل النطق
ما ينتفى فيه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا قوله كل ما اى حيوان والقيد المعتبر وصفا هو
كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره
والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم
الثابت للمنطوق عنه يقتضى ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح فان ادعى قلة وجود مثل
اشتباه فيه فليوضح بالنظر في مثاله المشهور والذى اشار اليه الشيخ اعنى قوله في سائمة
الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفى الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال
ووجهه بتقريب ما ذكرناه ان المتعلق هنا الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعنى وصف السوم فالا
لمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا افترضنا دلالة الوصف
على النفى عن غير محله كان مقتضاه هنا نفى الوجوب عما انتفى عنه الوصف وذلك ثبوت نقيضه
الذى هو العلف فيدل على النفى عن كل المعلوفة من الغنم انتهى وظنى انه تطويل لا طائل تحته وان
الاعتراض في غاية من السقوط لان غاية ما يثبته تدل المفهوم نفى ما اثبت للمقيد من الحكم
لنقيضه فاذا كان الحكم اثبت للمقيد على سبيل الايجاب الكلى لم يلزم الا اثبات نقيضه الذى هو رفع
الايجاب الكلى الملزوم للسلب الجزئى لا نقيضه فلا يلزم هنا الا ان ليس كل ما لا يؤكل لحمه يجوز التوضؤ
من سؤره والشرب منه ونحن نقول بموجبه وبطريق اخر لو الحكم يبنى على الكل باعتبار افراده

فان هناك عدة من الاحكام احدها الحكم على فرد فرد منه بان كل الحكم وثانيها الحكم على ذلك المفهوم بان افراده كذا وثالثها الحكم على جملة الافراد بان كلا منها او بعضا منها او انها في الجملة كذا مثلا الحكم في هذا المثال اولا على كل فرد فرد مما يؤكل لحمه بجواز استعمال سؤره وثانيا على مفهوم ما يؤكل لحمه بان كل فرد منه يجوز استعمال سؤره وثالثا على افراد ما يؤكل لحمه بان كلا منها يجوز استعمال سؤره اذا تمهد هذا فنقول ان دلالة المفهوم ان تمت فانما تتم باعتبار الحكمين الاخيرين دون الاول فان دلالة المفهوم انما هي بحسب ما يذكر في اللفظ والمذكور انما هو الوصف العنواني الذي هو مفهوم المفهوم وجملة الافراد كلا او بعضا او مجملا ان لم يكن الحكم على نفس الحقيقة وايضا فالحكم الاول حكم منوط بالقاب مخصوصة فانه في المثال المذكور بمنزلة ان يقال الحمام كذا والدجاج كذا والغنم كذا الى ان يستوفي جميع ما يؤكل لحمه ومفهوم اللقب لا حجية فيه وايضا فالعمدة في دلالة المفهوم هو الذوق والتفاهم عرفا ولا يفهم عرفا ولا ذوقا من نحو كل حيوان كانسان الا ان ما ليس بكاتب من الحيوان ليس كله بكاتب الا ان لا شيء منه بانسان وقوله صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم الزكوة انما دل على عدم الزكوة في شيء مما ليس بسائم من الغنم لعدم استواء الحكم بالنسبة الى السائم بل انما المراد ان الزكوة واجبة في جملة الغنم السائمة او اللام انما هي للعهد الذهني كما في نحو ركبت الخيل ونكحت النساء حتى لو اريد عموم الحكم بالنسبة الى كل سائم لم يفد الا ان ما ليس بسائم لا تجب في كل من افراده الزكوة ويستدل للشيخ برواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا باس ان تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه وهي ايضا ضعيفة لكون الراوي عن ابن سنان يونس بن عبد الرحمن والراوي عنه محمد بن عيسى واما دلالتها على عموم الباس لسؤر كل ما لا يؤكل لحمه فهي وان كانت تتبادر الى الذهن من جهة ان الحكم المنوط بما يؤكل محمل اي لم يصرح فيه بعمومه لجميع افراده ومن المعروف ان القضية المهملة في حكم الجزئية والايجاب الجزئي نقيضه السلب الكلي فيفيد ان ليس شيء مما لا يؤكل لحمه لا باس بسؤره وهو يفيد ان كلا منها في سؤره باس الا انا نقول ان ما قيل من ان المهملة في حكم الجزئية ليس الا باعتبار انها ملازمة للجزئية لان ثبوت شيء لافراد شيء او نفيه عنها في الجملة اعم من ان يثبت لجميع افراده او ينفى عنها او لا يكون الا بالنسبة الى البعض وعلى كل فالحكم صادق جزئيا لكن لا شبهة في ان المهملة كما يكون في مادة الصادق فيها جزئية يكون في مادة يصدق فيها الكلية فنقول اذا كانت في مادة يصدق فيها الكلية فهي في المفهوم مثل الكلية سواء لا يدل الا على انتفاء الحكم المذكور عن جميع افراد مقابل المذكور لا عن كل فرد اذا قامت قرينة على ارادة الكلية بل لا يكون حينئذ من الاهمال في شيء وهنا الامر كذلك فانك عرفت ان الحكم الشرعي اذا علق على ماهية افاد عمومه لجميع الافراد فلا فرق بين هذه الرواية السابقة على ان من الاصوليين من قال بافادة لفظ ما العموم وح فلا اشكال من جهة ولو سلم جميع ذلك فانما يفيد ثبوت الباس في سؤر كل ما لا يؤكل لحمه وربما يكون الباس هو الكراهة او ما يعمها والحرمة فان نفي الباس هنا على سبيل السلب الكلي فانما يفهم منه ثبوت بعض من افراده من الكراهة ولما دل دليله على استثناء الطير برواية عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عما تشرب منه الحمامة فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب وعن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما شرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ وبرواية علي ابن ابي حمزة عن ابي بصير عنه عليه السلام قال فضل الحمامة والدجاج لا باس به والطير قال الشيخ للمعتبر لا اعمل على ابن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي فلا اعمل برواياتهما الا انا نقول الوجه الذي لاجله عمل برواية الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لا نه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر الثقة اذ لا وثوق بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك قال ولو قيل فقد

والرواية

لغير المذكور من افراده

ولا شرب

ابه 1

رد رواية كل واحد منهما في بعض المواضع قلنا كما رد رواية الثقة في بعض المواضع معللين بانه خبر واحد الا فاعتبر كتب الاصحاب فانك تراها مملوة من رواية علي المذكور وعمار على ان العلم بوثوقهما الناس رد هاتين الروايتين بل عمل المفتين منهم بمضمونهما او بدليلهما ان مقتضى الدليل الطهارة وانما يصار الى النجاسة لدلالة الشرع وحيث لا دلالة فلا تنجيس انتهى وظهر منه دليل آخر للمحكم هو الاجماع واما الدليل على جواز استعمال سؤر السباع فظاهر مما مر من صحيحة البقباق وما سيأتي مما ورد في الهر ورواية معوية بن شريح قال سأل عذافر ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن سؤر السنور والشاة والبقرة والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه او يتوضأ منه فقال نعم قال قلت له الكلب قال لا قال قلت اليس هو سبع قال لا والله انه نجس واما دليله على حكم سؤر الفارة فلزوم الحرج بالتحرز عنه ورواية اسحق بن عمار ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول لا باس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان تشرب منه وتتوضأ منه وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال وسألته عن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم وتدهن به ولا يتم الاستدلال بها الا اذا اثبت حرمه مع المتنجس واما دليله على استثناء الوحشي فهو صحيحة البقباق واما دليله على استثناء الحية فهو صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال وسألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا تموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا باس وجعله [illegible] مما ينفر عنه الطبع ترد عن سؤره كالفارة واما حكم به الشارح من التبعية في الكراهة فمعناه ان ما يكره لحمه يكره استعمال سؤره وهو غير منعكس كليا حتى يكون كل ما يكره سؤره يكره استعمال سؤره يكره لحمه فانه سيأتي من الحرمة ما يكره سؤره بل كراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه مطلقا وقد ذكره الشيخ وابن حمزة والمصنف في الثلثة والعلامة في النهاية والمنتهى واستدل عليه في النهاية بان فضلات الفم التي لا يؤكل لحمه تابعة للحم في الكراهة وهو مع انه لا يدل الا على كراهة مطلق ما باشر جسم الحيوان يرد عليه ان شرب كل البغال والحمير والدواب لا يستلزم اختلاط فضلات افواهها بالماء غالبا ولو سلم لم نعلم كراهة التطهير به وان استدل بموثقة سماعة قال سألته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال فقال اما الابل والبقر والغنم فلا باس كما في الكافي وفي التهذيب لا ذكر للغنم كان له وجه وان كان ضعيفا من الضعف والاضمار فالجهل وضعف الدلالة جدا والتوقف على ان يكون المراد بالدواب ما يركب حتى يكون غير المذكور منها الفرس والبغل والحمار وهو وان كان الظاهر من لفظها على ما في التهذيب الا انه خلاف الظاهر منه على ما في الكافي لذكر الغنم ولو سلم من جميع ذلك لم يدل الا على كراهة سؤر الخيل والبغال والحمير لا كل ما يكره لحمه هذا مع معارضتها بروايات ينص على نفي الباس كصحيحة البقباق وصحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الدواب والغنم والبقر ايتوضأ منه ويشرب فقال لا باس وتلك الرواية لضعفها كما عرفت لا تصلح لان يتكلف للجمع بينها وبين هذه بحمل الباس المنفي فيها على الحرمة والنجاسة ونحو ذلك ومن الاصحاب من لم يعمم الكراهة لكل ما يكره لحمه وانما كره سؤر الحمير والبغال كالفاضلين في بعض كتبهما والمصنف هنا ومنهم من ضم اليهما الدابة اي الفرس قوله ويكره سؤر الجلال وفاقا للعلم الحلي في الجمل وسلار والفاضلين وخلافا لابن جنيد حيث اشترط في طهارة السؤر ان لا يكون جلالا وللمبسوط فانه منع منه على ما نسبه اليه الفاضل بل الفاضلان وليست عبارته صريحة فيه فانه انما قال سؤر الطيور كلها لا باس به الا ما كان في منقاره دم او يأكل الميتة او كان جلالا وهو انما يدل على ثبوت باس في سؤره وهو اعم من المنع لا يخفى ان الدليل

في المبسوط

يفك

اما على عدم المنع فلانتفاء المانع لطهارته واطلاق الاخبار الحاكمة بطهارة سؤر ما دلت على طهارة سؤره
او النافية للباس عنه فان مايع الجلال وغيره وما على الكراهة فلم اظفر له بدليل عليها الا ما دل على كراهة سؤر
ما لا يوكل لحمه وسياتى واستدل للمنع بوجوه منها ما مر من دلائل المنع من سؤر ما لا يوكل لحمه مطلقا ومنها ان
رطوبة افواههن لا تخلو عن النجاسة واجيب بالمنع والنقض بسباق شاد باللحم وتسوده وسؤرها
الكل من النجاسات عن العذرة ومنها ان عرق الجلال نجس فكذا لعابه والجواب منع كل من الملزوم والملازمة
والجلال هو المغتذى بعذرة الانسان محضا اى من غير ان يغتذى فى البين بغيرها الى ان نبت عليها اى العذرة لحمه
واشتد عظمه اما اعتبار كون العذرة فهو المشهور وخالف فيه الحلبى فسوى بينها وبين غيرها من النجاسات
على ما نسب اليه وعبارته لا يدل على دخول ذلك فى الجلال بل ربما ظاهرها خلافه واشتقاقه من الجلة بالفتح البعرة
كنى بها عن العذرة نقلا لها بالجلول بما وقع بينه الجلة واما اعتبار الخصوصية فهو المشهور واعتبرها الشيخ فى النهاية
والخلاف واعتبر فى المبسوط كونها اكثر غذائها وحمل على انه تفسير الجلال الذى يكره لحمه كما نص عليه فى النهاية
واما التحديد بما به يحصل الجلل فغير منصوص فى الاخبار والفتاوى المعتبرة فقيل يحصل بان ... وقيل بيوم وليلة وقيل بان
ينمو ذلك فى بدنه ويصير جزءا منه وقيل بان يظهر النتن فى لحمه وجلده واستقربه الشارح فى المسالك قال فى المعتبر على
هذا رائحة النجاسة التى اغتذاها لا مطلق الرائحة الكريهة ونقل التحرير عن المحقق انه قال وحيث التقدير فى ذلك
فالذى ينقلب ان يخلو من العلف الطاهر ويصير ما يتناوله من العذرة على ما لا الغذاء بحيث يتحقق استحالة
القدر الذى يتناوله الى شبه العلف اذ لا يتحقق التمحض فى الغذاء الا على هذا الوجه ولمكان التعليق بتحقيق ذلك
كتاب الاطعمة فلنوخره اليه ان وفقنا الله الوصول اليه بعونه ومشيئته ثم انه لا اختلاف ظاهرا بين المقررين بهذه الاقدار
المختلفة انه انما يعتبر فى الجلال ان يسمى به عرفا وانه لما لم يكن له تقدير شرعا ولا لغة الا انهم اختلفوا
فيما يتحقق به الجلل عرفا والظاهر من قول الشارح او يسمى فى العرف جلالا اى المغتذى بعذرة الانسان محضا الى
ان يسمى فى العرف جلالا ان لا يعتبر ذلك فى المعنى الاول ويمكن ان يحمل الترديد على الترديد فى التعبير اى انه مخير فى
تفسيره بين العبارتين فان احدهما تفسير للاخرى وعلى انه تردد فى ان ما يحصل به التسمية عرفا هل هو ما ذكره اولا
او غيره وتردد فى غيره من المحتملات ايضا فقال اما ان يكون ما يحصل به الجلل ذلك او لم يحصل التسمية عرفا سواء حصل
بذلك ام بغيره ولكنه يحتمل ان يكون او بمعنى بل فيكون اضرابا عن الاول بما فيه وغيره قوله قبل ان يستبرأ بما يزيل الجلل
يحتمل التعلق بالملتقى اى يكره سؤره قبل الاستبراء كما ياتى فى الاطعمة والاشربة بما يزيل الجلل والتعلق بتفسير الجلال
اى الجلال هو المغتذى بالعذرة الى ان ينبت عليها لحمه واشتد عظمه او الى ان يسمى به فى العرف قبل ان يستبرأ
فانه بعد الاستبراء يصدق عليه انه اغتذى بالعذرة الى ان نبت له وليس بجلال فان المراد باسم الفاعل هنا اعنى
المغتذى انما هو المتصف بالحدث فى الزمان الماضى دون الحال قوله ويكره سؤر اكل الجيف مع خلو موضع الملاقاة
اى خلو موضع الملاقاة للماء من عضوه عن النجاسة ويحتمل ان يتعلق هذا القيد بكل من الجلال واكل الجيف فان كلا
منهما محل التوهم وجود النجاسة معه والحكم على الاخير فينحلا فا الاما حكى عن المبسوط والنهاية من القول
بالمنع وليس فيها الا انهم استثنوه عما لا باس بسؤره وقد مرت حكاية عبارة المبسوط وقريب منها عبارة النهاية والاول
وهو الدليل على الجواز الاصل الخالى عن المعارض والاجماع المنقول فى الخلاف والغنية واطلاق الروايات باباحة
استعمال سؤر السباع والطيور الا ان يرى فى منقارها دم كما مر مع انها فى الغالب لا تخلو عن اكل الجيف واما الكراهة

ثم اظفر له منهم على دليل ويمكن ان يستدل له بما يستدل به على كراهة سؤر ما لا يوكل لحمه مطلقا وينبغي ان يستثنى منه السنور
لما سياتى قوله وسؤر الحائض المتهمة بعدم التنزه عن النجاسة من الدم وغيرها وما فى المعتبر من التخصيص بالدم
فعلى سبيل التمثيل او بيان الغالب وفاقا للشيخ فى النهاية وابنى حمزة وادريس والمحقق فى المعتبر

مطلقا ثم ان الحق ان يلحق الجنب بالحائض فى الحكم كما فعله سلار وابن حمزة وكذا ابن بابويه الا انه منع من سؤرهما الا ان
وانه بعيض المتهمة من غير معارض وهو الحق بها اى الحائض المتهمة المصنف فى البيان كل متهم بها اى بالنجاسة وهو الظاهر من الشيخين
وابن ادريس فانه قال المفيد فى باب الذبائح والاطعمة ولا باس باكل ما عالجه الجنب والحائض من الخبز والطبخ واشباه ذلك
من الادام اذا كانا مامونين ويكره اكله اذا عالجه من لا يحفظ منهم من الناس ولا يومن عليه افساده بالنجاسات ومثله عبارة
النهاية والسرائر فى هذا الباب وهو حسن احتياطا للدين ولانه ربما يفهم من الروايات تعليل الاحتراز بعدم الامن من النجاسة
وهذه العلة عامة ومع ذلك يرد عليه ما اورده الشيخ على من انه تصرف فى النص فان مجرد الاحتياط للدين لا يكفى فى اثبات الكراهة
شرعا قوله وسؤر البغال والحمير اما الكراهة فيهما فالرواية الماضية وكان ينبغي على الثانى ان يضم اليهما الفرس وعلى الاول ان
يعم الحكم لكل مكروه او يكتفى بما مر من التبعية على ما فسرها الشارح واما قول الشارح وهما داخلان فى تبعية الحيوان فى الكراهة وانما
افردهما لتاكيد الكراهة فيهما فهو مواخذة وجواب عنها ونحيط المواخذة انه لما ذكر التبعية تشمل التبعية فى الكراهة وهى
مغنية عن ذكرهما لانها تشملهما وغيرهما وفيه ان المص انما ذكر المتابعة والمتبادر منها فى هذا الباب الذى يبحث فيه عن الطهارة
والنجاسة انما هو التبعية فيهما دون الكراهة وايضا فالمتبادر من التبعية ان لا يتحقق التابع بدون متبوعه ولا ينفك عنه
كما انه فى الطهارة والنجاسة كذلك ان لم يعرض نجس ومطهر من خارج وهذا المعنى غير متحقق فى الكراهة فانه يكره سؤر كثير مما
يحرم لحمه كما عرفت ويحتمل ان لا يكون راى المص فى الكتاب التبعية فى الكراهة وانما كره سؤرهما للرواية فانما يرد عليه المواخذة
ترك الفرس ويندفع بان ليس فى كلامه ما يدل على ارادة استيفاء احكام كل سؤر او كل سؤر مكروه
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الدواب والغنم والبقر ايتوضا منه ويشرب فقال لا باس به فانه نفى الباس على سبيل العموم وظاهر
نفى الكراهة والرواية السابقة لضعفها وضعف دلالتها لا تصلح ان تخصص بها هذه الرواية قوله وسؤر الفارة والحية
وفاقا للشيخ رحمه الله عليه فى موضع من النهاية فانه قال واذا وقع الفارة

روبته خصته في استعمال ما يشرب منه سائر الحيوان في الوادي سوى الكلب والخنزير وما شربت منه الفارة فيوانيوت
والوزغ ادو فعا فيه حرم اجيبي لانه يكون التحرز من ذلك فقد جعلها لحكم ما ولا رواية فكانه منزيد في ذلك لاختلاف الروايات
كما قال المحقق في نكت النهاية قوله الثاني مبني على الاحتياط او الوجوب الذي من قبله او اختار المنع من الاستعمال في الطهارة دون
الشرب لكون الاحتياط هناك اهم دون دفع تحصيل اليقين بالبراءة والاصل في الاشياء الاباحة دليل المختار هو الجمع بين صحيحة
علي بن جعفر فيهما وقد مضت وصحيحة سعيد الاعرج قال سالت اباعبد الله ع عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج
منه حيا فقال لا باس باكله ورواية اسحق بن عمار الماضية في الفارة والكلب اذا اكلا من الخبز او شماه ايوكل قال يطرح ما
شماه ويوكل ما بقي وصحيحة عنه قال سالته عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء يمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما
رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ورواية عمار عن الصادق ع قال وسئل عن الكلب والفارة اذا اكلا من الخبز قال
يطرح منه ويوكل الباقي ولما في الحية فيدل على الجواز ما نقل من صحيحة علي بن جعفر وعلى الكراهة رواية ابي بصير قال
سالت اباعبد الله ع عن حية دخلت حبا فيه ماء وخرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وتوهم السم فيهما دفعهما
الاصل بناء على طهارتهما والاصل في الطاهر ان يكون سوره طاهرا جايز الاستعمال والاصل في الطهارة ان لا يشترط
بما لا قاطع عليه وما سياتي في كراهة سور ما لا يوكل لحمه مطلقا والظاهر من المبسوط الكراهة عن سورهما فانه نفى الباس
عنه ثم حكى ما في النهاية من كون الافضل ترك الاستعمال فلاحه مشيرا بالمخالفة وفي النكت صرح باستحباب ما امرت به
صحيحة علي بن جعفر من الغسل والنضح قوله وكل ما لا يوكل لحمه لرواية الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كان يكره
سور كل شيء لا يوكل لحمه والخروج عن خلاف الشيخ وابن ادريس [illegible] فانه لا يكره سوره بل ربما قيل باستحباب تناوله
لصحيحة زرارة عن الصادق ع قال ان في كتاب علي ان الهر سبع ولا باس بسوره واني لا ستحيي من الله ان ادع طعاما لان
هرا اكل منه والعدم ظهور خلاف فيه كما في سائر ما لا يوكل لحمه وفي خلاف الشيخ نقل الاجماع على طهارة سوره واطلاق الروايات
الناطقة بنفي الباس عن سوره فكثيرة قوله وولد الزنا قبل بلوغه مع عدم الحكم عليه بالكفر شرعا او بعده مع اظهاره
للاسلام فانه ان اظهر الكفر كان نجسا فينجس والى الكراهة ذهب الفاضلان خلافا للصدوق والمرتضى فانهما منعا
من استعمال سوره وادعى ابن ادريس الاجماع على كفره في كتاب العتق والتدبير والمكاتبة فهو ايضا ذاهب الى المنع
من استعمال سوره ومستند الاولين يحتمل ان يكون ذلك وان يكون مرسلة الوشاء عن الصادق ع انه كره سور
ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكلما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سور الناصب لان المراد
بالكراهة فيها الجنس المقابل للحرمة لذكر اليهودي وغيره من الكفار فليس المراد بها الا الحرمة اذ لو اريد الجميع لزم
استعمال المشترك في معنييه او استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي والكل باطل ويحتمل ان يستدل وايضا
الى رواية حمزة بن احمد عن الكاظم ع قال سالته او سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل
من البئر التي يجتمع فيها الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ورواية

ابن ابي

كلام

وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن الفارة

الااهم

بالكراهة

ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال لا يغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة الحمام وولد الزنا وهو
لا يطهر الى سبعة آباء والجواب اما عن الاول فبالمنع من كفره ومنع الاجماع عليه والاخبار الواردة فيما سمعا معارضة
باخبار الاخرى ومع ذلك لا يدل على انه كافر شرعا بمعنى انه يحكم بكفره شرعا ويجري الاحكام الكفار عليه لا يجوز ان يكون
مثل المنافقين الذين يجري عليهم احكام المومنين وهم اشد كفرا ممن يصرحون بالكفر وايضا يجوز ان يكون
المراد منها انهم انما يموتون على الكفر وهو لا يستلزم كفرهم تمام عمرهم وبالجملة فالذي علم من الشرع ان الاسلام انما
هو بظاهر الاقرار فكل من اظهر الاسلام جرى عليه حكم المسلمين واما عن الرواية الاولى فمع الارسال يجوز ان يكون
المراد بالكراهة القدر المشترك بين الحرمة وما يقابلها على ان امتناع استعمال اللفظ في معنيين له حقيقيين او
او مختلفين ممنوع ايضا يجوز ان يكون كره مخففا من الكراهة بخلاف الارادة اي انه ع كان كارها لهذه الاسار
واما الروايتان الباقيتان فمع الضعف يجوز ان يكون المراد فيها الغالب منه اولا و الزنا فانهم في الغالب ليسوا
مسلمين واما دليل الكراهة اما الطهارة فالاصل الخالي عن المعارض واما المرجوحية الاستعمال فاغلبية الكفر عليه
ما ينبئ كما هو يظهر من الاخبار والروايات المتقدمة والخروج عن الخلاف قوله الثامنة كان الظاهر تقديمها
على الاولى لاتصالها بما سبق من احكام البئر ولعله اخرها الا انه اراد استيفاء احكام الماء طهارة ونجاسة
او لا في نظم واحد واما ليعلم ان المراد بالبالوعة ليس التي يصب فيها ماء النزح فقط كما يتوهم من عبارتهم
لا اتصال هذه المسألة باحكام البئر من حيث النزح وتوهم الشارح من هذه العبارة ايضا لما كان قد جرى عادته
بهذا الوهم من النظر في عبارات القوم وقد اصاب في شرحي الارشاد والشرائع حيث عممها لما يرى فيه ماء النزح
وغيره من النجاسات المايعة ومن الدليل على التعميم رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير قالوا قلنا له بئر يتوضا
منها يجري البول قريبا منها الخبر وسياتي ان شاء الله تعالى قوله يستحب التباعد بين البالوعة وهي الحفيرة
التي تحفر ليجري اليها مياه المطر ويرى فيها المياه المستقذرة النجسة وغيرها من البلد والمراد هنا الحفيرة التي
يرى فيها ماء النزح على ما زعمه الشارح او وغيرها من المياه النجسة عاما هو الاظهر الاصح بخمس اذرع في الارض الصلبة
بفتح الصاد فسكون اللام وكسرها وزاد في الذكرى الارض الجبلة وكانه من عطف الخاص على العام او في صورة
تحتية قرار البالوعة عن قرار البئر بان يكون اعمق منها او لا اعتبار بوجه الارض والا لكن العلو او البئر او البالوعة
او الارض التي هما فيها الكثيبان كانت الارض رخوة والبالوعة مساوية للبئر قرارا او مرتفعة عنه فسبع
اذرع هذا هو المشهور بين الاصحاب وهو مشتمل على حكمين الاول وعدم وجوب التباعد بمعنى انه لا
ينجس البئر بالبالوعة وان تقاربتا ما لم يعلم وصول النجاسة منها اليها ولا نعرف فيها خلافا وفي
المنتهى نقل الاجماع عليه ويدل عليه مع الاصل رواية محمد بن القاسم عن ابي الحسن ع في البئر يكون بينها
وبين الكنيف خمسة او اقل او اكثر يتوضا منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضا منها ويغتسل ما لم يتغير الماء
ورواية ابي بصير قال نزلنا في دار فيها بئر الى جنبها بالوعة ليس بينهما الا نحو ذراعين فامتنعوا من الوضوء
منها فشق ذلك عليهم فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال توضؤوا منها فان لتلك البالوعة
مجاري يصب في وادي ينصب في البحر وفي دلالتها نظر ظاهر واما حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير قالوا
قلنا له بئر يتوضا منها يجري البول قريبا منها اينجسها قال فقال ان كانت البئر في اعلا الوادي والوادي
يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلث اذرع او اربع اذرع لم ينجس ذلك شيء وان كان اقل

من ذلك نجسها وان كانت البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسع اذرع لم ينجسها وما كان
اقل من ذلك فلا يتوضأ منه قال زرارة فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال
ما لم يكن له قرار فليس به باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه
باس فتوضأ منه انما ذلك اذا استنقع كله كذا في الكافي وكذلك في التهذيب والاستبصار الا انه ليس فيهما فيه وان
كان اقل من ذلك نجسها فافهم ولما فيها انها مخالفة للاجماع على نقل والثاني انها مضمرة والثالث انها على ما في التهذيب
والاستبصار لا دلالة لها على التنجيس الا مفهوما وهو ضعيف واما النهي عن التوضؤ فيجوز ان يكون على الكراهة
وعلى ما في الكافي يجوز ان يكون المراد انها في الغالب تنجس بالبالوعة مع القرب فيستحب التباعد لتيقن عدم التنجيس
لا انه يحكم بتنجيسها اذا تقاربتا وان لم يعلم وصول النجاسة اليها والرابع انه يحتمل ان يكون البئر المسؤول عنها
بئرا في الارض رخوة يعلم عند التقارب وصول النجاسة اليها وتاثيرها فيها وما قال المحقق في المعتبر انا نعمل بهذه
هذه الرواية متمسكا بانها اجود ما روي هنا وان الاحتياط في العمل بها والحكم الثاني استحباب التباعد بما ذكر
وهو المشهور ومستنده رواية الحسن بن رباط عن الصادق ع قال سالته عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا
كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع واذا كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير ورواية قدامة بن
ابي زيد الجماز عن بعض اصحابنا عنه قال سالته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة
اذرع ووجه الاستدلال بهما ان في كل منهما اطلاقا من جهة وتقييدا من اخرى فيقيد اطلاق كل منهما بالتقييد الذي
في الاخرى فيخرج منهما تمام المطلوب وقال ابن الجنيد لا استحب الطهارة من بئر تكون بئر النجاسة التي تستقر فيها
من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثنا عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبعة
اذرع تسليما لما رواه ابن يحيى عن سليمان الديلمي عن ابي عبد الله ع انتهى وما اشار اليه من الرواية هي رواية محمد بن سليمان
الديلمي عن ابيه قال سالت ابا عبد الله ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف فقال لي ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال
فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة
فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كانت تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع وبينها وبين
ما قاله مخالفة من جهتين احدهما انها شرطت البعد باثني عشر ذراعا اذا كان الكنيف اعلى من غير تفصيل فان ضم
اليها رواية الحسن بن رباط وجمع بينهما بالفرق بين الصلبة والرخوة كان وجها الا انه كان ينبغي ان يشترط
على تقدير كون الكنيف اسفل ان يكون بينهما خمسة اذرع وعبارته تدل على عدم الاشتراط وثانيهما انها شرطت البعد
باذرع اذا كان الكنيف اسفل وهو لم يشترط شيئا قيل لعل الشيخ عدمه توضيحا لهذا الشرط عدم الانفكاك عنه
في العادة حيث حمل لفظ الاذرع على اقل الجمع اذ من المستبعد جدا ان توضع بالوعة في جنب بئر باقل من ثلث اذرع
ثم ان الجواب عنها اولا انها ضعيفة بسليمان وابنه وثانيا حمل الاثني عشر على الفضل وحمل الاذرع المبهمة على الخمس
والسبع على تقدير رخاوة الارض جمعا بين الاخبار وربما حمل الاثني عشر على ما اذا كان الكنيف اعلى قرارا وجهة جميعا
ورواية السبع على ما يكون اعلى قرارا فقط او اعلى قرارا او جهة وابن بابويه في المقنع جعل متن هذه الرواية على
وجه يدل على انه مذهبه ثم قال بعده باسطر وان اردت ان تجعل الى جنب بالوعة بئرا فان كانت الارض صلبة فا
فاجعل بينهما خمسة اذرع وان كانت رخوة فسبعة اذرع وروي ان كان بينهما ذراع فلا باس وان كان منحدرا
اذا كانت البئر على الوادي ويظهر من ذلك انه يفرق بين الكنيف والبالوعة وفي الفقيه لم يفرق بينهما فذكر الكنيف

وان كان جبلا فخمسة اذرع

وان كانت تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت في دفعتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع

ما ذكرهنا للبالوعة وفي الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة سبع اذرع اذا كانت الارض سهلة وكانت البالوعة
فوقها والا فخمس ونحوه عبارة التلخيص وهو يفيد استحباب الخمس مع السهولة وتساوي القرارين قوله وصور المسألة
على هذا التقدير اي على تقدير الفوقية وما يقابلها باعتبار القرار فانه اعتبرت باعتبار الجهة كما سيأتي كانت الصور اربعا
وعشرين او ثمانية عشر كما سيظهر قوله وفي حكم الفوقية المحسوسة الفوقية بالجهة وفاقا للصدوق وابن الجنيد
وفخر الاسلام في شرح الارشاد وجماعة وذلك بان تكون البئر في جهة الشمال والبالوعة في جهة الجنوب فيكفي خمس
مع رخاوة الارض وان استقر القرار البالوعة اعلى فلان الفوقية المحسوسة اولى بالاعتبار من التي بالجهة كما
نص عليه فخر الاسلام في شرح الارشاد لان اعتبارها مجمع عليه بخلاف التي بالجهة وهي المتبادرة من اطلاق الفوق
ثم ان كون جهة الشمال جهة العلو لما ورد في رواية سليمان الديلمي المتقدمة من ان مجاري العيون مع مهب الشمال
وفي رواية قدامة بن ابي زيد عن بعض اصحابنا عن الصادق ع بعد ما مرت حكايته ع قال ان مجرى الماء الى القبلة الى يمين
ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة والمراد
بالقبلة قبلة البلاد الشمالية بقرينة الرواية الاولى وقبلة الامام ع والروايتان كما ترى لا تدلان على اعتبارها فيما نحن
فيه وذهب فخر الاسلام الى ان الفوق في قطر الشمالي جهة الشمال وفي الجنوبي جهة الجنوب ويمكن ان يستدل له بهذه الرواية
وعلى هذا التقدير فالصور هنا ثماني عشرة بضرب الثلث السابقة في ثلث هي الفوقية والتحتية والتساوي باعتبار الجهة
وان زيد عليها انه حين التساوي جهة اما ان تكون البئر في جهة المشرق والبالوعة في جهة المغرب او بالعكس
كانت الصور اربعا وعشرين الا انه لا يتعلق غرض بهذا الاختلاف والحكم في كل صورة ظاهرة لا تشتبه فلا حاجة الى
التطويل ببيانه قوله ولا ينجس بها وان تقاربتا الا مع العلم بالاتصال ان قلنا بانفعال البئر بمجرد اتصال النجاسة
بها والا فالا مع التغير احد اوصافه قوله الثالثة النجاسة الظاهر ان اللام فيه للاستغراق اي جميع افراد النجاسة
عشرة اي الافراد النوعية ويحتمل ان يكون للمهية بتأويل اي هذا الجنس ذو عشرة اي متنوع الى عشرة انواع او انواع
هذا الجنس عشرة اما بحذف المضاف في الخبر او في المبتدا او عناية معنى بلا تقدير واعلم يعبر بصيغة الجمع كما اتي في نظيره وهو
غيره لانه لم يعلم قبل ذلك تعددها وانما هنا موضع بيانه والذي اتي بصيغة الجمع نظرا الى ان التعدد من المعلوم عند كل احد
ثم لما كان المراد بالعشرة عشرة انواع او افراد ذكرها ولما قول الشارح اي جنسها فهو اشارة الى ثاني الاحتمالين
وتفسير اللام الذي فيها بالجنس سواء اريد بالنجاسة الجنس وقدر المضاف في الخبر او اريد الانقسام الى العشرة
او قدر مضاف في المبتدا وقد عرفت ان الاولى تفسير اللام بالاستغراق وبهذا اعلم انه لا يقدر النجاسة مضافا
هو الجنس بل انما هو من قبيل نفسه الخميس مثلا بيوم الخميس والاضافة التي في جنسها من قبيل الاضافة في يوم
الخميس وهي بيانية او لامية وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان المراد بالعشرة انها عشرة اجناس او عشرة انواع
والكل غير سديد اما الاول فلان النجاسات المعدودة ليست اجناسا بالنظر الى النجاسة بل انما هي انواع لها
واما الثاني فلان النوع ليس عين الجنس حتى يخبر عنه به لان ما ذكره من ان النوع ليس عين الجنس مع انه ممنوع
فانه عينه في الخارج وان غايره في الذهن يندفع بان من المعلوم عند كل احد ان من الشائع حمل الافراد والانواع
على الاجناس بحيث انقسامها اليها وتنوعها بها فليكن هذه العبارة كذلك واما ما ذكره اولا من نفي كونها اجناسا
بالنظر الى النجاسة فهو ايضا كلام واهي فانه لا شبهة في ان كلا من هذه الانواع جنس تحته انواع وان لم يكن جنسا
للنجاسة وهو غير لازم اذ لا فساد في ان يقال النجاسة عشرة اجناس من غير ان يراد انها اجناس للنجاسة

الجهة

ان واما ان كان قرارهما

على الفوقية من هذه الجهة تدلان على حد

وهو غير لازم اذ لا فساد في ان يقال النجاسة عشرة اجناس من غير ان يراد انها اجناس النجاسة وبهذا علم انه
يجوز ان يكون اراد المصنف بجنسها الاجناس المختلفة فاشار الى ان كلا من العشرة جنس ولو ما الى ان يركن الى العشرة الشارح
لكون المراد بها الاجناس فقوله جنسها بمنزلة نوعها الذي هو جنس للحقيقة والاضافة ايضا لاسية لكن يا دني ملابسة
نعم يرد عليه على التقدير الاول مواخذة انه اختار الاحتمال المرجوح وعلى الثاني انه كان الاولى ان يقول اجناسها او
يقول بعد العشرة اجناس لتبيين المراد قوله عشرة هذه هي التي وقع عليها الاتفاق من جمهور الاصحاب فقد زيد
اشياء اخر كذرق الدجاج وعرق الجنب من الحرام وعرق الابل الجلالة والعصير اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه و
لبن البنت والفارة والثعلب والارنب والمسوخ وارواث الخيل والبغال والحمير وابوالها واستيفاء الكلام فيها يخرج
عن غرض الكتاب قوله البول والغائط من غير المأكول لحمه بالاصل او العارض كالجلال وموطوء الانسان
ونقل في التذكرة الاجماع على تساوي الاصل والعارض قوله ذي النفس اي الدم واللام فيه للعهد اي النفس السائلة
وهو الدم القوي الذي يخرج من العرق عند قطعه لا ما يخرج رشحا كدم السمك اما من غير الطير فنقل عليه الاجماع
في المعتبر والتذكرة نقل اجماع اهل العلم عليه واما رجيع الطير فذهب الصدوق وفي الفقيه الى نفي الباس عنه ومثله
يحكى عن الجعفي ابن ابي عقيل وجعله في المقنع رواية فقال وان اصاب ثوبك بول الخشاشيف فاغسل ثوبك وروي
انه لا باس بخرء ما طار وبوله وقال الشيخ في المبسوط وبول الخفاش نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء
كان لحمها او لم يؤكل وفي عبارة النهاية ايضا اشعار بمثله فانه قال واذا اصاب الثوب بول الخشاف وجب غسل
الموضع الذي اصابه ولم يتعرض لغيره فتخصيصه الخشاف بالذكر مشعر بذلك ودليل المشهور اما ان كان للطير
بول فيدل على نجاسته لو بولها اذا لم يوكل لحمها حسنة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عم اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يوكل ومفهوم حسنة زرارة انهما قالا لا يغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه وفيه ما مر من ان
ابوال ما لا يوكل لحمه ليس بمعنى عام حتى وجوب الغسل الا انه مجمل وجوبه وكذا ساير الروايات التي يستدل بعمومها
وقد نوقش في الاولى بان للطير انما يقال له الرجيع فلا يشمله البول واما نجاسة خرئها فاستدل عليها القائلان
بالاخبار العامة في العذرة وقال في المعتبر ان الخرء والعذرة مترادفان وفيه انك قد عرفت ان المتبادر من العذرة
انما هو فضلة الانسان لا غير المعتبر لما انكر بعضهم تعليق الحكم على العذرة مطلقا فقال انها مرادفة للخرء فيتم
كل خرء فليس في موضعه فان الاخبار المتعلقة الحكم بها الكثيرة في باب البئر وقوعها فيها ايضا روى على ابن جعفر
في الصحيح عن اخيه عم قال سالته عن الحمامة والدجاجة واشباههما تطأ العذرة ثم تدخل الماء يتوضأ منه
للصلوة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر من ما وروى علي بن محمد قال سالته عن الفارة والدجاجة والحمام
واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا باس
واستدل ايضا بان الوجه المقتضي لنجاسة خرء ما لا يوكل لحمه من غير الطير يقتضي نجاسة خرء ما لا يوكل
لحمه منه وبان الخروج عن عهدة الصلوة ونحوها مما يشترط بالطهارة لا يحصل يقينا الا بازالته ولا يخفى
ما فيهما من الوهن واجيب عن الاخبار بان اصالة الطهارة الخالية عن المعارض واستدل المذهب
الآخر مع الاصل بحسنة ابي بصير عن الصادق عم قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله واجاب الفاضلان عن
الاول بالمعارضة بالاحتياط وعن الثاني بانها مخصوصة بالخشاف اجماعا فيخص لمشاركته في العلة
وهو عدم كونه ماكولا وفي المعتبر ورواية ابي بصير وان كانت حسنة لكن العامل بها من الاصحاب قليل

في التذكرة

وفي التذكرة ان احدا لم يعمل بها ولا يخفى ضعف وجوه الجواب كلها مع ان تخصيصها بالخشاف ليس لجهالة
لما عرفت واما الرواية من جهة اثبات البول للطير فالبول لها نحو مدفوع ومنع ذلك مطلقا غايته ما نسلمه
ان لا يكون لها بول متميز عن خرئها او انه لا يسمى ما لها بولا بل رجيعا او شيئا منهما لا يقدح فيها واما
دليل استثناء بول الخفاش فرواية داود الرقي عن الصادق عم قال سالته عن بول الخفاش يصيب الثوب
اطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك واستدل بها المحقق على نجاسة كل من بوله وخرئه ولعله لان بوله
لما لم يتميز عن خرئه فالخرء ان لم يكن بالاصالة فلا اقل من انه يتنجس بالبول في الغالب وهو كاف في جعله نجسا
ويعارضها رواية غياث عن جعفر عن ابيه قال لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف وحملها
الشيخ على التقية وردها بالشذوذ ويرد عليه ان رواية ابي بصير عامة فاولى حمل هاتين الروايتين لضعفهما
على تخصيصها لا سيما وقد تايدت بتنافيهما وليس في سند هاتين ما يقدح فيهما الا غياث وهو
وان كان تبريا الا انه ثقة النجاشي والفاضلان في الخلاصة والمنتهى والمعتبر وعلى تقدير حملها الاول
على استحباب الغسل فالاقوى ما ذهب اليه ابنا بابويه وابن عقيل والجعفي من طهارة رجيع
الطيور من غير استثناء البول الخفاش اللهم الا ان يكون انعقد الاجماع على خلاف ذلك كما يظهر
من المختلف الاجماع على خلاف ذلك كما يظهر من المختلف الاجماع على الاستثناء ويظهر من شرح الارشاد
لفخر الاسلام الاجماع على خلاف ذلك على نجاسة رجيع ما لا يوكل منها فانه قال بعد حكاية قول الشيخ وهذا
المذهب متروك هذا ولا فرق في بول الآدمي بين بول المسلم والكافر الذكر والانثى الصغير والكبير في المشهور
وقال ابن الجنيد بول البالغ نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا فان بوله ولبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس
واحتج له في المختلف برواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا عم قال لبن الجارية وبولها يغسل
منه الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل من الثوب ولا بوله قبل
ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وهي مع ضعفها لا تدل الا على عدم وجوب
غسل الثوب عنه ونحن نقول به وانما يوجب صب الماء عليه ثم لا نعرف جهة لتقييده الاكل باللحم مع
ان الرواية مطلقة ودليل المشهور عموم الروايات والاجماع على احكامه على الهدية الناظر بات
والعلامة في التذكرة ثم لا فرق فيهما بين القليل والكثير وقال ابن الجنيد كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت
عينها فيه مجتمعة او متفشية دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب
بذلك الا ان تكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء ويدفعه الروايات الدالة
على نجاسة هذه النجاسات فانها عامة لقليلها وكثيرها وانما يوجد في الدم خاصة ما يدل على العفو عن
قليله الا على طهارة قوله والدم من ذي النفس السائلة اكل لحمه لم لا بالاجماع على احكامه طهوره وغيره واجر
وحكى في المنتهى اجماع اهل الاسلام على نجاسة المسفوح من ذي النفس وقد عرفت ان ابن الجنيد ذهب
الى طهارة قليله وفي الفقيه والدم اذا اصاب الثوب فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقداره مقدار درهم واف مقداره
وما كان دون الدرهم الوافي فقد يجب غسله ولا باس بالصلوة فيه وان كان الدم دون حمصة فلا
باس بان لا يغسل الا ان يكون دم الحيض فانه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمني قليلا كان
او كثيرا وتعاد منه الصلوة علم به او لم يعلم وربما فهم بعضهم من هذه العبارة عدم نجاسة ما نقص

عن مقدار حمصة وليس كما ضمه فانه لا بأس به ان يكون نجسًا معفوًا عنه كلها يشترط بالطهارة كما ان الذي دون
الدرهم جنس معفو عنه في الصلوة خاصة وانما يظهر اثر النجاسة فيما اذا لاقاه شيء برطوبة فانه ينجس به ثم
ان التحقيق في الدم انه اما مسفوح او غير مسفوح والثاني اما دم حيوان لا نفس له او دم ماله نفس والثاني
منها اما الدم المتخلف اي الحيض واخويها وغيره وكل من المسفوح وغيره اما دم نجس العين او غيره فاما المسفوح
فقد عرفت نقل اجماع اهل الاسلام على النجاسة وقد عرفت خلاف ابن الجنيد ويدل على نجاسته الجملة مع الاجماع
صحيحة زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت
فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الخبر وهي
وان كانت في الظاهر مقطوعة الا ان الظاهر اسنادها الى الامام ويؤيده انها بعينها رويت في العلل بطريق
حسن عن زرارة عن الباقر وغيرها من الاخبار الناصة بنجاسة دم الرعاف وهي كثيرة جدا واما الاخبار
الناطقة بنجاسة الدم على الاطلاق فهي ايضا كثيرة جدا وهي وان لم تكن عامة الا ان شمولها لهذا النوع
ضرورة واما رواية جابر عن الباقر قال سمعته يقول لو رعفت دورقا ما زدت على ان امسح مني الدم و
واصلي ضعفها وعدم دلالتها على الطهارة وانما غاية ما يدل عليه انه يجوز الصلوة بلا غسل وهو لعله
يكون ما يصيب ظاهر البدن منه اقل من درهم يجوز ان يكون المراد بالمسح الغسل وانما الحصر الذي فيها
بالنسبة الى الوضوء اي لا يوجب الرعاف الوضوء وكذا ما روى الشيخ او رده في باب الاحداث الموجبة
للوضوء في الصحيح انه لا يوجبه سوى ما خرج من الاخبثين ولما رواه عبد الله بن ابي سنان عن الصادق قال سألته
عن الحجامة منها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن اذا كان ينظفه ولم يكن صبيا صغيرا انتهى
ان لم تدل على النجاسة من حيث المفهوم والشرط فلا شبهة انه لا دلالة لها على الطهارة بوجه فان التنظيف
يراد به الغسل المطهر واما رواية ابي حمزة قال ابو جعفر ان دخلت يدك في انفك وانت تصلي فوجدت
دما سائلا ليس برعاف ففته بيدك فمع ضعفها لا دلالة لها ايضا على الطهارة بوجه وانما غاية ما
يدل عليه وجوب فته باليد فان دل ذلك على العفو في صحة الصلوة فليحمل على ما دون الدرهم ان كان
الدم على اليد ويجوز ان يكون المراد ما يسر من الدم في داخل الانف مما قد يسال فيكون المراد بالسائل
ما كان سائلا في الانف فلا شبهة في عدم وجوب غسله لانه في الباطن على ان لفظ فته يحتمل ان يكون امرا
من فات يفوت اي فت الدم بيدك اي احسبه بيدك حتى لا يخرج فينجس به ظاهر جسدك كيدك فيظهر
وجه تخصيص الدم بما ليس برعاف فان حبس الرعاف باليد مما يتعذر او يتعسر على الخلاف نحو ما يسيل
من الجروح او القروح واما غير المسفوح مما ليس له نفس فنقل الشيخ في الخلاف والفاضلان في المعتبر
والمنتهى والمختلف وابن زهرة في الغنية والمصنف في الذكرى اجماع الفرقة على طهارته وابن ادريس
اجماع اهل البيت سواء في ذلك دم السمك وغيره حتى ان ابن الجنيد قال انما يظهر من السمك
بعد موته فليس ذلك عندي دما وكذا دم البراغيث وهو الى ان يكون نحوا لها اولى من ان يكون
دما ويدل عليه مع ذلك والاصل صحيح ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ما تقول في دم البق والبراغيث
قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية السكوني عن الصادق عن ابيه
كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب يصلي فيه الرجل يعني دم السمك ورواية محمد بن ايمن

المتخلف في اللحم بعد الذبح المعتد به
شرعا او غيره والاول من هذين اما من
ماكول اللحم او من غيره والثاني منهما اما دم

قال

كتب الى
قال الرجل هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس بدم البق على البراغيث فيصلي فيه وان
يقيس على نحو هذا فيعمل به فوقع يجوز الصلوة والطهر منه افضل ورواية الحلبي قال سألت ابا عبد الله
عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان كثر وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا فانه دل على حلية ما عدا ما ذكر الاول الدليل على
حرمة وهذه الدماء ليست من ذلك واستدل عليه ايضا بقوله تعالى احل لكم صيد البحر فانه يقتضي بظاهره حلية
السمك بجميع اجزائه التي منها الدم وبانه وقع الاجماع على حليته من غير ذبح يؤدي الى استفراغ ما فيه من الدم ولو
كان نجسا لما ابيح مما يوكل الوجب ذبحه ليستفرغ ما يمكن استفراغه بالذبح وقال المفيد في المقنعة فان اصاب ثوبه دم
وكان مقداره في سعة الدرهم الوافي الذي كان مضروبا من درهم وثلث وجب عليه غسله بالماء ولم تجز له الصلوة فيه
وان كان مقدره اقل من ذلك وكان كالحمصة والظفر وشبهه جازت له الصلوة ودينه ان يغسل وغسله للصلوة فيه افضل
اللهم الا ان يكون دم حيض فانه لا يجوز الصلوة في قليل منه ولا كثير وغسل الثوب منه واجب ان كان قدره كرأس
ابرة في الصغر وان كان على الانسان بثور برشح دما وصديدا لم يكن عليه حرج في الصلوة فيما اصابه ذلك الدم من الثياب الصغر
مثل ومشكل وان كثر رخصة من الله تعالى لعباده ورفعا عنهم الحرج بايجاب غسل الثياب عند وقت كل صلوة مع كل
ان كان به جراح ترشح فيصيب دمها وقيحها ثوبه فله ان يقطع الثوب ان كثر ذلك فيه لانه لو الزم غسله للصلوة
لطال عليه ذلك ولزمه تجديد غسله وازالة ما فيه عند وقت كل صلوة ولحقه بذلك الكلفة ومشقة وربما فاته
بها الصلوة وربما لم يكن مع الانسان الا ثوب واحد فلا يمكن مع حاجته الى لبسه من تطهيره وقت كل صلوة
ولو غسل عند الصلوة ثم لبسه لحلقه النجاسة بلبسه وهو في الصلوة فلم ينفك منها على كل حال ولم يقدر على تأديه في حال
فرضه من الصلوة بحال وكذلك حكم الثوب اذا اصابه دم البراغيث والبق فانه لا حرج على الانسان ان يصلي فيه
وان كان ما اصابه من ذلك كثيرا لانه لو الزم غسله عند وقت كل صلوة لحرج به ولم يخل منه لمثل ما ذكرناه قريبا
في اعتبار الاثر ان الانسان ربما لم يكن له اكثر من ثوب واحد فيه ينام وفيه يتصرف في حوائجه ودم البراغيث
والبق مما لا يمكن الانسان دفعه عن نفسه في كل حال وهو متى غسل ثوبه ثم لبسه للصلوة لم يأمن حصوله فيه
وهو مشغول بها فاباح الله تعالى لعباده الصلوة في قليل ذلك وكثيره دفعا للمشقة عنهم ورخصة لهم على ما شرحنا ثم
انتهى بعبارته وهي ممثل لما عما نقل عنه انه يرى نجاسة كل دم وانه انما جازت الصلوة فيما ذكر من دم البراغيث
والبق رخصة للرفع الحرج فيما لا حرج فيه لا رخصة فيه وقال الشيخ في الجمل والنجاسات على ضربين دم وغير دم
فالدم على ثلثة اضرب ضرب يجب ازالة قليلة وكثيرة وهي ثلثة اجناس دم الحيض والاستحاضة والنفاس
ودم لا يجب ازالة قليله ولا كثيره وهو خمسة اجناس دم البق والبراغيث والسمك والقروح والجروح الدائمة
ومثله عبارة المبسوط والوسيلة لابن حمزة قال في المختلف وظاهر هذا التقسيم يعطي حكمه بنجاسة دم السمك
والبق والبراغيث وقال ابن ادريس ان هذا تسامح وتساهل في التصنيف على ما اقول مناه ولعل في المواجد
ذلك في كتابه وتصنيفه بان العموم مخصوص بالادلة وقد يوجد مثل ذلك في كتاب الله تعالى وكلام انبيائه
ولا يكون ذلك مناقضة في الادلة في ذلك لا يجوز بغير خلاف واقول الحق انه انما اراد تقسيم الدم على
اطلاقه لا تقسيم النجس منه فقسم النجاسة الى الدم وغيره بمنزلة تقسيم الحيوان الى الابيض وغيره في ان بين
المقسم والقسم عموما من وجه وان كان القسم حقيقة هو الحيوان الابيض والدم النجس فكلام الشيخ هذا

بمنزلة ان يقال الانسان على قسمين ابيض واسود والابيض اما ناطق او غير ناطق ويدل صريحا على عدم ارادة
ما استظهر من كلامه انه قال في الخلاف بعد ان حكى الاجماع على طهارة دم ما لا نفس له بثلثة اسطر جميع النجاسات
يجب ازالتها عن الثياب والبدن قليلا كان او كثيرا الا الدم فان له ثلثة احوال دم البق والبراغيث والسمك
وما لا نفس له سائلة ودم الجراح اللازم لا باس بقليله وكثيره فانه لا يظن بمثل الشيخ صدور مثل هذا التناقض
في كتاب واحد مع هذا التقارب بين الكلامين نعم عبارته في المصباح ومختصره بمنزلة الصريح في ذلك فانه
قال فيه والنجاسة على ضربين الى ان قال والضرب الاخر على ضربين الى ان قال والضرب الاخر لا يجب ازالة قليله
ولا كثيره بل هو معفو عنه نحو دم البق والبراغيث ودم السمك ودم الدماميل اللازمة والجراح الدامية وما
لا يمكن التحرز عنه فانها تدل على ذلك من جهتين الاولى جعل هذه الدماء من ضرب النجاسة والاخرى انه
حكم بالعفو عنها والعفو انما يكون اذا كانت نجسة ومثلها عبارة سلار فانه قال النجاسة ثلثة اقسام
الى ان قال ومنها ما لا يجب ازالة قليلة ولا كثيرة وهو دم السمك والبراغيث والقروح اذا شق ازالته ولم
يقف سيلانه ويمكن ان يتعذر لهما بانهما اراد بالنجاسة ما يستقذر او يرجح ازالته وان لم يجب وهذا
الاعتذار انسب بكلام الخلاف من الاول واما الكتابان الاخران فلا حاجة فيهما الى مثله وعلى نوع النجاسة
غير المسفوح من الدماء غير المتخلف في اللحم عبارة التحرير في كتاب الاطعمة والاشربة حيث قال المسفوح حرام		الدم
نجس سواء كان المذبوح ماكولا او لم يكن وغير المسفوح كدم الضفادع والبراغيث كذلك الا ما يتخلف في لحم ا
الماكول المذكى مما لا يدفعه الحيوان فانه طاهر سائغ ولكن من المعلوم ان مراده بالتشبيه انما هو
الشبه في الحرمة لا النجاسة كما يصرح به عبارة القواعد هناك حيث قال دم المسفوح حرام نجس
وان كان الحيوان ماكول اللحم وكذا ما ليس بمسفوح من الحيوان المحرم كدم الضفادع والقراد وان لم يكن
نجسا لاستخبائه واما الدم المتخلف في لحم الحيوان الماكول اللحم بعد الذبح فالمعتد به شرعا والقذف المعتاد
للدم من غيره ان يرجع شيء من الدم الى الباطن بالنفس او كون راس المذبوح على علو ونحو ذلك فلعل سره
طهارته موضع وفاق وقد نقل عليه الاجماع في المختلف وزاد المصنف في الذكرى وان كان في العروق وزاد
بعض افاضل المتاخرين ما يبقى من الدم المسفوح قال اذ قد يبقى في الحيوان بعد الذبح والخروج المتعارف
من الدم المسفوح شيء وهو ايضا حلال لما ذكره هو مقتضى اطلاق الاصحاب الدم المتخلف في الحكم بالطهارة
والحلية الا ان الاكثر استدلوا على حليته وطهارته بانه ليس مسفوحا فيخرج عن حكم الاية وفسره العلامة
المسفوح في التذكرة بانه يندفع من العرق وكذا فسره الشارح في اطعمة المسالك بالذي يخرج بقوة عند
قطع عرق الحيوان او ذبحه وكل ذلك دال على هذا التفسير فوجوده بعد الذبح والقذف مشكل قال في
روض الجنان ولا فرق بين تخلفه في العروق او في اللحم او البطن وفي المسالك في الحاق ما يتخلف
في القلب والكبد به وجهان من مساواته له في المعنى وعدم كونه مسفوحا ومن الاقتصار بالرخصة
المخالفة للاصل على موردها وجزم في اطعمة هذا الكتاب بطهارة ما يتخلف في القلب والكبد وعبارة
ابن فهد في الموجز بمنزلة التصريح في تساوي الدماء المتخلفة في الطهارة من غير فرق بين المتخلف
في اللحم وغيره فانه قال والدم من ذي نفس ولو علقة في بيضة او منه الا ما لا يقذفه المذبوح ويتخلف
في مواضعه واما ما يتخلف في غير الماكول بعد الذبح فظاهر الاصحاب الحكم بطهارته ايضا للاصل ا

يخرج بقوة وفي المنتهى و النهاية بما يخرج

احرا

احرازا منهم قيده بالماكول في باب الطهارة وان وقع التقييد من بعضهم في باب الحلية تردد فيه بعض
المتاخرين من اصحاب الحكم بنجاسة الدم ما له نفس مدعين الاجماع عليه ومن قوله تعالى او دما مسفوحا
وكل من هذين الوجهين غلط فاحش اما الاول فلانهم كما اطلقوا نجاسة الدم اطلقوا طهارة الدم المتخلف واما الثاني
فلان الاية انما هي في شان ما يحرم من الطاعم على الطعام فيفهم منه حلية الدم الغير المسفوح ولا شبهة في انه لا يحل الا
من الماكول وكلام هذا القائل يقتضي حلية من غير الماكول ايضا وهو مما لم يقل به احد ظاهرا بل وجدت التصريح من جماعة
بانه يحرم من الحيوان المحرم جميع اجزائه بل الدليل هنا هو الاصل الخالي عن المعارض لعدم دليل على نجاسة الدم
على عمومه ولا على نجاسة هذا الفرد بخصوصه الا انك عرفت ان في كثير من الاخبار تعليقا لوجوب الازالة على مهية
الدم من غير تفصيل وان الحكم الذي يكون كذلك فهو عام الا فيما خص بدليل واما دم الحدث فلعله لا خلاف لاحد في نجاسته
مطلقا قليلا كان او كثيرا مصبوبا او مترشحا الا ما يظهر من ابن الجنيد في غير دم الحيض من طهارة قليله ولما غزل ذلك
فاما العلقة في البيضة او غيرها فحرم الفاضلان في المعتبر والتذكرة والنهاية والقواعد بالنجاسة
في الخلاف	وكذا الشيخ وادعى عليه الاجماع والمصنف في الدروس والبيان وابن فهد في المهذب والموجز وهو الاقوى
لدخولها في جنس الدم الذي ورد بعض الاخبار بوجوب ازالته من غير استفصال والاجماع الذي
حكاه الشيخ واستدل عليه بانه دم حيوان ذي نفس وكل دم كذلك فهو نجس الا ما استثني وهي ليست
الشارح	كذلك وظاهر الذكرى الحكم بالطهارة لانه نقل حكاية هذا القول ودليله هذا قال وفي الدليل منع كونها
في الحيوان لا يدل على انها منه ووافقه المحقق في روض الجنان في هذه العبارة بعينها وعنه الجزم بالنجاسة ولا
اذا لم يحصل اصلا او تردد فيها المحقق في النافع قال ابن فهد ووجه تردده من انفرادها بغير اسم الدم عرفا فلا
يطلق عليها اسم الدم فلا يكون نجسة لاصالة الطهارة ومحل البيضة ولا اشكال ان كل دم نجس الا المسفوح
خاصة وهذا ليس بمسفوح فيكون كالدم المتخلف في اللحم انتهى وما ذكره من انه لا يطلق عليها اسم الدم
فلا وجه له فان العلقة انما فسرت في كتب اللغة بالدم الغليظ او الشديد الحمرة او الجامد فما
طلاقها عليها يستلزم كونها دما كما اطلاق الانسان على المولود يستدعي كونه حيوانا من غير فرق وقال
ابن ادريس العلقة نجسة والمراد بذلك الدم الذي يستحيل منه المضغة وحمل المحقق العلقة
في كلام الخلاف على هذا المعنى ولا اعرف له وجها الا ان يكون الخلاف الذي نقله عن الفيروز وغيره
مقصورا عليها واما الدماء التي تخرج لا بقوة ولا انصباب من حدثه او قرح او شق او دمل او
نحوها فظاهر اكثر الاصحاب نجاستها وكلام المعتبر كالنص فيه فانه قال الدم كله نجس الا دم ما لا نفس
له سائلة قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد ويدل عليه من الاخبار ما علق فيها النجاسة
بمهية الدم وفي نهاية العلامة تخصيص النجاسة بالمسفوح وكذا في المنتهى والغنية ثم انهما استدلا
على الحكم في طهارة دم ما لا نفس له بقوله تعالى او دما مسفوحا فكانهما خصا الروايات
المطلقة بالمسفوح وربما يتوهم انه تدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته
عن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض
لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم
فلا يقطعه ولكن لا دلالة لها عليه فانها انما تدل على انه ان لم يسيل الدم فلا باس لم يكن عليه

بايدي المصلي والتركسفانه معفو عنه لانه في الغالب لا يكون اكثر من درهم ثم يعارض هذا المفهوم عموم رواية
اخرى لعنه اوسئاله من الرجل يحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان
يدمي فلينصرف فانه علق الانصراف بالادماء من غير تقييد بالسيلان وعدمه جنس العين فظاهر الاصحاب
انه لا خلاف بينهم في نجاسة مطلقا الا ما يظهر من كلام ابن الجنيد من طهارة قليله وتصريح جماعة بنجاسة
جنس العين بجميع اجزائه يدخل فيه الدم **قوله** والمني باجماع الطايفة على ما حكاه غير واحد بل كاد يكون نجاسة
مني الادمي من ضروريات المذهب والاخبار الواردة فيه مستفيضة وقد ادعى الشيخ ابو الفتح محمد بن علي الكر
اجكي تواترها في كنز الفوايد وكانه كما ذكره وان لم يكن المسطور منها في الكتب متواترة واما مني غيره من
ذوات النفوس فنقل عليه الشيخ في الخلاف والفاضل في التذكرة والنهاية اجماع الطايفة واستدل عليه
في المنتهى بعموم ما دل على نجاسة المني وفيه ان الاخبار المتعلقة للحكم بوجوب الازالة ونحوه بمطلق المني
وان كانت كثيرة الا ان المتبادر ولا سيما اذا نظر الى سياق اكثرها انما هو مني الانسان وعلى النجم لا يبعد
محمد بن مسلم عن الصادق ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول فانه وان شملت القرينة الحالية
في مثله بارادة مني الانسان الا ان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي
ان يكون لمنيه هذه الحالة **قوله** من ذي النفس متعلق من الدم والمني وفيه اختيار طهارة كل منهما من غير
ذي النفس اما الدم فقد عرفت بيانه مفصلا واما المني منه فالظاهر الشيخ في الخلاف والمصباح والمبسوط وابن
ادريس وابن حمزة وصاحب التزهة ما الناظر النجاسة فانهم حكموا بنجاسة من كل حيوان وكذا ظاهر الشيخ في الجمل
لانه قال من الادمي وغيره وكذا ظاهره في النهاية لاطلاقه المني وكذا ابن زهرة وذهب المحقق في النافع و
الفاضل في كتبه وجماعة منهم الشهيد في كتبه الى طهارة والمحقق في المعتبر والشرايع جعلها الاشبه بعد التردد
وقيل في وجه التردد من عموم نجاسة المني مطلقا من جميع الحيوانات المحللة والمحرمة فيدخل غير ذي النفس
في العموم ومن اصالة الطهارة وكونه دما في الحقيقة ودم ما لا نفس له طاهر فيكون منيه طاهرا لعدم
الدليل الناقل له عن اصله والاقوى عندنا الطهارة لعدم دليل على نجاسته على العموم كما عرفت والاصل
الطهارة فيقتصر في الحكم بالنجاسة على موضع الوفاق **قوله** ادميا كان ام غيره خلافا للشافعي في دم رسول
الله صلى الله عليه وآله والحقه له في احد وجهيه وفي جنس الآدمي في الجديد وفي منيه غيره في احد وجوهه متبعا للبي

قوله والميتة منه قال في المعتبر الميتات على اقسام نفس سايلة نجس وهو اجماع الناس وفي الخلاف في الادمي وعلمائنا
مطبقون على نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السايلة وفي المنتهى الميتة من الحيوان ذي النفس
السايلة نجسة سواء كان ادميا او غير آدمي وهو مذهب علمائنا اجمع وكل من يحفظ عنه العلم على نجاسة
لم غير الادمي منه اقول والروايات الدالة على نجاستها مطلقا او على نجاسة بعض افرادها ايضا كثيرة ولكن
يجب ان يستثني من ذلك ميتة الادمي قبل البرد على راي والذي غسل على الوجه المعتبر والذي يحكم بطهارته
وجوب تغسيله بعد الموت اما لكونه ممن وجب قتله فاغتسل قبل قتل بالسبب الذي اغتسل له او لكونه
شهيدا او معصوما واما من لم يكمل اغساله الثلاثة ولو بعضها في بعض ~~الترتيب~~ وبعض الاوصاف كالخليط
وان تم عن بعضها او كملت بالنسبة الى عضو فهو نجس حتى عضوه الذي كملت الاغسال بالنسبة اليه
وكذا من غسله كافر وسبق قتله الذي اغتسل قبله او قتل بغير السبب الذي اغتسل له كذا في شرحي

برّيا ام بحريا ان لا للحيوان البحري نفس سايلة كما قيل في التمساح وان اكل لحمه خلافا للشافعي في احد وجوهه

منه

في شرحي الشرايع واللمعة وان يستثني من اجزاء الميتة ما لا تحله الحيوة من العظم والشعر والصوف والوبر
والريش والبيض اذا اكتسى القشر الاعلى ولا نجد بالاجماع فيها كلاما على ما نقل واللبن على ما ذهب اليه الشيخ
وادعى عليه الاجماع في الخلاف والجلد بعد الدباغ على ما ذهب ~~[illegible]~~ اليه ابن الجنيد والشلمغاني
ويظهر من الصدوق حيث اورد في الفقيه عن الصادق ع انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن
والماء ما ترى فيه فقال لا باس بان يجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل
فيها وان كان ربما يظهر منه عدم اشتراط الدباغ ايضا كما قال في الذكرى ولم يذكر الدبغ وهو لغريب الآن
واشتهر وقيل انه انما لم يصرح به لما في استعمالها في الامور المذكورة من الدلالة عليه اذ من المستبعد اعداد
شيء منها بدونه وفي الدروس والدباغ غير مطهر وقول ابن الجنيد شاذ واشذ منه قول ابن بابويه
بالوضوء والشرب من جلد الميتة وهذه العبارة كما ترى والظاهر انه انما اراد بها ما في الذكرى وانه
اراد الجلد الميتة جلدها قبل الدباغ وتفصيل الكلام في هذه الاجزاء المستثناة انما يليق في هذا الكتاب بكتاب
الاطعمة والاشربة الا الجلد فلنتكلم فيه ولنؤخر الكلام في الباقي الى الآن بتوفيقنا الله سبحانه عند الانتهاء
الى هناك فنقول اما الدليل على النجاسة وان دبغ فمن وجوه منها الاجماع حكاه الشيخ في الخلاف وعلم الهدى
في الانتصار قال فان الميتة لا يطهر عندنا بالدباغ وكذا البيان فانه قال وليس الدبغ عندنا مطهرا وقول
ابن الجنيد شاذ ومنها اصالة بقاء النجاسة الى ان يحدث ما يعلم به حصول الطهارة شرعا ومنها قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة بناء على ان التحريم لما علق على الذات فلم يكن ابقاؤه على ظاهره والاوجه لتخصيص منفعة دون منفعة
فيعم التحريم كل انتفاع بها ومن الانتفاع بها الانتفاع بجلدها وفيه ان الحق في امثال ذلك صرف التحريم الى المنفعة
المتبادرة وهي هنا الاكل الا ان يقال ان الميتة من افرادها جلد الميتة لكونه مما تحله الحيوة وتموت كما هو مقتضى
كلام علم الهدى والراوندي في فقه القرآن والعلامة في المنتهى فالتحريم المعلق على الميتة معلق على الجلد ايضا
فكانه قال حرمت عليكم كل حيوان وكل جزء من اجزائه مما يلحقه الموت والتحريم المعلق على الجلد ابد من حمله على الانتفاع
المعتاد وهو كما في المطلوب ومنها الاحتياط لتحصيل يقين الخروج عن العهدة فيما يشترط بالطهارة ومنها
الروايات كرواية علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا قلت بلغنا
ان رسول الله صلى الله عليه وآله ~~كانت شاة~~ مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها
ان ينتفعوا باهابها فقال تلك شاة لسودة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة
لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان
ينتفعوا باهابها اي تذكى ورواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن ع قال كتبت اليه اسأله
عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب قال علم الهدى في
الانتصار وقول بعضهم ان الجلد لا يسمى بذلك اهابا بعد الدباغ وانما يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت
اليه لانه خارج عن اللغة والعرف واما الروايات الناهية عن الصلوة فيه فلا يكون حجة الا على من
جوزها فيه من العامة ومن العجيب كلام الذكرى حيث ادعى تواتر الاخبار بالنجاسة قال وبه
اخبار متواترة مثل قول النبي صلى الله عليه وآله لا ينتفعوا من الميتة بشيء وقول الباقر ع لا ولو دبغ سبعين
مرة وقول الصادق ع لا تصل في شيء منه ولا شسع والخبر الاول عامي والاخيران انما هما في شأن الصلوة

فيه اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه نقل في صحيح محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت يلبس في الصلوة اذا دبغ فقال لا ولو دبغ سبعين مرة ومثل هذا التصرف في متن الخبر مما لا يجوز في مثل هذا الموضع فانه انما اتى به لاثبات عدم الطهارة بالدبغ لمن وقف على هذه العبارة ولم يكن مطلقا على اصل الحديث لا يرتاب في ان النفي الواقع فيه نفي الطهارة ومثل ذلك من دعوى التواتر مع الاتيان بهذه الاخبار على هذا الوجه اتفق للشارح في روض الجنان ايضا ودليل القول الآخر ما رواه المرسل الذي في الفقيه ورواية الحسين بن زرارة عن الصادق في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ وينتفع به ولا يصلى فيه وفيهما مع الضعف امكان حملهما على التقية وقد حمل العلامة الثانية في المختلف على ان المراد بالشاة الميتة ما مات التذكية وانت خبير بانه يمنع منه قوله ولا يصلى فيه وفي المنتهى ان الانتفاع به لا يستلزم الطهارة وبدفعه انه صرح بالشرب والتوضؤ مما فيه وهو صريح في الطهارة والحق منه انه استدل على عدم استلزامه الطهارة بانه لو كان طاهرا لم يكن للمنع عن الصلوة فيه قوله هل يتعدى نجاسة الميتة مع يبسها ويبس ما يلاقيها قال العلامة في القواعد كل نجاسة عينية لا تتعدى الا مع الرطوبة فان كانا يابسين لم يتغير المحل عن حكمه الا الميت فانه ينجس الملاقي له مطلقا وقال في المنتهى لا فرق بين ان يمس الميت برطوبة او لا في ايجاب غسل اليد خاصة ولا فرق بين كون الميتة مما له نفس سائلة او لا ثم قال لو مس الصوف المتصل بها او الشعر والوبر ففي ايجاب غسل اليد نظر ينشأ من صدق اسم مس الميتة ومن كون الممسوس لو جز كان طاهرا فلا يؤثر اتصاله بما هو نجاسة الملاقي وقال قبل ذلك بقليل لو مسه اي الميت رطبا تنجس نجاسة عينية فلا يلاقي من الميت فينجس ولو مسه يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية لو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل النجاسة والتنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة وقال ايضا هل تنجس اليد لو كانت الميتة يابسة فيه نظر ينشأ من كون النجاسات العينية اليابسة غير مؤثرة في الملاقي ومن عموم وجوب الغسل وانما يكون مع التنجيس ثم يكون نجاستها عينية او حكمية الاقرب الثاني فلو لامس رطبا قبل غسل يده لم يحكم بنجاسته على اشكال وينجس لو مسه بالرطوبة من الميتة نجاسة عينية وقال ايضا في جلد الميتة في جواز الانتفاع به في اليابسات نظر اقربه عدم الجواز عملا بعموم النهي الدال عليه رواية ابن المغيرة وقال في النهاية واذا مس الميت رطبا نجس نجاسة عينية لان الميت عندنا نجس وان مس يابسا فظاهر كلام الاصحاب في ذلك مع احتمال كون النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر تنجيسه لاصالة الطهارة السالمة عن دلالة التنجيس ثم قال ولو فرق في ايجاب غسل اليدين ان يكون الميتة رطبة او يابسة ولو مس الصوف المتصل بها او الشعر والوبر فالوجه عدم النجاسة كالمجزوز مع احتمالها للاتصال المقتضي للاندراج في الاسم ثم قال ثم ان حكمناه بالنجاسة الحكمية بمعنى عدم مس الميت لم ينجس ما يلاقيه برطوبة والا نجس اما لو مس يابسا فالاقرب عدم التنجيس وفي التذكرة استشكل ولا في الملاقاة لميت الناس يابسين والميت غيرهم مطلقا ثم قال لو مس ميتا من غير الناس وجب عليه غسل ما مسه به وحكم الشهيد في الذكرى والاقوى عندي هنا اشتراط الرطوبة وقال ايضا وانما يجب الغسل على ما لاقاه الميت بشرط رطوبة احدهما ولو كانا يابسين لم يجب الا الميتة فانه يجب غسل الملاقي لها وان كانا يابسين على اشكال

وهل ذكر

وهل ذلك بعيد او النجاسة ظاهر كلام علمائنا الثاني وفيه نظر وقال ايضا في جلود الميتة وفي جواز الانتفاع بها في اليابس اشكال الاقرب عدمه لعموم النهي وقال في الذكرى لا يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منقوض في الطلب والخنزير والكلب والكافر والمرسل عن ابي عبد الله عليه السلام الفحم يابسا وهو المنذوب وحمله ابن حمزة على الوجوب وقال عليه السلام كل يابس ذكي اما الميت فقد قيل بالتعدي مطلقا العموم قول الصادق عليه السلام فان غسلها اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال دليل العموم وكذا الميتة المرسل عن ابي عبد الله عليه السلام في مس شيء من السباع او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي والميت يشعر بالاستحباب للطهارة المذكورة حال الحيوة فيحمل على اليبوسة للفرق مع الموت والرطوبة قطعا قال والشيخ في المبسوط بعد اطلاقه نجاسة الثوب الملاقي للميتة قال كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب قال وعن الكاظم عليه السلام في الثوب يقع على خنزير ميت ايضا فيه لا باس وقال في كل ميت يقع عليه الثوب ينضح ويصلى فيه وقال في التهذيب على صورية حفظها بعد سنة لقول الصادق عليه السلام في عظم الميت اذا جاز سنة فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى كلام الذكرى بالفاظه وفي صحيح علي بن جعفر انه سأل اخاه عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه فلا باس ثم لا يخفى ان دلالة كلام التهذيب على النجاسة باليبوسة اقرب من دلالة غيره منها اذ لو لم ينجس بعدها لكان حمل الخبر على ان الملاقاة بيبوسة اقرب مما اختاره من الحمل طالدد وكلامه في كل من المبسوط والنهاية ايضا يشعر بذلك فانه شرط في نجاسة ما يلاقي الكلب ونحوه من الحيوانات النجسة الرطوبة ولم يشترطها فيما يلاقي الميتة ونص بعد ايضا على ما نص عليه الفاضل من عدم جواز استعمال جلود الميتة في شيء من الاشياء وكذا المحقق في المعتبر بعد التردد كالعلامة كما عرفت وقال ابن ادريس في موضع كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت يابسة والثوب كذلك لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب ونضح الثوب فهو باطلاقه يشمل الميتة وقال في موضع آخر النجاسة على ضربين مايع وجامد المايع قد قدمنا كيفية تطهيرها من الارض والجامد لا يخلو من احد امرين اما ان يكون عينا قائمة متميزة من التراب ومستحيلة فيه فان كان عينا قائمة كالعذرة والدم وجلد الميتة ولحمها نظيفة فان كانت نجاسة يابسة فاذا ازالها عن المكان كان المكان طاهرا فقد صرح هنا بحكم الميتة وقال في كتاب الصيد والذبائح وما لم يذك من الحيوانات فلا يجوز استعمال جلده ولا الانتفاع به في شيء من الاشياء لا قبل الدباغ ولا بعده لانه ميتة وقال في باب غسل الاموات ويغتسل الغاسل فرضا واجبا اما في الحال او فيما بعد فان مس مايعا قبل اغتساله وخالطه لا يفسده ولا ينجسه وكذا اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع متعبد بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات واحكام شرعيات فتشبيهها نجس الادلة الشرعية ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان ينزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف بيننا على ان من غسل ميتا ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فان كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض الادلة وايضا فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ما استعمل في الصغرى والآخر في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر مطهر

وان كنا م

يونس م

طاهر م

والماء المستعمل في الطهارة الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر ومطهر وخالف فيه من اصحابنا
قال هو طاهر تزيل به النجاسات العينية ولا يرتفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاشياء
والطهارات الكبار غسل من مس ميتا فلو نجس ما لاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله
ولزالة حدثه طاهرا بالاتفاق والاجماع الذين اشرنا اليهما هذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة
في التذكرة فقال لو وقعت يد الميت بعد برده وقبل غسله في مايع نجس ذلك المايع وان وقع المايع في اجزاء من الميت
خلافا لابن ادريس فانه قال الثاني لم يلاق الميت حمله على ما لاقاه قياس ولان الغسل للميت دخول المسجد
واستيطانه ولان المستعمل في الكبرى مع حصول النجاسة في المحل طاهر وليس بجيد اذ لا قياس هنا بل
لان ملاقي جسد الميت نجس والمايع اذا لاقى نجسا نجس تربه ويمنع جواز الاستيطان وطهارة المستعمل في الكبرى يلزم
مع حصول النجاسة في المحل انتهى زيادة قوله مع حصول النجاسة في المحل مع ان ابن ادريس لم يصرح به
لانه لابد من ارادته اذ لو لم يرد لم يتم فكانه قال لا يخلو اما ان يريد ان ما استعمل في الطهارة الكبرى
مع الخلوص النجاسة طاهر فهو مسلم لكن نقول بمثله هنا فانه اذا غسل ما لاقى منه الميت اغتسل لم نقل بنجاسته
الماء واما ان يريد انه مع وجود النجاسة طاهر فهو ممنوع لم يقل به احد سواء كانت عين النجاسة باقية
او لا بل ابقى العضو المتنجس بها على حاله لم يطهر وكذا المحقق في المعتبر بعد ما حكى ما اختاره العلامة ونقل
كلام ابن ادريس ودفع كلا من ادلته فقال على الاول انه كلام ركيك لا يرد علينا الا اذا تمسكنا بالقياس ولكنا
نقول انهم اجمعوا على نجاسة ما لاقى الميت برطوبة واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه النجاسة فلزم
من مجموع الاجماعين القول بنجاسة المايع الاخر وعلى الثاني انها دعوى عرية عن برهان ونحن نطالبك
بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما
نمنع من شي حصلت فيه نجاسة وتقبح اثبات الدعوى بالمجازفات وعلى الثالث بمثل ما مر من التفصيل ثم قال
ان يقولوا ان الميتة ليس بنجس وان اوجب الغسل تعبدا كما هو مذهب الشافعي لكن هذا تخالف لما ذكره الشيخ
ابو جعفر رحمه الله فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتحامل نجاسته ونجاسة ما لاقاه في تلك الحال بلانه
انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسته ذلك الماء في تلك الحال يجوز استصحابه في الصلوة والطهارة
به وان كان ماء ثم يلزم ان يكون الذي يغسل به الميت طاهرا مطهرا يكون
الثوب متنجسا وغسلا وغيره موثرة في الماء القليل وهو باطل اقول ولابن ادريس ان يقول ان النجاسة
على قسمين احدهما ما يتعدى الى غير محلها مع الرطوبة والاخرى ما لا يتعدى وان كانت مع الرطوبة
والاول قسميها النجاسة العينية والثانية الحكمية فكل ما دل اجماع او خبر متواتر على التعدية فهو نجاسة عينية
وكل ما لم يكن كذلك فهي حكمية لان الاصل عدم التعدي والاصل اباحة استعمال كل شيء ما لم يرد عن استعماله
منع شرعا والاصل براءة الذمة عن وجوب غسل الشيء والتجنب عنه ما لم يدل عليه دليل شرعي وما ادعيتموه
من الاجماع على ان المايع اذا وقعت فيه نجاسة صار نجسا انما نسلمه في النجاسات العينية ولا بد لكم
من ان تثبتوا العموم او ان هذه النجاسة عينية ودون كل من الامرين خرط القتاد نعم ان كان المتنجس
بالميت مايعا فوقع في مايع اخر وجب الاجتناب عنه لاختلاطه بالنجس اختلاطا لا يتميز ان كما انه
يجب اجتناب الحلال المختلط بالحرام ولكن لم يفرض المسألة فيما يكون المتنجس مايعا مع انه لا دلالة

الكلام

دال الكلام ابن ادريس على ان حكم ما لاقى جسد الميت برطوبة بما ذكره من كون النجاسة معنوية فانه
انما ذكر ذلك الحلي في الخامس قيل اغتساله لا قبل غسل يده في الاناء اذ لاقاه جسد الميت فلعله فرض الملاقاة
مع اليبوسة فح فلا يرد عليه شيء ما اورده الفاضلان وقد علم مما سمعته ان في ميتة الادمي ستة
اوجه تنجس ما يلاقيه برطوبة او يبوسة نجاسة عينية اي متعدية الى ملاقي الملاقي برطوبة و
تنجس نجاسة حكمية اي غير متعدية وعدم النجاسة اذا كانت الملاقاة بيبوسة وتنجسها بلاقيه
برطوبة عينا مع عدم التنجس مطلقا مع اليبوسة وتنجس ~~ما يلاقيه بالرطوبة وحكما~~ مع اليبوسة وفي ميتة — حكما مع عدم التنجيس مطلقا م
غير الادمي ينجس الملاقي برطوبة نجاسة عينية ومع اليبوسة وجوه النجاسة العينية والحكمية وعدمهما
ونحا كالحق بهذا الوجه عدم جواز الانتفاع بها في شيء من الاشياء العموم النهي قوله اي من ذي
النفس لانها كان الجريا وقال الشيخ في الخلاف فاذا ماتت في الماء ضفدع او ما لا يوكل لحمه مما يعيش
في الماء لا ينجس الماء وهذه العبارة مع اطلاقها لا تقيد من الحيوانات المائية والظاهر انه انما اطلق
لان الحيوانات المائية ليس لها في الغالب نفس سائلة بل الظاهر ان ليس شيء منها نفس وقد صرح — في النهاية
بالتقييد بالنفس ما لا نفس له فلا تنجس ميتة الا اذا كان نجسا حين الحيوة وعليه يحمل قول الشيخ
كل ما ليس له نفس سائلة من الاموات فانه لا ينجس الثوب ولا البدن ولا الشراب اذا وقع
فيه سوى الوزغ والعقرب وقوله فيهما في موضع اخر كلما وقع في الماء فمات فيه مما ليس له نفس
سائلة فلا باس باستعمال ذلك الماء الا الوزغ والعقرب خاصة فانه يجب اهراق ما وقعا فيه من
وغسل الاناء حسنا ثلاث مرات واستثناؤه لهما انما على ما اختاره من نجاسة المسوخ
وكونهما منها ولكن تراه في المبسوط حكم بطهارة العقارب قال وما لا نفس له سائلة من الميتات
لا ينجس الثوب والبدن والمايع الذي يموت فيه ماء كان او غيره وان تغير اوصاف الماء به
الا الوزغ والعقرب فانهما اذا ماتا في الماء يستحب اراقته الا انه حكم فيه بنجاسة المسوخ
فكانه لا يرى الوزغ والعقرب من المسوخ وممن تابع الشيخ في الحكم بنجاستهما مما لا نفس له ابن حمزة
والبراج ومما يدل على المشهور مع الاصل رواية عمار عن الصادق ع قال سئل عن الخنفساء والذباب
والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا
باس به ورواية ابن مسكان عنه ع كل شيء سقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس
واشباه ذلك تقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ منه قال يسكب منه ثلث مرات
وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وهي ان
دلت على ما ادعاه في الوزغ لكن دلت على خلافه في العقرب ورواية ابي بصير عن الباقر قال سألته
عن الخنفساء تقع في الماء اتتوضأ منه قال نعم لا باس به قلت فالعقرب قال ارقه ورواية سماعة
قال سألت ابا عبد الله ع عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال القه وتوضأ منه وان كان عقربا
فارق الماء وتوضأ من ماء غيره والجواب عن الكل انه ليس فيها الا الامر بالاراقة او النهي عن
الانتفاع ولا دلالة لشيء منهما على النجاسة ان يكون للسم قوله والكلب والخنزير بالاجماع
ان لم نقل بكونه من ضروريات المذهب والاخبار الدالة عليه لا تحصى كثرة ولنا رواية زرارة

فلا باس به ومما يدل على مختار الشيخ رواية هرون بن حمزة الغنوي عن الصادق ع قال سألته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك م م م م

قال سالت اباعبد الله ع عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس فيحملها لى زياد النهدى لا يدل
على الطهارة بوجه فليحمل على الاستقاء لغير الشرب والوضوء ونحوهما بل لنحو سقى الدواب واما رواية ابن مسكان
عن الصادق ع قال سالته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسنور او شرب منه جمل او دابة او غير ذلك
ايتوضا منه او يغتسل قال نعم الا ان تجد غيره فتنزه عنه فمع الضعف حملها الشيخ على ما اذا كان الماء قدر كر
ثم المراد بها الريان لانه المعنى الحقيقى لهما بدليل التبادر فاما الجلال ان عليه لا ما الله طهارة الماء منهما
وفى التذكرة عن ابن ادريس نجاسة الماء من الكلب لشمول الاسم له ورد عليه بانه حقيقة فى البرى
ومجازية الماء فلو حمل عليهما لزم حمل اللفظ فى اطلاق واحد على المعنى الحقيقى والمجازى بغير قرينة
واستدل فى المنتهى على الطهارة بان اللفظ مشترك لفظا بينهما فحينئذ لا يجوز حمل اللفظ على معنييه الحقيقيين
المشترك بينهما بلا قرينة او لا اذا لم تقم قرينة على ارادة احدهما بخصوصه وهنا القرينة الحالية
موجودة ولما ينجسان فكذلك فضلاتهما من العرق واللعاب وغيرهما واجزاؤهما كلها اذا انحلتها الحيوة من
الشعر والعظم خلافا لعلم الهدى فى الناصريات دليل المشهور عموم الامر بالغسل عند الاصابة برطوبة
من غير استفصال مع ان الغالب ان الاصابة انما تكون بالشعر ودخولها فى اسميهما فاذا حكم بكونهما
نجسين اقتضى ذلك ان يكونا كذلك جميع اجزائهما ورواية سليمان الاسكاف قال سالت اباعبد الله ع
عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلى ورواية زرارة عن الباقر ع قال
قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده ورواية برد الاسكاف قال
قلت لابى عبد الله ع جعلت فداك انا نعمل بشعر الخنزير فربما نسى الرجل فصلى وفى يده شيء منه قال لا ينبغى له
ان يصلى وفى يده منه شيء قال خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا
ايديكم منه ويمكن ان يقال ليس فيها ازيد من الامر بالغسل منه والنهى عن الصلوة معه فعسى ان لا يكون
للنجاسة بل لكونه شعر ما لا يؤكل والغسل انما يكون احتياطا لئلا يبقى منه [illegible] شيء فى اليد
ودليل الثانى وجوه منها الاجماع على ما يظهر من كلام السيد فى الناصريات والجواب منعه ومنها الحمل على
ما لا تحله الحيوة من الميتة لاشتراكهما فى عدم حلول الحيوة والجواب انه قياس لا نقول به على ان بينهما فرقا
هو ان نجاسة الميتة انما هى بالموت فلا ينجس منها الا ما يؤثر فيه الموت وهو كل ما حلت فيه الحيوة بخلاف
نجاستهما فانها ذاتية ومنها انها لما كانت لا تحله الحيوة لم يكن جزءا من جملتها قال علم الهدى وليس لاحد ان يقول
ان الشعر والقشور من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحى الا ما تحله الحيوة
وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به وورود المنع عليه ظاهر ومنها صحيحة زرارة عن الصادق ع
قال سالته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر ايتوضا من ذلك الماء قال لا باس ومنها
رواية الحسين بن زرارة عنه ع قال قلت فشعر الخنزير يعمل به حبلا يستقى به من البئر التى يشرب منها او يتوضا
منها فقال لا باس به وشيء منها لا دلالة له على المدعى خصوصا الاخيرة بل غايتهما [illegible] ان عليه عدم نجاسة
البئر بمجرد الملاقاة اما الثانية فظاهر واما الاولى فلان من السائغ ان يكون ذلك الماء اشارة الى
ماء البئر وربما حملتا على عدم وصول الحبل الماء او على كون الدلو مما يسع كرا مع عدم وصول البئر او القول
بعدم انفعال البئر فى حكمهما فالحكم منهما اى بينهما وان ما بينهما جميعا فى الاسم فلا يسمى كلبا ولا

له

خنزير

خنزيرا سواء كان له شبه بهما او باحدهما او لا اشبه احد الحيوانات الطاهرة ام لا وفاقا للمعتم فى الذكرى والعلامة
فى النهاية والمنتهى والتذكرة على استشكال من كونه نجسا بينهما ومن عدم دخوله فى مسمى منهما على الاصل التالى صح
والاقوى عندى الثانى لما ذكر واما البعضية فورود المنع عليها ظاهر والمتكون من مائهما لا يفيد كما لا يخفى اما المتولد
من احدهما وطاهر فانه يتبع فى الحكم الاسم فان يسمى باسم الطاهر كان طاهرا وان يسمى باسم احدهما كان نجسا وكذا لو كان
مع انتفائه لاسم غيرهما اى غير الطاهر واحدهما تبعه فان وافق الاخر منهما كان نجسا وان وافق طاهرا اخر كان طاهرا
وفاقا للمعتم وفى الذكرى والبيان والفاضلين من غير استشكال الا انتفاء وجه الحكم بالتنجيس لانه كما انه بعض من النجس
بعض من الطاهر وكما انه متولد من ماء النجس ومتولد من ماء الطاهر فتبعا جنان فيتبسا قطان فلا يتبع الا رعاية
الاسم مع الاصل وانت خبير بانه ينبغى لمن استشكل هنا لان بعضية النجس والتولد من مائه وان انتفى التماثل اى لم يكن
فى الوجود حيوان يماثل المتولد ليتبعه فى الحكم فالاقوى طهارته وان تحريم لحمه للاصل فيهما اى الطهارة والحرمة فان
كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل فى المحصورات منهما كان الاصل طهارته وحرمته فهو طاهر وعلى الذى
استشكل هناك ان يستشكل هنا ايضا لما مر ولم اجد نقلا لغير الشارح ممن تقدمه عليه وفى حواشى الشيخ على على
الشرايع فى قوله ولو نزا الكلب على حيوان فاولده هذا انما يكون اذا نزا الكلب على نحو الشاة فانه يراعى فى نجاسته
لغلبته او صدق الكلب على الولد بحيث يقع عليه اسم الكلب فان غلبت وصدق الشاة عليه فهو طاهر حلال
ولو [illegible] انتفى عنه الامران فهو طاهر حرام وهذه العبارة باطلاقها يشمل ما اذا ماثل حيوانا اخر طاهرا حلالا
[illegible] والظاهر انه انما اطلق ذلك بناء على ان العبارة فى الغالب ذلك لما غلبته او صدق احد الابوين او شبهه
بكليهما او [illegible] سائر الحيوانات قوله والكافر مشركا او غيره ذميا او غيره نقل عليه الشيخ فى التهذيب
اجماع المسلمين فانه قال فى الاستدلال على نجاسة اسئار الكفار من المشركين واليهود والنصارى والمجوس
والصابئين اجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار اطلاقا وذلك يوجب نجاسة اسارهم ونقل عليه
علم الهدى فى الناصريات والانتصار اجماع الفرقة وكذا الشيخ فى الخلاف فانه قال ان عنون المسئلة بقوله
لا يجوز استعمال اوانى المشركين من اهل الذمة وغيرهم وهذه العبارة انما تدل على نجاسة المشركين منهم الا انه
استدل على الحكم برواية محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تاكلوا فى
انيتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون ولا فى انيتهم التى يشربون فيها الخمر والرواية عامة لجميع فرق اهل الذمة
منه فيظهر ان من فى قوله من اهل الذمة بيانية والتعبير بالمشركين للتغليب فان من البين ان الغالب
فى اهل الذمة وغيرهم الاشتراك واطلاق المشركين على جملة الكفار شايع قال النووى فى التحرير والمشرك
يطلق على كل كافر من عابد صنم ووثن ويهودى ونصرانى ومجوسى وزنديق وغيرهم وممن نص على الاجماع على
نجاسة كل كافر ذمى او غيره ابن ادريس والعلامة فى المنتهى وهو ظاهر النهاية والتذكرة والغنية وهى
وفى المعتبر واما الكفار فقسمان يهودى ونصرانى ومجوسى وزنديق وغيرهم وممن نص على الاجماع ومن عداهم اما القسم
الثانى فالاصحاب متفقون على نجاستهم سواء كان كفرهم اصليا او ارتدادا قال واما اليهود والنصارى
فالشيخ قطع فى كتبه بنجاستهم وكذا علم الهدى والاتباع وابنا بابويه وللمفيد قولان احدهما النجاسة
ذكره فى اكثر كتبه والاخر الكراهة ذكره فى الرسالة الغرية انتهى ونحوه [illegible] فى هذا المقام الى نهاية
[illegible] انه وقال فى كتاب الاطعمة والاشربة ويكره ان يدعو الانسان احدا من الكفار الى طعامه فياكل

فى الاول ان يستشكل
من مائه يلحق فى الحكم بالنجاسة وان
انتفى الية بعضية الطاهر والتولد من مائه

فليبادر بغسل

معه فان دعاه [illegible] يديه ثم يأكل معه ان شاء ولكن كلامه يدل ذلك بأسطر قليلة ينادي بطلبها استبعد انه قال
ولا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار
بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه وايضا قال في اول كتابه ولا يجوز
استعمال اسآر من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار وايضا قال في باب التطهير من النجاسات وكل ان مس
احد ما ذكرناه بعضه ما عدده من الحيوانات النجسة الاعيان او صافح ذميا او ناصبيا معلنا بعداوة
آل محمد عليهم السلام وجب عليه غسل يده ان كان رطبا او اعتذر له ابن ادريس بانه انما اورد الكلام الاول ايراد اخبار
للرواية الشاذة لا اعتقادا او سال المحقق بالغسل وهو لا يطهره ولا جاب فقال الكفار لا يتوقون
عن كثير من النجاسات فاذا غسل يده فقد زالت تلك النجاسة قال وهذا يحمل على حال الضرورة او على مواكلة في
اليابس وغسل اليد لزوال الاستقذار النفساني الذي يعرض من ملاقاة النجاسات العينية وان لم تفد طهارة اليد
روى العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك
وسألته عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا باس والمعنى بالتوضؤ غسل اليد انتهى وغيري مثل ذلك الى ابي
الجنيد ولم اقف من كلامه الموهم لذلك الا على عبارتين ليستا نصين في ذلك احدهما قوله والتنزه عنه سؤر جميع من
يستحل المحرمات من ملي وذمي وعلماء سؤره بابدانهم احب الي اذا كان الماء قليلا والاخرى قوله ولو تجنب من اكل
ما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم وكذلك ما صنع في اواني مستحل الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن
طهارة اوانيهم وايديهم كان احوط والرجوع الى الادلة فنقول اما الدليل على نجاسة المشركين فمع الا
الاجماع المنقول قوله للمبالغة وهو الظاهر وقد بولغ في وصفهم به من جهة اخرى حتى القصر والتبادر
من النجاسة هي الحقيقة فيحمل على الحكمية ولا حاجة له قال علم الهدى في الانتصار فاذا قيل لعل المراد بالنجاسة
الحكم لا نجاسة العين قلنا نحمله على الامرين لانه لا مانع من ذلك ونعرف ان حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين
في الشريعة وانما يحمل على الحكم تشبيها ومجازا والحقيقة اولى باللفظ من المجاز وتابعه الراوندي في وجهي الجواب
في فقه القران وتوجيه الوجه الاول ان توجه السؤال بتنزيله على مرتبتين كانه قال اولا لم لا يجوز ان يكون
المراد النجاسة الحكمية وثانيا انه لا بد من ان يكون هي المرادة فانه لا شبهة في انهم يتنجسون بها فاجاب
عن الاول بالثاني وعن الثاني بالاول وذلك بعد تسليم انه لا بد من ارادتها فانها على المنع اذ لا يلزم من
اتصافهم بها ارادتها في الاية هنا ثم ان النجاسة الحكمية بالمعنى الذي يدعى في الكفار اعني من حيث اعتقادهم
وكفرهم واطلاق النجاسة بهذا المعنى لا شبهة في كونه في غاية البعد عن الاستعمال فانه ليس الا مجازا
نادرا لا يحمل عليه اللفظ الا بقرينة جلية وان قيل لعل المراد يكون ذو نجاسة انهم لا يخلون عن النجاسات العينية
لشربهم الخمور واكلهم الميتة وعدم توقيهم سائر النجاسات ولانهم لا يغتسلون من الاحداث قلنا ان الظاهر
من تعليق الحكم على الوصف انه للمشتق الحاكم فيدل الاية على ان الاشراك هو السبب لاتصافهم بالنجاسة واما
ما ذهب اليه من انه لما امتنع حمل المصدر عليهم لم يكن بد من تقدير وللتقدير كما يحتمل ان يكون لفظة
ذو يحتمل ان يكون اداة التشبيه فيدفع الغلبة بانه خلاف الظاهر لا يحمل عليه الا بداع وليس على ان كون النجس
مصدرا ممنوع فقد نص كثير من اهل اللغة من نحو الجوهري والمطرزي والفيروزآبادي والنووي والهروي
والازهري على انه صفة مرادفة للنجس بكسر الجيم واما افراده فلانه تقديره بمعنى نجس وحيس ونحو

في نكتها الفايدة

نعم انا المشركون نجس في غاية من النجس الذي هو مصدر يحمل عليهم اما بتأويله باسم الفاعل او بتقديره ذو نجس او حمل عليهم م

كما نقلوه عن قراءة من قرأ النجس بكسر النون وسكون الجيم ثم رد عليه ان غاية ما ثبت بالاية نجاستهم بالمعنى اللغوي
وهو الاستقذار واما المعنى الشرعي فلا الا ان يثبت الحقيقة الشرعية او العرفية في زمن الخطاب فتحمل الاية
ودون اثباتهما خرط القتاد ويمكن دفعه بان القذر لا معنى له الا ما يكرهه النفس وتجتنبه فمعنى الاية
انما المشركون مما يكره ويجتنب ولا ريب انه يتضمن الامر بالاجتناب على ابلغ وجه ولكن ان لم نقل مسوق لذلك
جئ بلفظ الخبر لزيادة المبالغة والامر بالاجتناب [illegible]
لما ان مطلقا الزم اجتنابهم في كل شيء وهو معنى النجس شرعا وغاية الخ نجاسة الكفار على الاطلاق قوله
تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان الرجس حقيقة في النجاسة قال الجوهري الرجس القذر
قال الفراء في قوله تعالى ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون انه العقاب والغضب انتهى كلام الجوهري وهو كما ترى نص
في ذلك وقال الزمخشري في الاساس من المجاز فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد وقع عليهم رجس وغضب اي عذاب لانه
جزاء ما استحق له اسم الرجس وقال الراغب في مفرداته الرجس الشيء القذر يقال رجل رجس ورجال انجاس وقال
ابن فارس في المجمل والمقاييس الرجس القذر ولم يذكر غيره الا الراغب فانه بعد ذلك بسطور قال وقوله تعالى
ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون قيل الرجس النتن وقيل العذاب ثم قال وقيل رجس ورجز للصوت الشديد وقال
الخليل في العين كل شيء يستقذر فهو رجس كالخنزير وقد رجس الرجل رجاسة من القذر وربما قال انه
رجس نجس والرجس العذاب في القران وقال الصاحب اسماعيل بن عباد في محيطه الرجس القذر والرجس
في القران العذاب فقد دلت عبارتهم على ان الحقيقة في معناه انما هو القذر بلا خفاء وان في المعتبر لا يقال الرجس
العذاب رجوعا الى اهل التفسير لانا نقول حقيقة اللفظ يعطي ما ذكرناه فلا يستند الى مفسر برايه ولان
الرجس لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطؤ فيحمل على الجميع عملا بالاطلاق انتهى مغني ما ذكره اجزاء
لو سلمنا انه يقع على العذاب بحقيقة فلا شبهة في انه ليس فيه الا حقيقة عرفية ولا شبهة في انه يقع
في العرف عليه وعلى القذر جميعا والاشتراك المعنوي خير من اللفظي ثم من الظاهر من المتدبر المتتبع
انه انما يقال للعذاب ونحوه من الكفر والنتن والشك ونحوها مما يقال عليه الرجس من الاشتراك اللفظي
فمشاركته القذر في الاستكراه فقد يحصل من ذلك انا لو سلمنا كونه حقيقة في هذه المعاني
فانما نسلم كونه حقيقة في القدر المشترك بينها وهو ما يكره اذا تقرر ذلك فنقول ان اللام فيه
اما لام الحقيقة او لام الاستغراق اذ لا عهد خارجيا والحمل على العهد الذهني حمل للفظ على المجاز
ما حققه المحققون من اهل العربية وعلى كل منهما يفيد العموم اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلان كل حقيقة وصفة بصفة هي في حقيقة افرادها فانما يراد بها الافراد وانما عبر عنها
باسم الجنس اختصارا وحيث لا مخصص من خارج وجب الحمل على ما يفيد الاستغراق فلا فرق
بين لام الاستغراق ولام الجنس في ذلك المقام وهذه الاية من هذا القبيل ولان تعلق على بالجعل
انما يتضمن معنى القصر او الاستيلاء او الاستعلاء او الاحاطة فعلى الاول لا شبهة في افادة المدعى
فان الحقيقة اذا قصرت على شيء لزم قصر جميع افرادها اذ لو وجد شيء من افرادها في غير ما قصرت
عليه لزم وجودها بدونه وهو ينافي القصر وعلى الثانيين انهم لا يخرجون عن الاتصاف بها
فيقال انهم لا يتصفون بعدمها والطهارة ضد لبعض افرادها فلو اتصفوا بها لم يكن الرجس

الرجس

برجسه

محيطا عليهم ولا مستوليا عليهم فانهم خرجوا عنها من وجه ومما يدل عليها ايضا ما روي عن النبي ص المؤمن ليس
بنجس وقد روي مثله من طريقنا الا انك عرفت ان مثل ذلك انما يدل على ان الكافر ليس محكوما عليه بانتفاء
النجاسة وهو محتمل لان يكونوا كلهم انجاسا وان ينقسموا الى الانجاس وغيرها ومما يدل على نجاسة اهل الكتاب
خاصة ما رووه بعدة طرق منها طريق البخاري صاحب الجامع عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله ص
انا بارض قوم اهل كتاب انأكل في آنيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها قال في المعتبر لا يقال
يحمل على ما اذا لاقوها بالنجاسة لان الغالب عليهم مباشرة النجاسات لانا نقول اللفظ مطلق فيحمل على المباشرة
كيف كان ومنها آية المشركين فانهم ايضا مشركون اما المجوس فلقولهم بالنور والظلمة واما اليهود والنصارى
فلانه تعالى حكى عنهم القول ببنوة عزير والمسيح واتخاذهم احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ثم قال وما امروا
الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون ولا ينافيه عطف كل من المشركين واهل الكتاب على الآخر
في مواضع اخرى فان من السائغ ان يكون المراد بالمشركين المشركين المعهودين على ان يكون اللام فيه للعهد وكفى
بالعطف قرينة على ذلك ومنها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن فراش اليهودي والنصراني
ينام عليه قال لا بأس ولا يصلي في ثيابهما وقال لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعده على فراشه
ولا مسجده ولا يصافحه قال وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان هل يصلح الصلاة
فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله ومنها صحيحته عنه ع قال سألته
عن مواكلة المجوسي في قصعة واحدة وارقد معه على فراش واحد واصافحه فقال لا ومنها صحيحته عنه ع انه سأله
عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض
فيغسله ثم يغتسل قال وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلاة قال لا الا
ان يضطر اليه وقد مضى ان المراد بالاضطرار التقية ومنها موثقة سعيد الاعرج انه سأل الصادق ع عن سؤر
اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواها الكليني والشيخ في الحسن باسقاط قوله ايؤكل او يشرب
ورواها علم الهدى في الناصريات كذلك قال سألت اباعبد الله ع عن الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني فقال
لا ومنها رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ومنها صحيحة زرارة
عن الصادق ع قال في آنية المجوس اذا اضطررتم اليها فاغسلوها بالماء ومنها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال وسألته عن الصلاة على بواري النصارى واليهود الذين يقعدون ويبيتون عليها في بيوتهم ايصلى عليها قال لا يصلى
عليها ومنها رواية اسمعيل بن جابر قال قال ابو عبد الله ع لا تأكل من ذبائح اليهود والنصارى ولا تأكل في آنيتهم ومنها
روايته ايضا عنه ع لا تأكل ذبائحهم ولا تأكل في آنيتهم يعني اهل الكتاب ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت اباجعفر ع
عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر ومنها
رواية هرون بن خارجة قال قلت لابي عبد الله ع اني اخالط المجوس فآكل من طعامهم فقال لا ومنها رواية ابي بصير عن احدهما
ع في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك ومنها جميع ما ورد
من الروايات في تفسير قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم بالحبوب او بها وبالبقول وهي كثيرة ومنها رواية
البرقي في محاسنه عن ابيه عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر وعبد الله بن طلحة قال قال ابو عبد الله ع لا تأكل من
ذبيحة اليهودي ولا تأكل في آنيتهم هذه ما حضرني من الروايات المختصة بحالهم جميعا ومنها رواية

الوكل

اسمعيل بن جابر

واسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكلوا ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله
ثم قال ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير
وهي تدل على الطهارة من وجهين منطوق وهو ظاهر ومفهوم وهو ان التعليل بان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير
يدل على انه لولا ذلك لم ينبغ التنزه ومنها صحيحة العيص بن القاسم انه سأل الصادق ع عن مواكلة اليهودي
والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسأله عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس وقد عرفت
مع ما قاله المحقق ومعنى الوضوء في النكت ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن آنية اهل
الذمة فقال لا تأكلوا في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها صحيحة الكاهلي قال
سأل رجل اباعبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا اواكل المجوسي
واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم ومنها رواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا فاسلمت
فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال
لي ع يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا بأس ومنها روايته ايضا قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت اني رجل من
اهل الكتاب واني اسلمت وبقي اهلي كلهم على النصرانية وانا معهم في بيت واحد لم افارقهم بعد فآكل من طعامهم
فقال لي ع يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال لي كل معهم واشرب ومنها رواية سعيد بن اسمعيل
قال سألت الرضا ع عن ذبائح اليهودي والنصارى وطعامهم قال نعم ومنها رواية البزنطي عن يونس بن
بهمن قال قلت لابي الحسن ع اهدي الى قرابة لي نصراني دجاجا وفراخا قد شواها وعمل لي فالوذجة
فآكله قال لا بأس به ومنها رواية عمار عن الصادق قال سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا
شرب على انه يهودي فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ومنها صحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال
قلت للرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله
قال لا بأس ومنها صحيحته قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا
تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها ومنها رواية ابي جميلة عن الصادق ع انه سأله عن ثوب المجوسي
البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها ومنها صحيحة
المعلى بن خنيس قال سمعت اباعبد الله ع يقول لا بأس بالصلاة في الثياب التي تعملها المجوس والنصارى
واليهود ومنها رواية معوية بن عمار قال سألت اباعبد الله ع عن الثياب السابرية تعملها المجوس
وهم اخباث وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية
فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع
النهار فكأنه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة ومنها صحيحة الحلبي قال سألت اباعبد الله ع عن الصلاة
في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي اباعبد الله ع وانا حاضر اني
اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع
صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه
حتى تستيقن انه نجسه هذه وامثالها هي الروايات التي اوردها بعضهم للمعارضة وربما يتوهم المعارضة في
بعض وانت تعلم انه ليس شيء منها نصوصية على طهارتهم ولا الظهور ولا على طهارة ما باشروه بالرطوبة الا رواية

عمار واحدى روايتى زكريا بن ابراهيم وهو بمعزل عن معارضة الاخبار الصحيحة الكثيرة واما ما ورد من تعليل التنزه عنهم او من [illegible] بانهم يأكلون لحم الخنزير او بان فيها الميتة والدم ولحم الخنزير وتقييد نفي الباس بما اذا لم يأكلوا لحم الخنزير ربما ان المراد هو اكلهم او استعمالا او انيتهم في الباس فليس الا لمثل ما ذكره المحقق في الذكرى وخصوصا ان لحم الخنزير له دسومة تبقى في الآنية وفي الايدي وايضا فان القول بنجاستهم هو المشهور المستفيض بين الاصحاب حتى حكي عليها الاجماع لما عرفته من القوانين المقررة في النصوص ان الاخبار اذا تعارضت ترجيحا الاخذ بالاشهر بين الاصحاب على انك قد عرفت انا لم نقف من كلام ابن الجنيد على ما يكون نصا فيما عزوه اليه فلم يبق المخالف الا المفيد في احد قوليه على ما حكي عنه ويحتمل ان يكون هذه الحكاية كالحكاية عن الشيخ في الفساد وايضا في ان الطهارة موافقة لقول العامة والنجاسة مخالفة لهم ومن القوانين المنصوصة ايضا ان علينا عند التعارض الاخذ بما خالف العامة ثم ان من البين ان الجمع بينهما بحمل القبيل الثاني على الاستعمال في الباس اوجه من حمل القبيل الاول على الكراهة للزوم ارتكاب التجوز على الثاني دون الاول مع ما يقال من عدم نصوصية الاخبار الاول على النجاسة وانما ينص على المنع من مباشرتهم برطوبة وهو اعم من النجاسة من المتفق عليه بين الكل انهم اذا لم يكونوا انجاسا لم يحرم مباشرتهم بالرطوبة الا اذا علم بنجسهم من خارج ولعل التنزه عنهم مستحب تحفظا عن الحرمة مع علم النجاسة خرق للاجماع وربما استدل على طهارتهم بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم فانك قد عرفت ان الاحكام الشرعية اذا علقت على الماهية افادت عمومها لجميع افرادها اذا لم يكن ثمة عهد ولا قرينة مخصصة والجواب عنه من وجهين احدهما ان المراد بالذين اوتوا الكتاب المؤمنون من اهل الكتاب قال المفيد في مسئلة ذبائح اهل الكتاب وقد كان المسلمون يتجنبون ذبائحهم بعد الاسلام كما كانوا يتجنبونها قبله فاخبرهم الله تعالى باباحتها لتغير احوالهم عما كانت عليه من الضلال قال وقال بعض الجماعة من الاصحاب الذين اولوها كذا وليس بمنكر ان يسميهم الله اهل كتاب وان دانوا بالاسلام كما يسمي امثالهم من المتنقلين عن الذمة الى الاسلام حيث يقول وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا اولئك اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فاثبتهم بالنسبة الى الكتاب وان كانوا على ملة الاسلام فهكذا اقتضى من اباح ذبيحة من المتنقلين عن الذمة وان على الحقيقة من اهل الايمان والاسلام اقول اذا جاز اطلاق على الذي كان متصفا بمبدئه في الزمن الماضي دون الحال فلان يجوز اطلاق مثل هذا اللفظ الذي صرح فيها بلفظ الماضي مع تحقق مضمونه مستمرا في الازمنة الثلاثة فان الايمان لا يخرجهم عن صفة كونهم اوتوا الكتاب اولى ثم مما يدل على هذه الارادة قوله تعالى وطعامكم حل لهم فان مقصوده تعالى انما هو بيان الاحكام للمؤمنين اذ لا فائدة لبيانها للكفار وهذه الفقرة انما سيقت لبيان حلية الطعام لاهل الكتاب فلا بد من ان يكون المراد باهل الكتاب المؤمنين منهم الا ان يقالوا ان المقصود بهذه الفقرة انه يحل للمسلمين ان يطعموهم كما حكي عن الزجاج ووافقه غيره والوجه الثاني ان المراد بالطعام هو الحبوب والبقول واشباهها من الفواكه ونحوها لما استفاضت به الاخبار وارادة خاصة على ما قاله اهل اللغة من ان الطعام غلب على البر وقد روي عن ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله صاعا من طعام او صاعا من شعير وفسره بالبر دون التمر وكتب الفروع للعامة اكثرها مصرح بانصرافه

او انيتهم

بينهما

على

الى البر

177

الى البر قال محمد صاحب ابي حنيفة في باب الوكالة بالبيع وان دفع اليه رجل دراهم وقال اشتر لي طعاما فاشترى له بها حنطة فجائز ذلك على الآمر وان اشترى بها فاكهة او لحما لم يجز على الآمر وقال ايضا في باب الوكالة بالسلم واذا وكل الرجل رجلا في ان يسلم له دراهم في طعام فالطعام عندنا الحنطة استحسن ذلك فان اسلم في شعير او تمر او سمسم فهو جائز على الوكيل ولا يجوز على الآمر وصرح فقهاؤهم بان السوق الذي يباع فيه الحنطة يقال له سوق الطعام قال ثم سمي بالطعام ما قرب منه وصار خبره وقال الازهري واهل الحجاز اذا اطلقوا اللفظ بالطعام عنوا به البر خاصة واما ما يقال من انه لو كان كذلك لم يكن لتخصيص الحكم باهل الكتاب وجه فيندفع بانه يجوز ان يكون السؤال قد وقع في شانهم خاصة لانهم كانوا في المدينة يخالطونهم خاصة واما ما يقال من دخول هذه الاشياء في الطيبات فظاهر الاندفاع فانه انما يعلم كونه من الطيبات بهذا الكلام فكانه قيل احل لكم الطيبات ومنها طعام الذين اوتوا الكتاب ومن العجيب قول المقداد في كنز العرفان غير ان عندي في كلام الاصحاب اشكالا تقريره ان الحبوب وغيرها من الجامدات داخلة في الطيبات في قوله تعالى احل لكم الطيبات وعطف الخاص على العام نص اهل البلاغة انه لا يجوز الا لنكتة او فضيلة كعطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة فاي نكتة هنا اقتضت الاخراج والعطف على قولكم ثم النكتة متوجهة على قول الخصم وذلك لانه لما ذكر انه حرم ما لم يذكر اسم الله عليه وان اهل الكتاب مشركون وانهم يكفرون اهل الاسلام وانهم من اهل الجنابة امكن ان يقال ان طعامهم مطلقا ليس من الطيبات فناسب ذلك اخراجه وعطفه بيانا للرخصة واما على قولكم فان ذلك عظيمة والرخصة مزية في بيان الاحكام خصوصا فيما ورد في معرض الامتنان وهو هذه الآية وارجو الى الله ان يفتح علي الجواب عن هذا الاشكال بكرمه انتهى مقاله اما الجواب عن الاشكال فقد عرفته واما فرقه بين قولنا وقول الخصم فنقول لما انه يمكن ان يتوهم ان ذبائحهم او ما ماسوه بالرطوبة ليس من الطيبات لا شبهة في انه يمكن ان يتوهم ان ما ماسوه مطلقا او ما يحتمل ان يكونوا ماسوه بالرطوبة كذلك وان كان التوهم في الاول اقوى ثم ما ذكره من ان العزيمة والرخصة لا افهم له معنى فان مراده بالخصم لا يخلو اما القائلون بطهارتهم او القائلون بحل ذبائحهم فان كان الاول فاي فرق بينهم وبيننا فانهم كما ان الحبوب اليابسة طاهرة كذلك ما ماسوه بالرطوبة فكان الاول داخلا في الطيبات فكذا الثاني ولا انه لم يسبق آية تدل على نجاستهم مثل حبوبهم حتى يستوهم ما يلهما ما ماسوه بالرطوبة عند الخصم فانهم لا يعدونهم من المشركين لتشملهم آية نجاستهم وبالجملة لا ارى فرقا بين حبوبهم وبين ما ماسوه بالرطوبة عند الخصم لتساويهما في الطهارة وحلية الاستعمال في كل حال وعدم نجاسة والكراهة في حال من الاحوال وبوجه من الوجوه وان كان الثاني فلا شك ان القائلين بحل ذبائحهم لا يقولون بانها مما لم يذكر اسم الله عليه حتى يكون هذا استثناء من حرمته ذلك ورخصة بل يذهبون الى دخولها فيما ذكر اسم الله عليه وعلته ولا نص يكون هذا اخراجا عنه واستثناء من مضمونه وعلى الجملة لا فرق بيننا وبين خصمنا في ان هذا الكلام انما سيق لدفع وهم من الكلام السابق وانه ليس استثناء من شيء ولا يختص الحكم الذي فيه بحال دون حال ولا وقت دون وقت فلا معنى لكونه عزيمة عندنا رخصة عندهم ثم ما ذكره من ان الحمل على الرخصة اولى ظاهر الفساد بل الحمل على العزيمة اولى لان الاصل في الاحكام هو العزائم ومثل هذه العزيمة مما يعلم مما قبلها الا على تقدير الرخصة كان الاولوية للحمل

يعني الامتنان بها انما يصح بجميع الوانها من غير فرق بينها وبين الرخصة الا ان الاولوية من جهة العزيمة مع ان كانت على تقدير العزيمة م م م

من الرخصة وجه من جهة ان التاسيس خير من التاكيد وبالجملة على ان يقال انه اشكالا او استصعب
جوابه ورجاء من الله ان يفتح عليه من الوهن والركاكة بحيث لا يليق بان يدون في الكتب فظاهر ان يعل
اشكالا او يستصعب الجواب عنه ثم الاية تحتمل اخر وهو ان يكون سبقت لبيان انه ليس علينا قطع الوصلة
بيننا وبينهم بان لا نطعمهم ولا نقبل ما يهدونه الينا من الطعام لما يوجب ذلك من جهة المؤانسة
والعداوة الدينية بيننا وبينهم وهذا المعنى في غاية القرب اذا احمل الشطر الثاني على هذا المعنى
كما هو لازم على من لم يحمل اهل الكتاب على المؤمنين قوله وان انتحل الاسلام اي ادعاه لنفسه مع
جحده لبعض ضرورياته اي الاسلام اي انكاره لما ثبت بالضرورة من دين الاسلام او اثباته
لما انتفى بالضرورة منه والمراد بضرورياته ما يكون معلوما عند المسلمين وغيرهم انه ثابت في
دين الاسلام من غير ان يحتاج مدعيه الى اثبات له بدليل من الاجماع او غيره من نص او دليل عقلي
او نحوهما والذي ظهر من المعتبر وغيره ان المجمع عليه هو الضروري ودخول من انكر الضروري في الكافر
ظاهر فاما لا نقضي بالكافر الا الذي لا يؤمن بجميع ما جاء به النبي ص وآله سواء لم يؤمن بشيء منه او آمن
ببعض منه دون بعض وفي حكم الضروريات ما كان ضروريا عند المنكر فان من سمع شيئا من الامور
النبي ص م مشافهة بحيث لم يبق له شك في انه ص وآله قاله او حصل له العلم بذلك من طريق اخر
ثم انكره لم يكن فرق بينه وبين من انكر شيئا من الضروريات عند الكل فان الضابط في الكفر ما ذكرناه
من انكار بعض ما جاء به النبي ص عالما بانه مما جاء به الا ان مثل هذا لا يحكم بكفره ولا بنجاسته الا اذا الدهم
اقر على نفسه بانه انما انكره مع علمه يقينا انما جاء به النبي ص وآله ومن هنا يظهر اي الكافر من انكر الالهية
كالدهرية او انكر الرسالة كالبراهمة او انكر بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة ومنه الحكم
وسائر الصفات المعلومة قوله تعالى ورسالة بعض من الانبياء وفي حكم منكر الضروري من لم يصدق به
غير منكر له بل كان مترددا فيه او لم يصل اليه ... يقينا فانه يصدق بجميع ذلك استفاء
والايمان لا يخفى انه ينبغي ان يستثنى من ذلك من انكر الضروري غير عالم بانه ضروري ولا انه مما
جاء به النبي ص وآله بعد ان يكون مؤمنا اجمالا بجميع ما جاء به ولا يكون انتفاء علمه بذلك
الا لانه لم يسمع ذلك من احد [redacted] وما يدل عليه موثقة ابن بكير عن الصادق ع قال شرب رجل
على عهد ابي بكر خمرا فرفع الى ابي بكر فقال له اشربت خمرا قال نعم قال ولم وهي محرمة قال فقال فوم
له الرجل اني اسلمت وحسن اسلامي ومنزلي بين ظهراني قوم يشربون الخمر ويستحلون ولو علمت
انها حرام اجتنبتها فالتفت ابو بكر الى عمر فقال ما تقول في امر هذا الرجل فقال عمر
معضلة وليس لها الا ابو حسن فقال ابو بكر ادع لنا عليا فقال عمر يؤتى الحكم في بيته فقاما
والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتى اتوا امير المؤمنين ع فاخبراه بقصة الرجل وقص الرجل فخلى
قصته فقال ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلا عليه
اية التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرأ عليه اية التحريم فخلى عنه
وقال ان شربت بعدها اقمنا عليك الحد ويقبل التعميم بدخل الخوارج والغلاة والنواصب
فان كلا منهم انكروا ضروريا من ضروريات الدين ولا فرق في الغلاة بين من اعتقد الالهية
احدى

احدا من الائمة او نبوته او الالهية عن غيرهم فان الغالي ربما يطلق على من اعتقد الالهية احدا من الناس والدليل على
هذا التعميم ما مر من الاية والخبر والاجماع فان من قال بنجاسة اهل الكتاب قال بنجاسة جميع اصناف الكفار على
ما في روض الجنان وقد عرفت نقل جماعة منا الاجماع على نجاسة الكافر مطلقا وفي بعض الاخبار دلالة على نجاسة النواصب
والخوارج ايضا منهم فان المراد بالنواصب ابغض علياء ع فمنهم الخوارج ومنهم غير ذلك وكثيرا ما يطلق الخوارج
على النواصب مطلقا فمن الاخبار الدالة عليه مرسلة الوشاء عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني
والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب فانه وان كان المراد بالكراهة ما يعم الحرمة
وغيرها الا ان جعل سؤره اشد من جميع من ذكره ومنهم المشرك دليل على كونه انجس منه ومنها رواية حمزة بن احمد
عن الكاظم ع قال سألته او سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها
ماء الحمام فانه يسيل فيها ما تغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ع وهو شرهم وهل يلحق بهم المجبرة
والمجسمة والمشبهة من المنتسبين الى الاسلام ذهب اليه الشيخ في ط وعم ابن ادريس الحكم لكل من خالف الحق ولم يكن
مستضعفا وكذا علم الهدى من غير استثناء للمستضعف وذهب المحقق الى الطهارة من عدا الخوارج والغلاة والنواصب
واختلف كلام الفاضل فقال في المنتهى وهل المجسمة والمشبهة كذلك الاقرب المساواة لاعتقادهم انه تعالى جسم وقد ثبت ان
كل جسم محدث ولا يخفى عليك ما في دليله وبه قال في التحرير وقال في التذكرة بعد حكاية قولي الشيخ وابن ادريس والاقرب طهارة
غير الناصب لان عليا ع لم يجتنب سؤر من باينه من الصحابة وفي هذا الدليل ايضا ما لا يخفى وفي القواعد حكم بطهارة من عدا
الخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة ولم يذكر ابن حمزة من فرق الاسلام الا الناصب مشعرا بطهارة من عداه وحكم
المصنف في النكتة بكفر من جحد بعض ضروريات الدين الا انه مثل لهم في الذكرى بالخوارج والغلاة وفي الدروس بلغهم وبالنواصب
وبالمجسمة وفي البيان بالخوارج والغلاة والمجسمة بالحقيقة والمشبهة كذلك يعني بالحقيقة يعني لا الذين يلزمهم
التجسيم او التشبيه وان لم يقولوا به كالاشاعرة قال الشيخ علي في الشرح واما المجسمة فقسمان المجسمة بالحقيقة وهم
الذين يقولون ان الله جسم كالاجسام والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون بانه تعالى جسم لا كالاجسام وربما
تردد بعضهم في نجاسة القسم الثاني والاصح نجاسة الجميع يعني القسمين ما لم نقل منهم من الخوارج والغلاة والنواصب
وفي روض الجنان في القسم الاول ولا ريب في كفر هذا القسم وان تردد فيه بعض الاصحاب وفي الثاني وفي نجاسة هذا
القسم تردد وكان الدليل الدال على نجاسة الاول دال على الثاني فان مطلق الجسمية يوجب الحدوث وان غاير
بعضها بعضا انتهى واعترض عليه بان الظاهر ان المقتضي للنجاسة هو القول بالحدوث لا مجرد التجسيم ومن البين ان
المجسم ينفي الحدوث قطعا فكانه تخيل بكون القائل بعدم المنافات بين المجسمية والقدم الجاحد وما ذكره جيد وهو
على ادلة نجاسة القسمين جميعا كما اشرنا اليه انفا وفي المنتهى في باب الاسآر وبعد نقل قولي الشيخ وابن ادريس ويمكن
ان يكون ماخذهما قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والرجس النجس وقول ابن ادريس مشكل
وتنجيس سؤر المجبرة ضعيف وفي المجسمة قوة وما قاله من ضعف تنجيس سؤر المجبرة لان الاية انما يتم دليلا لو ثبت
ان المجبرة من الذين لا يؤمنون وهو اول المسألة والسائل الزمخشري توقف على كفر المجبرة بقوله تعالى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم قال انه اخبار بما سوف يقولونه
ولما قالوه قال وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم
وشرك ابائهم وتحريمهم ما احل الله بمشيئة وارادته ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه كذلك كذب الذين من قبلهم اي جاؤا

كالاجسام

اقول

وارد

فخلى

بالتكذيب المطلق لان الله عز وجل كتب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبرائته من مشية القبائح
وارادتها والرسل اخبروا بذلك فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشية الله وارادته فقد كذب الكتب
كلها وهو تكذيب الله وكتبه ورسله وبين ادلة العقل والسمع وما ورد ظهوره انتهى وللمجبرة عن ذلك اجوبة وفيها انظار
لا يسعها المقام ومما يدل على كفرهم وكفر المشبهة طائفة من الاخبار كما رواه الصدوق في التوحيد مسندا عن الرضا ع
في حديث طويل من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وما رواه فيه مسندا عن الصادق ع قال ان الناس في القدر على ثلثة
اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض
اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر ورجل يزعم ان الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون
واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ وما رواه في احتجاجه عن عبد العظيم بن عبد الله عن ابراهيم
بن ابي محمود عن الرضا ع في حديث طويل والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك الى غير ذلك من الاخبار
وهي كثيرة ظاهرة لمن استقرء واستدل لنجاسة غير المؤمن بان الايمان هو الاسلام لقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فمن ليس بمؤمن ليس بمسلم ومن ليس
بمسلم فهو كافر وعلى الدليل انظار لا يسع المقام تفصيلها ولا يليق به والحق ان الايمان مغاير للاسلام لا سيما
الذي هو مصطلح من الايمان بالائمة الاثنى عشر الذي هو مراد علم الهدى بل الدليل على ما قاله هو وابن ادريس
الاخبار الكثيرة المستفيضة الناصة على كفر من خالفنا من فرق الاسلام وهي كثيرة جدا الا ان من المعلوم ان المراد
بالكفر المنسوب اليهم انما هو الكفر الواقعي الموجب لخلودهم في النار دون الشرعي الذي هو الموجب لنجاستهم فانهم
من المنافقين الذين اجرى الله عليهم احكام المسلمين في الدنيا استهزاء بهم وترحما على المؤمنين وهم اشد من
الكفار عتوا ويدل على ذلك ان الائمة ع والمؤمنين في زمنهم كانوا لم يزالوا مختلطين باصناف المخالفين يواكلونهم
ويباشرونهم من غير تجنب لهم عنهم في حالة من احوالهم واستدل السيد العميدي في الشرح على طهارة من عدا الخوارج
والنواصب والغلاة والمجسمة بانه مسلم فيكون طاهرا لوقوع الاجماع على ان الاسلام احد المطهرات بمعنى انه اذا
اسلم الكافر طهر بالاسلام ولا يخفى ان المخالف يمنع الاسلام فلا بد له من اثباته فوكله الى المسكين اما الخمر فبغير خلاف
يظهر من غير الصدوق والجعفي وابن ابي عقيل وحكى جماعة منا الاجماع عليه فقال المرتضى في الناصريات لا خلاف بين
المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ في ط الخمر نجسة بلا خلاف وقال ابن زهرة
والخمر نجسة بلا خلاف ممن يعتد به وهذان الكلامان مشعران بانتفاء الخلاف من العامة ايضا كما لا يخفى على من
نظر في كتابيهما ومن هنا الناظر بعد نقل الخلاف وهذا القول يخالف الاجماع وقال ابن ادريس والخمر نجسة بلا خلاف
لا يجوز الصلوة في ثوب ولا بدن اصابه منها قليل ولا كثير الا بعد ازالتها مع العلم بها وقد ذهب بعض اصحابنا
في كتاب له وهو ابن بابويه الى ان الصلوة تجوز في ثوب اصابه الخمر قال لان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب
اصابته معتمدا على خبر روى وهذا اعتماد منه على اخبار احاد لا يوجب علما ولا عملا وهو مخالف للاجماع من المسلمين
فضلا عن طائفة في ان الخمر نجسة وقد اجمع اصحابنا على ان الصلوة لا تجوز في ثوب اصابته نجاسة الا بعد ازالتها
سواء كانت النجاسة قليلة او كثيرة الا ما خرج بالاجماع انتهى وكلام الصدوق الذي استدل به على ما نسب اليه قوله
في الفقيه ولا باس بالصلوة في ثوب اصابه خمر لان الله تعالى حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته ومثله في المقنع
وهو وان كان ظاهرا في الحكم بالطهارة الا ان من الجائز ان يقول بالنجاسة والعفو عنها في الصلوة ومما يقيل ذلك انه

حكم

هل الكلم اللحم نجسة

حكم بنزح كما والشرب بانضا بها فيها واما حكمه بالمنع من الصلوة في بيت فيه خمر فلعله لا يدل على حكمه بالنجاسة وربما رد
عليه ان من الظاهر انه انما عمل في هذا الحكم بالروايات التي رواها في الفقيه مرسلا وفي علل الشرائع والاحكام
مسندا بسندين صحيحين عن الباقر ع والصادق ع وسيأتي ذكرها وهي كما تضمنت لو رد الحكم سابقا واما عبارة ابن ابي عقيل
فهي صريحة في الحكم بالطهارة فانه قال من اصاب ثوبه او جسده خمرا او مسكرا لم يكن عليه غسلهما لان الله تعالى
انما حرمهما تعبدا لا لانهما نجسان وقد استدل للنجاسة بوجوه منها الاجماع الذي عرفته ومنها قوله تعالى انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ووجه الاستدلال بالاية من وجهين احدهما ان
الوصف بالرجاسة وصف بالنجاسة لترادفهما في الدلالة والثاني انه امر بالاجتناب وهو موجب للتباعد
المستلزم للمنع من الاقتراب بجميع الانواع لان معنى اجتنابها كونه في جانب غير جانبها او قريب منه في المنتهى
والنهاية ونحوها ويرد على الاول ان الرجس وان كان حقيقة فيما ذكر الا انه هنا اما خبر عن جميع الاشياء المذكورة
اما بجعله في الاصل مصدرا لا حاجة الى جمعه او اراد جنس خبر او تقدير مضاف قبله اي تعاطي رجس او قبل
تلك الاشياء اي تعاطيها او خبر عن واحد منها وتقدير للبواقي خبر مجانس له وعلى كل فلا بد من ان لا يكون الرجس
بمعنى النجس فان غير الخمر من المذكورات لا خلاف في طهارة اعيانها وتعاطي النجس لا يكون نجسا والخبر المقدر
ظاهر ان يكون من جنس المذكور لفظا ومعنى فتعين ان الظاهر منه في الاية ان يراد به المأثم والذي يكرهه الله
العقول او العقل والشرع او الشرع ولو سلم فانما يدل على النجاسة اللغوية وهو غير المدعى ويرد على الثاني
انه انما يتم ان رجع الضمير في فاجتنبوه الى اعيان المذكورات او بعضها وهو غير متعين فانه ان قدر التعاطي رجع
اليه الضمير ويحتمل ان يرجع الى عمل الشيطان وعلى كل منهما لا يتم ما ذكروه وعلى تقدير بان الاول هو الظاهر
فان الظاهر ان الرجس محمول على الاعيان اما بتقدير خبر آخر او لا بتقديره ولا يخفى ان الارجاع الى عمل الشيطان
بعيد جدا عن السياق وان اورد ان الاجتناب لما وقع على الخمر وقع على سائر المذكورات فلا يجوز تعميمه من كل
وجه لعدم جريانه في غير الخمر فالجواب انه يخصص الاجتناب بالنسبة الى غير الخمر بالاجماع ولا يلزم من
تخصيصه بالنسبة اليه تخصيصه بالنسبة اليها من غير دليل يدعوا اليه ومنها الروايات كرواية
عمار عن الصادق ع قال لا تصل في ثوب اصابه خمر او مسكر حتى يغسل ومرسلة يونس عنه ع قال اذا اصاب
ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه فاعد
صلوتك ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل اساله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام
لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله انما حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه
فكتب لا تصل فيه فانه رجس ورواية زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت
في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وفي الدلالة
تامل لجواز ان يكون الغاية الاجتناب عن تناولها لحرمتها لا لنجاستها ولكن رواية عمار عنه ع قال سالته
عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل وماء كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وقال
في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل يجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده
ويغسله ثلث مرات وصحيحة علي بن مهزيار قال قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع جعلت
فداك روى زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا باس

ان يصلي فيه انما حرم شربها وروى غير زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعملي ما اخذ به من قول الخطاب وقرات بخط بقول ابي عبد الله ع و
كروايات وقوعها في البئر ودلالة ولا سيما على قول من قال بالنزح في نزح البئر مطلقا وكبعض ما سبق في نجاسة
اهل الكتاب وهي ايضا انما تدل على الاجتناب عن الانية التي كان فيها الخمر وهو ليس نصا في النجاسة وكرواية
ابو بصير قال دخلت ام خالد العبدية على ابي عبد الله ع وانا عنده فقالت جعلت فداك انه يعتريني قراقر في بطني
وقد وصفت لي اطباء العراق النبيذ بالسويق وقد عرفت كراهتك له فاحببت ان اسالك عن ذلك فقال
لها وما يمنعك من شربه قالت قد قلدتك ديني فالقى الله حين القاه فاخبره ان جعفر بن محمد امرني ونهاني فقال
يا ابا محمد الا تسمع الى هذه المراة وهذه المسائل بل لا والله لا اذن لك في قطرة منه فانما تندمين اذا بلغت نفسك
هاهنا واومى بيده الى حنجرته يقولها ثلثا افهمت قالت نعم ثم قال ابو عبد الله ع ما يبل الميل ينجس حبا
من ماء وجه الدلالة ان لا فرق بين الخمر والنبيذ فاذا دلت على نجاسة الثاني دلت على نجاسة الاول
ومنها الحرمة على الاطلاق وما حرم على الاطلاق نجس كالبول والدم وورود المنع عليه ظاهر ومنها الاحتياط
فيما يشترط بالطهارة كالصلوة ودليل القول بالطهارة الاصل وطائفة من الروايات كرواية الحسن بن ابي
سارة قال قلت لابي عبد الله ع ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا باس ان الثوب لا يسكر
وموثقة ابن بكير قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب قال لا باس ورواية الحسين
ابن موسى الحناط قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي فقال لا باس ورواية الحسن
ابن ابي سارة قال قلت لابي عبد الله ع انا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم ياكلون ويشربون
فيمر ساقيهم فيصب على ثيابي الخمر قال لا باس الا ان تشتهي ان تغسله ورواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله
عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض فقال اذا كان الذي يصنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا باس قال الشيخ هذا
خبر شاذ لا يجوز العمل عليه ورواية الصدوق في الفقيه مرسلا عن الصادق ع وفي علل الشرايع والاحكام عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين وعلي بن اسمعيل ويعقوب ابن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز قال بكير
عن الباقر ع وعن ابي الصباح وابي سعيد والحسن النبال عن الصادق ع قالوا قلنا لهما انا نشتري ثيابا
يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها انصلي فيها قبل ان نغسلها فقال لا نعم لا باس انما حرم الله اكله وشربه
ولم يحرم لبسه ومسه والصلوة فيه ورواية عبد الله ابن جعفر الحميري في الصحيح عن علي ابن رئاب قال سالت ابا
عبد الله ع عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي اغسله او اصلي فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان
الله تبارك وتعالى انما حرم شربها ورواية حفص الاعور قال قلت لابي عبد الله ع الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه
الخل قال نعم والشيخ اجاب عن الروايات بالحمل على التقية قال والذي يدل على ان هذه الاخبار خرجت على التقية ما تقدم
ذكره من الاية وان الله تعالى اطلق النجاسة على الخمر فلا يجوز ان يرد من جهتهم بما ينافيه والقران وينافيه
قال وايضا فقد اوردنا من الاخبار ما يعارض هذه ولا يمكن الجمع بينهما الا بان يحمل هذه على التقية الا انا لو عملنا
بهذه الاخبار لكنا دافعين للاحكام تلك جملة ولم يكن اخذنا بها على وجه واذا عملنا على تلك الاخبار كنا عاملين
بما يلائم القران قال وعملنا هذه على التقية لان التقية احد الوجوه التي تقتضي ورود هذه الاخبار لا جلها
من جهتهم فيكون عاملين بجميعها على وجه لا يناقض فيه قال ويدل على ورود هذه الاخبار على جهة التقية ايضا ما

الخبر

ما اخبرنا به الشيخ ابده الامتان وذكر صحيحة علي بن مهزيار التي نقلتها وقال وجه الاستدلال من الخبر انه ع امر بالاخذ
بقول ابي عبد الله ع على الانفراد والعدول عن قوله مع قول ابي جعفر ع فلولا ان قوله مع قول ابي جعفر ع خرج
مخرج التقية لكان الاخذ بقولهما معا اولى واحرى على ان الاخبار التي اوردناها اخيرا يعني بها روايات ابن
بكير وابن ابي سارة والحسين ابن موسى الحناط ليس فيها انه صلوة في الثياب التي يصيبها الخمر وانما سئل عن ثوب
يصيبه خمر فقال لا باس به ويجوز ان يكون نفي الخطر عن لبسه والتمتع به وان كان لم يجز فيه الصلوة انتهى كلامه
ويمكن حمل ما عدا الاخيرتين وثاني خبري ابن ابي سارة على حال الضرورة وحمل الاخيرة على ما ذكره الشيخ في اطعمة التهذيب
من التجفيف بعد الغسل واحتمل العلامة في المنتهى ان يكون المراد بالخمر العصير فانه يعبر به عنه مجازا وقد يجب
ارتكاب المجاز للجمع بين الادلة على ان شيئا منها لا دلالة على الطهارة بوجه وانما يدل ما خلا الاخيرة
على العفو عنها في الصلوة كما ذهب اليه ابن بابويه او على جواز اللبس والاخيرة انما تدل على جواز جعل الخل
في الدن الذي كانت فيه خمر ولا دلالة لها على جواز تناول ذلك الخل او استعماله فيما يشترط بالطهارة اللهم الا ان
يتمسك في الدلالة على الطهارة بما تضمن نفي الباس بناء على ما ترى من ان الباس يشمل النجاسة لكن قد عرفت قضاء العرف
والقرائن الحالية بان المراد انما هو نفي الاثم والمؤاخذة نعم انما يتم التمسك بها في الطهارة ان تم الاجماع على
انه لا يعفى عن النجاسات في الصلوة الا ما يستثنى في المشهور ولو سلمنا تعارض الاخبار فالترجيح معنا لوجوه
منها الشهرة بين الاصحاب وقد عرفت انها من اقوى المرجحات ومنها المطابقة للقرآن قال في المعتبر ان مع
التعارض يكون الترجيح لما طابق القران اما لان شرط العمل بالحديث مطابقة القران واما لان اطراح
ما طابقه يلزم منه مخالفة دليلين ومنها الاحتياط قال في المعتبر بعد استضعاف الروايات من الجانبين
متنا او سندا والاستشكال في الاية لكن مع اختلاف الاصحاب والاحاديث يؤخذ بالاحوط في الدين
واما ما استشكل به الحمل على التقية فمدفوع بان مدلول الاخبار كما عرفت انما هو العفو عنها في الصلوة
والعفو فيه قليلا وانها مشهور بين العامة على ان ذهاب البعض كما في ربما يكفي لكون سلطان الزمان
او من يتقى منه ممن يكون مولعا بشربها حتى انه يتاذى ممن يمتنع منها ويجتنب لنا سرعنها فقد سمعنا ورأينا
من بلغ في عتوه الى حيث يعادي من يصرح بحرمتها مع انتحاله الاسلام وعلمه يقينا بتحريم الله لها في نص
كتابه واجماع اهل الاسلام عليه فضلا عمن ان يصرح بتنجيسها وما قيل عليها انه في غاية البعد لانهم كانوا
لا يزالون يبينون عظم حرمتها واثم اشاربها وما يوجبه من العقوبات التي التصريح بادنى شيء من ذلك اعظم
من التصريح بنجاستها الظاهرة عند الاكثر فاذا لم يكونوا تتقون في ذلك علم انهم لا يتقوا هنا اولى فظاهر
الاندفاع بان الازمنة مختلفة والناس متفاوتون والاحوال متباينة وهكذا قال ذلك القائل انهم ورد
عنهم في ابي بكر وعمر ما ورد من تكفيرهما ولعنهما ولا شبهة ان ذلك اعظم عند المخالفين من كل شيء فانهم
يتقوا فيه فلو كان لا يتقوا في غيره واما حمل ما دل على النجاسة على التقية فغريب جدا فانا انما نحمل الخبر
على التقية اذا اضطررنا اليه بان يكون مدلوله مخالفا للاجماع او المشهور القريب من الاجماع عندنا
ولا شبهة ان الموصوف بذلك انما هو جانب الطهارة نعم يمكن معارضته بالحمل على التقية حمل ما دلت على النجاسة
على تغليظ الكراهة وتاكيد الاجتناب عنها وانه لا نصوصية لشيء منها على النجاسة واني نص على النهي عنها
في الصلوة الا الرواية الاخيرة وهي المستبحجي وانا استدل على الطهارة بوجوه اخر ضعيفة منها الاستصحاب

ويرد بانه انما تم مع بقاء الشيء بنوعه واسمه ولا شبهة في انتفاء ذلك على انه لا تعارض النص فيها لشهرة بل الاجماع
ومنها ان المسكر لم يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن
بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالته عنهما لعنوان الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه في لف بان الاجماع انما
في المقدمتين اخذ بهما لا بمعنى واحد فانه تارة جعل كيفية للربط بين الطرفين وتارة جعل جزءا من طرفي القضية في احديهما
وتارة جعل في الاخرى جزءا من المحمول فلا يتحد الربط فلا انتاج يعني بالاولى المقدمة الثانية وبالثانية الاولى فان
معنى الاولى انه لم يحصل اجماع على وجوب ازالته لوقوع الخلاف لا انه حصل الاجماع على عدم وجوب الازالة حتى تكون الاجماع
قيدا للحكم مؤكدا له كما انه كذلك في الثانية الا ان للمستدل ان يرجع قياسه الى ما يتكرر فيه الاوسط بان نقول المسكر لم يقع
اجماع على وجوب ازالته وكل نجس وقع الاجماع على وجوب ازالته عند الصلوة وح فلا شبهة في استقامة صورته وانتاجه
وح فالجواب منع كلية الكبرى بل الصادق ان كل نجس مجمع على نجاسته وقع الاجماع على وجوب ازالته فانما ينتج ان المسكر ليس
بنجس مجمع على نجاسته وهو صادق ومنها انه لو كان نجسا لكان المقتضي لنجاسته الاسكار فينبغي ح ان السبب علة بالسبر والتقسيم
والجواب منع التعليل اولا ولجواز كون العلة امرا اخر غير معلوم لنا ثانيا ولجواز كونها امرا منضما الى الاسكار كالميعان
ثالثا واما المسكرات المايعات فلا نعرف من القائلين بنجاسة الخمر خلافا في نجاستها ولا نعرف من الصدوق بن ا
لخلاف بينها في النجاسة او العفو عنها او عن بعضها في الصلوة وقال الشيخ في المبسوط كل مسكر عندنا حكمه حكم
الخمر وفي الخلاف صرح فيها ايضا الاجماع على نجاستها وكذا ابن زهرة وعبارة الفاضلين ايضا مشعرة بالاجماع واستدل
عليه مع ذلك بان كل مسكر فهو خمر واستدل عليه الشيخ في الخلاف بالسنة واجماع الصحابة وروى في ذلك
من طرق العامة اخبارا واثارا واطنب في ذلك وقال علي بن بابويه في رسالته الى ولده وابنه محمد في المقنع ان لها
خمسة اسامي العصير وهو من الكرم والنقيع وهو من الزبيب والبتع وهو من العسل والمزر وهو من الشعير
والنبيذ وهو من التمر وقال ابن ادريس وكل شراب مسكر كثيره فقليله حرام وكل ما اعتقد اهل البيت انه حرام
نجس يجد شاربه سكر او لم يسكر كالخمر وسواء عمل من تمر او زبيب او عسل وحنطة او شعير او ذرة فالكل
واحد نيه ومطبوخه واستدل عليه المحقق في المعتبر وان الخمر انما سمي بذلك لكونه خامر العقل وستره فما
ساواه في المعنى ساواه في الاسم ولا يخفى وهنه فان المشاركة في جهة التسمية لا يوجب المشاركة في الاسم
الا على راي من راي دلالة الالفاظ لذواتها وهو راي بحت القول باسرها الا ترى ان العيوق انما سمي عيوقا
لكونه عائقا بين نجمين والدبران انما سمي دبرانا لكونه دبر نجم وذلك لا يوجب ان يسمى كل عائق بين شيئين
او كان في دبر شيء عيوقا او دبرانا وكذا ما لا يحصى من الاسماء وثانيا بالروايات الناصة على ان كل
مسكر خمر كرواية علي بن يقطين عن اخيه موسى ع قال ان الله تبارك وتعالى لم يحرم الخمر لاسمها
ولكن حرمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر وفي حجة عنه ع مثل ذلك الا انه قال فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو
خمر ورواية ابي الجارود وقال سالت ابا جعفر ع عن النبيذ اخمر هو فقال ع ما زاد على الترك جودة فهو خمر ورواية
عطا بن يسار عن الباقر ع قال رسول الله ص واله كل مسكر حرام وكل مسكر خمر ومجة ابن ابي نجران عن عبد الرحمن
ابن الحجاج عن الصادق ع قال رسول الله ص واله الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من
العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواية علي بن جعفر بن اسحق الهاشمي عنه ع مثل ذلك ورواية الحسن
الحضرمي عمن اخبره عن علي بن الحسين ع قال الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل ورواية

الزبيب

والثاني باطل بالاجسام الجامدة المسكرة بان الشرطية ان شيئا من الاوصاف لا تصلح للعلية سوى الاسكار ممنوع

التعليل

ومرسلة الحسن

حار بن السبط عنه ع مثل ذلك ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي ابراهيم ع في حديث طويل يبين فيه ان ابليس
بال في اصل الكرم والنخل فحرم الله عز وجل على ذرية ادم كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب
وصار كل مختمر خمرا لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس لعنه الله ويرد عليه ان العرف
خص اسم الخمر بما هو المعروف لانه المتبادر عرفا والتبادر من اقوى دلائل الحقيقة والاخبار انما تدل على اتحادها
في الحرمة وايجاب شربها للحد الذي يجب للخمر بل الروايتان الاوليان دالتان على اختصاص الخمر بما هو المعروف
اظهر من دلالتهما على الشمول لكل مسكر بالنظر الى قوله لم يحرم الخمر لاسمها فانه صريح في اختصاص الاسم ببعض المسكرات
واما كلام اهل اللغة فمختلف قال المطرزي في المغرب هو التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد اي
رماه وانه الرقائق فانكشف وسكن وقال الراغب في المفردات وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للمتخذ
من العنب والتمر لما روي عنه ع الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة ومنهم من جعلها اسما لغير المطبوخ ثم
كمية الطبخ الذي يسقط عنه اسم الخمر مختلف فيه وقال ابن فارس في المجمل الخمر معروفة وفي الحديث كل مسكر خمر كانه اخذ
والله اعلم من مخامرته للعقل وهو صريح في ان الاطلاق مجازي والعلاقة هي الاشتراك في المخامرة وعقد الثعالبي في فقه
اللغة فصلا لاجناس الخمر فعد منها السكر من التمر والفضيخ من الفضل والنبيذ من الزبيب والبتع من العسل والجعة
من الشعير والسكركة من الذرة والفضيخ من البسر وقال صاحب القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب
او عام فلو سلمنا عن القطع بكونه حقيقة في عصير العنب المعروف فغاية ما يحصل لنا الشك في شموله لغيره
من المسكرات وهو كاف في انتفاء الدليل فالصواب الاستدلال على نجاستها بما دل على نجاسة الخمر مع ما تقدم من الاجماع
بالروايات كصحيحة علي بن مهزيار والماضية في الخمر ورواية عمار ويونس الماضيتين هناك ورواية عمر بن حنظلة
قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح مسكر يصب فيه الماء حتى يذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا
قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب وفي الدلالة نظر لا يخفى ورواية ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي عبد الله ع
اصاب ثوبي نبيذ اصلي فيه قال نعم قلت قطرة من نبيذ قطرت في حب اشرب منه قال نعم ان اصل النبيذ حلال وان
اصل الخمر حرام وحملها الشيخ على ان المراد بالنبيذ غير المسكر منه من الماء الذي ينبذ فيه تميرات لتكسر طعمه كما روي بدليل
حكمه بحليته قوله المايع بالاصالة فلو جمد نحو الخمر لم يزل عنها النجاسة ولو ذاب نحو الحشيشة لم ينجس قال في المنتهى
لم اقف على قول لعلمائنا في الحشيشة المتخذة من ورق القنب والوجه انها ان اسكرت فحكمها حكم الخمر في التحريم اما
النجاسة فلا وكذا حكم ما عداها من الجامدات اذا اسكرت فانها تكون محرمة لا نجسة اما لو جمد الخمر فانه لا يخرج عن
حكم النجاسة الا ان يزول عنه صفة الاسكار وفي المهنائيات في جواب السؤال عن الحشيشة المشهور بين الناس
انها مسكرة فحرم تناولها لا باعتبار ضررها بالبدن خاصة بل باعتبار اسكارها ولو فرضنا انها مضرة بالبدن حرم
تناولها ايضا ومع القول بتحريمها لا يكون نجسة لان النجس من المسكرات انما هو المايع خاصة وكذا صرح في التذكرة
بطهارة الجامد بالاصالة من المسكرات وكذا المص في الذكرى وغيرها واكثر من بعدهما ولم ار من قبل العلامة تصريحا
بذلك لكن عبارة الشيخين في المقنعة والنهاية والمصباح وعلم الهدى في الناصريات وابني زهرة وحمزة مشعرة
بان المراد المسكر الذي حكموا بنجاسته كونه شرابا واما عبارة الشيخ في ط والجمل وعبارة سلار وابن ادريس
والمحقق والفاضل في غيرها من كتبه فتشعر بنجاسة المسكر مطلقا لتعميمهم نجاسته من غير قيد وكذا عبارة الدروس
ومنهم الناظر في التحقيق انه ان ثبت ان الخمر اسم لكل مسكر فالاقوى الحكم بنجاسة الجامد والمايع منه لعموم ما دل على نجاسة

وانما يثبت ذلك على الاقوى طهارة الجامد اذ عمدة الدليل في الحاق ساير المسكرات بالخمر هو الاجماع وهو انما ثبت في
المايع **قوله** والفقاع بضم الفاء وشد القاف والشارح يقتصر في جميع مواضع هذا الكتاب وغيره من كتبه على التعرض
بضم الفاء لكونه اهم فانه لما لم يكن جمعا كان يتوهم ان يكون بالفتح والحكم بنجاسته مما لا نرى فيه خلافا من اصحابنا
ونقل عليه الاجماع منا في الانتصار والخلاف والغنية والمنتهى وغيرها بل ظاهر اكثر كتب الاصحاب تحقق الاجماع عليه الا
ان في الذكرى وقول الجعفي بحل بعض الفقاع نادر مع منع تسمية ما وضعه فقاعا واشكل عليه مع ذلك بانه لم يثبت ما
يدل على نجاستها الا انه خمر خالد وايا كرواية سليمان بن حفص قال قلت للرضا ما تقول في شرب الفقاع فقال هو خمر
مجهول ورواية ابي جميلة البصري قال كنت مع يونس ببغداد وانا امشي معه في السوق ففتح صاحب الفقاع فقفز
فاصاب يونس فرايته اغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت له يا ابا محمد الا تصلي فقال لست اريد اصلي حتى ارجع الى البيت
فاغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت له هذا راي رايته او شيء ترويه فقال اخبرني هشام بن الحكم انه سال ابا عبد الله
فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله ورواية عمار بن موسى قال سالت ابا عبد الله عن الفقاع
فقال هو خمر ورواية حسين القلانسي قال كتبت الى ابي الحسن الماضي اساله عن الفقاع فقال لا تقربه فانه من الخمر
ورواية محمد بن سنان قال سالت ابا الحسن الرضا عن الفقاع فقال هي الخمر بعينها ورواية زرارة عن الصادق
قال لو ان لي سلطانا على اسواق المسلمين لرفعت عنهم هذه الخمرة يعني الفقاع ورواية الحسن بن جهم وابن فضال
جميعا قالا سالنا ابا الحسن عن الفقاع فقال هو خمر مجهول وفيه حد شارب الخمر ورواية الوشاء قال كتبت اليه
يعني الرضا اساله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال ابو الحسن
الاخير لو ان الدار داري لقتلت بايعه ولجلدت شاربه وقال ابو الحسن الرضا الاخير حده حد شارب الخمر و
قال هي خميرة استصغرها الناس الى غير ذلك من الروايات قال في المعتبر لا يقال الخمر من الستر وهو ستر العقل و
لا يستر الفقاع لانا نقول التسمية ثابتة شرعا والتجوز على خلاف الاصل فيكون حقيقة في المشترك وهو
ما يحرم لنشيشه وغليانه اقول ما حكيناه انفا من عبارة فقه اللغة ايضا يدل على شمول الخمر له لغة لان ا
الفقاع هو السكركة على ما مضى في باب الخمر وقد جعلها من الخمر ولكن يرد عليه ان امثال ذلك لا يعارض
التبادر الذي هو اقوى دلايل الحقيقة فانه لا يخفى على ارباب العرف ان المتبادر من الخمر معنى لا يشمله و
الاخبار ليست نصوصا في كونه حقيقة لا عرفا ولا شرعا فان امثال هذه العبارات شايعة في ارادة
الاتفاق في الحكم وشهادة واحد من ارباب اللغة ايضا لا يكفي في اثبات اللغة فالمعتمد في النجاسة اما
هو الاجماع او حمل الخمر عليه في الروايات المقتضي لتساويهما في الاحكام التي منها النجاسة ان تم
دلالة ذلك على عموم التساوي لجميع الاحكام **قوله** والاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير لما عرفت
مما نقلناه في باب الخمر لكن لما ورد الحكم فيه في النصوص والفتاوى معلقا على التسمية بالفقاع
ثبت الحكم لما اطلق عليه اسمه في زمن اصحاب النصوص او في زماننا مع عدم العلم باختصاص
الاطلاق بهذا الزمان سواء اتخذ من ماء الشعير او غيره مع حصول خاصيته اي الفقاع التي منها ا
النشيش والغليان والاثر المترتب على شربه فاقتصاره في شرح الشرايع والارشاد والالفية على
النشيش ليس بجيد اذ لولا الاشتراك اللفظي او اشتباه حاله واحتمال حصول الخاصية وعدمه
لان الاصل في الاطلاق الحقيقة والاشتراك المعنوي فمع الاشتباه ترجح كون الاسم مشتركا بينه وبين

وبين غيره فيثبت فيه الحكم بلا اشتباه واما على اعلم انتفاء الخاصية كما لو وجد الناس يضعون
ماء الزبيب الخالي عن وصف الفقاع في اناء طاهر ثم يطلقون عليه اسم الفقاع فانه لا يحرم لو غابوا به نعم م
عن العين بحيث احتمل تغييرهم وجعلهم يطلقون عليه اسمه حرم ايضا كما في شرحي الارشاد والالفية وا
والاولى تقييد نجاسة المشتبه بكون البايع له من اهل الخلاف او الكفار او كان في اسواقهم فانه ان
كان البايع مؤمنا فالاظهر الحكم بطهارته وربما دلت بعض الروايات على حلية المشتبه كصحيحة علي بن مطر م
حفص عن اخيه موسى قال سالته عن شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ويباع ولا ادري كيف عمل
ولا متى عمل ايحل ان اشربه قال لا احبه فان ظاهرها الكراهة ويمكن الحمل على الحرمة وعلى ان يكون البايع
له مؤمنا وعلى ان يكون المسؤول عنه ما كان معهودا بين السايل والمسؤول مما قد علم المسؤول انه ليس
من الفقاع المحرم وروى الشيخ في الصحيح عن عثمان بن عيسى قال كتب عبيد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر
الثاني ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب اليه
لا تقرب الفقاع الا ما لم تضر انيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه اني كتبت اسال عن الفقاع ما لم يغل فاتاني
ان اشربه ما كان في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسال ان يفسر ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل
في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلاث عملات ثم لا يعيد منه والخشب م
بعد ثلاث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك وفي الدروس حكم بشذوذ الرواية ثم قال وهي مقيدة او محمولة على ما لم
يسم فقاعا كماء الزبيب قبل غليانه ففي رواية صفوان عن الصادق حل الزبيب اذا نقع غدوة وشرب بالعشي
او نقع ويشرب غدوة **قوله** ولم يذكر المصنف هنا من النجاسات العصير العنبي اذا غلا اي صار اعلاه اسفله بنفسه بالشيء م
او بالشمس او بالنار روى حماد بن عثمان عن الصادق قال سالته عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا
غلا فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب والاشتداد اي حصلت له ثخانة والظاهر ان يعتبر
ما بعد الاشتداد والثخانة عرفا ولا شبهة ان بين حصوله وابتداء الغليان زمانا ولا يتعقب الغليان ضرورة
كما يصرح به عبارة الفاضلين فانه المعتبر في نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه ا
اجماع فقهائنا ثم منهم من اتبع التحريم النجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقف
النجاسة على الاشتداد وقال في التذكرة العصير اذا غلا حرم حتى يذهب ثلثاه وهل ينجس بالغليان او يقف
على الشدة اشكال واعتبر العلم في الذكرى بمجرد الثخانة اللازمة للغليان وان لم ينجس بها قال بعد حكاية كلام المعتبر
فكانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتبعه الشيخ علي في كتبه اجمع وهو موافق لكلام
فخر الاسلام في شرح الارشاد قال والمراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله
اعلاه بالغليان او يقذف بالزبد قال في روض الجنان ووجهه ان الغليان لما كان هو الموجب لها فكل جزء
منه يوجب جزءا منها ولما كان المعتبر اول اخذ في الثخانة كفى اول اخذه بالغليان وان لم يظهر للحس ا
اختارها قلناه اولا من مختار الفاضلين وكذا اختاره في ساير كتبه واختار في حدود الكتاب ما اختار
في الكتاب الذكرى الا انه قال انه لا يلزم الا الغليان بالنار واقول لعل وجه اختياره ذلك انه لما لم يكن
قبل الاشتداد في شيء من الاخبار حملوا كلام الاصحاب على ما يوافقها ولا يكون ذلك الا بحمل الاشتداد على
ما يلازم الغليان الا ان الذي اعتبر الاشتداد في نجاسة العصير فيما اعلم هما الفاضلان وكلامهما صريح

في الانفكاك لم يذهب ثلثاه قال الشيخ في النهاية وحد ذلك ان يراه قد صار حلوا او يخضب الاناء ويعلق
به او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم ينزل ويترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب
ثلثاه وقد بقي ثلثه وقريب منه عبارة الوسيلة ومستند اعتبار الحلاوة واخضاب الاناء ما رواه في الموثق
عن معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب
ثلثاه وبقي الثلث فاشربه وحسنة عمر بن يزيد قال قال ابا عبد الله عليه السلام اذا كان يخضب الاناء فاشربه ورواية
اسحق بن عمار قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا اخذ الزبيب واصب
عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه العسل ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فقال اليس حلوا قلت
بلى فقال اشربه ولم اخبره كم العسل واما اعتبار ذهاب ثلثة دوانيق ونصف من كل درهم فمستنده ما رواه عن
عبد الله بن سنان عن الصادق صلوات الله عليه قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف
ثم ترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ثم لا شبهة ان الظاهر مما قاله الشيخ من الاجزاء بذهاب الثلثين بعد
البرد فان الاخبار مطلقة في اشتراط ذهاب الثلثين واما ما رواه عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام قال
سال عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالا قال تاخذ ربعا فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من	من دبيب م
ماء ثم ينقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار
غلية ثم تنزع ماؤه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه و
يبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على ا
المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وان شئت تطيبه بزنجبيل قليل فاذا اردت
ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكل شيء واحد حتى تعلم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم
تضع فيه مقدارا واحدا حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث
الاخر ثم حده حيث يبلغ الاخر ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فمع الضعف يمكن
ان يكون اشتراط ذهاب الثلثين على النار فيها لئلا ينجس ما يطرح فيه فلا تظهر وكذا ما اشبهها من
بعض الروايات وفي جملة من كتب الشيخ على ما يحتمي يذهب ثلثاه او يصير دبسا ولعلها اشارة الى مثل
ما قاله الشيخ من صيرورته حلوا او بحيث يخضب الاناء وقال ابن فهد في المهذب يعرض التحليل لهذا
العصير باحد امرين انقلابه الى الخل او ذهاب ثلثة فيصير دبسا وفي الاطعمة للمسالك ولا فرق مع
عدم ذهاب ثلثة وحرمته بين ان يصير دبسا وعدمه لاطلاق النصوص باشتراط ذهاب الثلثين
وفي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام مع ان هذا الفرض بعيد
لانه لا يصير دبسا حتى يذهب اربعة اخماسه على ما الوجدان فضلا عن الثلثين ويحتمل الاكتفاء بصيرورته
دبسا على تقدير امكانه لانتقاله عن اسم العصير كما لو طهر بصيرورته خلا كذلك انتهى وفي الانتقال عن
اسم العصير تامل والنصوص معارضة فالوجه هو الاول ولعل ابن فهد اعتبر احد الامرين انما اراد ان احدهما
وهو الدبسية علامة على الاخر فمتى حصل لم يحتج الى تحصيل العلم بذهاب الثلثين لعدم وقوفه دليل
يقتضي نجاسته لما اعترف به في الذكرى والبيان قال في الاول لا نص على نجاسة غير المسكر وهو منتف
هنا وفي الثاني ولم اقف على نص يقتضي تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه

واشتداده

واشتداده لكن لا يكفي ذلك عذرا في تركه لانه سياتي ان ذهاب ثلثيه مطهر وهو يعني حكمه بتنجيسه فلا عذر	يدل م
في تركه الا التردد في نجاسته وكونه في حكم المسكر كما ذكره في بعض كتبه وهو الذكرى لا يقتضي دخوله فيه
حيث يطلق حتى يلتفوا بذكره عنه وان دخل في حكمه حيث يذكره كما في عبارة الالفية يعني انه اذا ضم
في التعداد الى المسكر حكمه او ما في حكمه دخل العصير كما فعله الشارح في شرح الالفية وفيه ايضا
نظر لا يخفى الا ان في عبارة الالفية دلالة على دخوله في حكمه لانه عند النقص من المطهرات ثم ان الكلم
كما انه لم يعد العصير هنا من النجاسات وعد ذهاب ثلثيه من المطهرات فعل مثل ذلك في الذكرى
والدروس ولنرجع الان الى تفصيل الاقوال فيه والادلة فاعلم انه قال في الذكرى بعد نقل القول
بالنجاسة اذا غلا واشتد عن ابن حمزة والمحقق والتردد عن العلامة ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة واقول قد عرفت ان كلا من الفاضلين في المعتبر والتذكرة حكم بالنجاسة بعد الغليان والا
شتداد وتردد العلامة بينها بعد الغليان قبل الاشتداد وفي الشرايع والقواعد والارشاد والمنتهى
والنهاية جزما بالنجاسة مع الوصفين وفي النافع والتبصرة جزما بعدم نجاسة مطلقا لانهما حصرا النجاسات
في عشرة ولم يعداه منها وفي التحرير واطعمة القواعد حكم بالنجاسة مع مجرد الغليان وكذا صاحب
نزهة الناظر ذكر ذلك في فصل المطهرات ولم يذكره في فصل النجاسات كما فعله الكلم هنا بعينه وابن
حمزة في كتاب المباحات فصل بين ان يغلي بنفسه او بالنار فحكم في الاول بالنجاسة بمجرد الغليان
وفي الثاني بعدم النجاسة ولم يذكر ذلك في فصل النجاسات وابن ادريس وان لم يصرح بالنجاسة
في موضع من كتابه الا انه قال في كتاب الاطعمة والاشربة في الكلام على ما قاله الشيخ من انه ان
وقع قليل من الدم في قدر فغلا طهر لان النار تحيل الدم ولا ذهب احد من اصحابنا الى ان المايع
النجس بالغليان يطهر الا ما خرج بالدليل من العصير اذا ذهب بالنار والغليان ثلثاه فقد طهر
وحل الثلث الثاني وممن حكم من المتاخرين بنجاسته بمجرد الغليان ابن فهد في المهذب والمحرر
وهو ظاهر ابن بابويه ايضا فانه قال في رسالته الى ولده اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته
النار فيصير اسفله اعلاه فهو خمر فلا يحل شربه الا ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وصرح ابن ابي عقيل
بالطهارة وهو الاقوى لان القائلين بالنجاسة لم يذكروا سوى الدعوى ولم يدلوا عليها بدليل
وغيرهم اعترفوا عن اخرهم لعدم وجدان مستند لها وغاية ما يمكن ان يجعل دليلا عليه دخوله في الخمر
كما هو الظاهر من عبارة ابن بابويه او مرسلة محمد بن الهيثم عن الصادق عليه السلام قال سالته عن العصير	الهيثم ٢
يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و
يبقى ثلثه ورواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وقد سئل عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب
منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير باعتبار انه نفي فيهما الخير
بصيغة العموم ولو كان طاهرا لكان فيه بعض الخير ولكن لا يخفى انه اوهن من الاول ولا يبعد ان في صحيحة
عبد الرحمن ابن الحجاج التي تقدمت في اثبات نجاسة المسكرات باسرها دلالة على دخوله في الخمر
فانها افادت ان الخمر تكون من العصير والامر كذلك بلا شبهة قال في المسالك وبالجملة فهذا الحكم
وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع من حيث التحريم لا يوجب الحاقه

بها مطلقا **قوله** وهذه النجاسات العشر يجب ازالتها لاجل الصلوة او لغيرها مما يشترط بالطهارة لا بنفسه لما نص عليه جماعة من الاصحاب منهم المص في الذكرى والبيان وقد رايت بعضا من المتاخرين نقل الاجماع عليه فان ثبت والا اشكل من اطلاق قوله تعالى وثيابك فطهر والرجز فاهجر وقوله تعالى فاجتنبوه واطلاق الامر بالازالة او النهي عن المقاربة في كثير من الاخبار وعبارات كثير من الاصحاب ايضا مطلقة وانما خص الصلوة بالذكر لانها الجمع على وجوب الازالة لها ولانها اهم العبادات ولانه لا يرى وجوبها لغيرها من دخول المساجد والطواف مطلقا بل مع التعدي ومراده ببيان ما يجب له الازالة مطلقا ولذا لم يتعرض لنحو ما اذا ادى الى تلويث مصحف او مسجد او ضريح مقدس او للبدن وشبهه ولان قول المص وعفي اه دليل على انه اراد ها عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة اجماعا ومساقط جميع الاعضاء عند علم الهدى ومساقط جميع الاعضاء السبعة عند ابي الصلاح ومساقط الاعضاء كلها اذا تعدت الى الثوب او البدن قدرا لا يعفى عنه اجماعا على ما نقل وعن كل ما يستصحبه المصلي حال الصلوة من غير الثوب ويمكن ادخال الاخرين في الاولين فانه انما يجب الازالة عن مساقط الاعضاء للتعدي الى الثوب والبدن فالوجب بالاصالة انما هو خلوهما عن النجاسة وانما يجب فيكون من باب مقدمة الواجب واما الاخير فنقول ازالة النجاسة عن الشيء اعم من ان يكون لها تعلقا ان تحمولا فيه وما يستصحبه الانسان لا شبهة في كونه محمولا له في بدنه او ثوبه ولما عدم تعرضه لساير ما ذكرنا فلما انه يريد بيان ما اجمع عليه او ما يوافق مختار المص او مختاره وكذا يجب ازالتها عن الاواني لا مطلقا بل بالاجماع بل لاستعمالها فيما يتوقف على طهارتها اما مطلقا كاحلها في الصلوة او ادخالها المسجد على قول او مع لزوم التعدي بالاستعمال كاستعمالها في الشرب والطهارة ونحوهما ويجب ازالتها كفاية عن المساجد وجوبا مستقرا غير معلق بشيء كما سبق لقوله ع جنبوا مساجدكم النجاسة وصحيحة الحلبي عن الكاظم ع قال قلت فيصلح المكان الذي كان حشا زمانا ان ينظف ويتخذ مسجدا فقال نعم اذا القى عليه من التراب ما يواريه فان ذلك ينظفه ويطهره ولامر النبي ص واله بالتطهير من بول الاعرابي وكذا يجب ازالتها كفاية عن الضرايح المقدسة وهي ضرايح الانبياء والائمة ع ومن بحكمهم كضريح فاطمة وجوبا مستقرا لانه ورد الشرع باحترامها وتعظيمها والنهي عن الاستخفاف بها ولا يخفى ان من اجل ما له مدخل في احترامها ازالة النجاسات عنها ومن اجل ما له مدخل في هتك حرمتها تنجيسها وعدم المبالاة بما عليها من النجاسات ومدخل في ازالة النجاسات عنها ازالتها عن الاتها ولمثل ذلك يجب ازالتها كفاية عن المصاحف المشرفة وشملها اسامي الله تعالى و الانبياء والائمة ع وربما اوجب بعضهم ازالتها عن الاتها حتى الجلد والغلاف والخريطة وان لم يكن فيها وفي كل فيها تردد والاظهر عدم الوجوب بل يمكن التردد في وجوب ازالتها عن حواشيها وما بين السطور من البياض وقد علم بجملة ما ذكر ان ازالة النجاسة على ضربين ضرب ويجب لذاته وهو الازالة عن المساجد والضرايح والمصاحف وضرب واجب لغيره وهو ازالتها عن الثوب والبدن والاواني ومساجد الجبهة ونحو ذلك م **قوله** وعفي في الصلوة في الثوب والبدن لا غيرهما مما يستصحبه في الصلوة عن دم الجرح والقرح هذا بمنزلة الاستثناء عن الحكم المتقدم وفيه مسائل الاولى ثبوت العفو عن دم القروح او الجروح في الصلوة ولا نعرف فيه خلافا من الاصحاب وقد نقل الاجماع عليه في السراير وبدل عليه مع ذلك وانتفاء الحرج في الدين والضرر واراده الله بنا اليسر لا العسر اخبار كثيرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن الرجل

لرجل

١٩١

يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله الثانية هل العفو عن ذلك مخصوص بمشقة الازالة ظاهر الشيخ في التهذيب ذلك فانه استدل عليه اولا بانتفاء الحرج لما يلحقه بذلك كلفة ومشقة وربما يفوته الصلوة في ذلك الصلوة فاراد الله تعالى نظرا لعباده ورافة بهم وكذا المفيد في المقنعة والمحقق في المعتبر فانهما استدلا عليه بمثل ذلك وهو صريح الراوندي في فقه القران وابني زهرة وادريس والفاضلين في الشرايع والمنتهى والقواعد فانهم اعتبروا المشقة مع دوام السيلان فاشترطهما جميعا في المنتهى والتحرير والتبصرة وان اكتفى في التبصرة بمجرد السيلان وكذا المحقق في الشرايع وابنا زهرة وادريس اعتبر المشقة لدوام السيلان وهو الظاهر من الشيخ والمحقق والراوندي والشيخ في موضع من المبسوط اعتبر دوام السيلان ولم يتعرض للمشقة وفي موضع اخر منه وفي النهاية وابو الصلاح والجمل انما عبر بالقروح اللازمة والجروح اللازمة من غير شرط او وصف بالسيلان او للمشقة وكذا العلامة في الارشاد اقتصر على وصفهما باللزوم والمحقق في النافع والمعتبر في كتبه واتفقا ما نقلناه من المبسوط من اعتبار دوام السيلان فقط والظاهر ان مرادهم بدوام السيلان ما يعم ما اذا كان بحيث اذا ما كلما اريد ازالته سال او ادمى من غير سيلان والحق المحقق في المعتبر بدوام السيلان تعاقب الجريات بحيث لا يتسع فترتها لاداء الفريضة ووافقه الشارح في الكتاب وشرح الالفية والارشاد والظاهر انه مراد لمن لم يتعرض له حتى ابن ادريس الذي قال بان يكونا على صفة السيلان بان لا يرقيا في وقت من الاوقات ورد الشارح في شروح الشرايع والارشاد والالفية على عدم اعتبار المشقة فهذه هي الاقوال الظاهرة للاصحاب والروايات اكثرها مطلقة لا تقييد فيها بشيء ولا دوام السيلان كصحيحة ليث المرادي ويوافقها حسنة ايضا الموثقة عبد الرحمن المتقدمة وكرواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرا واما ان نحو صحيحة محمد بن مسلم فانما التقييد فيها في كلام السائل فلا يلزمنا ان نحمل هذه المطلقات عليها لو نوقش ما فيها من التقييد واما رواية سماعة عن الصادق ع قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرا وينقطع الدم فليست مقيدة الا بالسيلان لا بدوامه ولا بمشقة الازالة ولكن لا يتم التمسك بها في الاطلاق من قوله حتى تبرا لاحتمال ان يكون قوله وينقطع الدم ام تفسيرا للبرء فيكون مفادها اشتراط دوام السيلان الا ان يقال ان المتبادر من الانقطاع ما يكون بالكلية فيكون مفادها مفاد البرء العرفي ومما استدل به على عدم الاشتراط قوله في صحيح محمد بن مسلم وان كانت الدماء تسيل فان المفهوم منه ان يكون خالف للمذكور اولى بالحكم من المذكور فيكون حالة عدم السيلان اولى بالعفو وفيه نظر فان السيلان الذي في الرواية هو السيلان الحقيقي يعني غيرها اراده من شرط دوامه فان مراد المشترطين به مجرد الخروج وان لم يكن سايلا عرفا وهو ظاهر وبين ان المراد في الرواية هو السيلان الحقيقي ولا خلاف في ان حالة عدم السيلان اولى بالعفو لقلة العدم في المسلة

وقال ره نحن نعلم انه لو الزم المكلف ازالة الدم من هذه الاشياء اللازمة لحرج بذلك م م

والنهاية والتحرير والتبصرة وهو ظاهر المذكرة باستثنائها المشقة ثم ان العلامة اكتفى بالمشقة في النهاية والقواعد م

المسألة الثالثة اذا كان لخروج الدم فترات تسع كل منها اداء الفريضة فهل يجب ازالته فيها ان لم يكن فيها مشقة ولا
ضرر الاقرب عند المصنف في الذكرى الوجوب لانتفاء الضرر قال ويظهر من الرواية عدمه وهو الظاهر من كل من اشترط
المشقة ودوام السيلان او احدهما ومن كلام المعتبر الظهر لانه تعرض للفترات وقيدها بالاتسع اداء الفريضة الرابعة
لا فرق في العفو بين البدن والثوب الذي به الجرح او القرح للرواية واشتراك المشقة اما ان يمكن من ابدال الثوب
فيجب عليه الابدال عند من اشترط المشقة قال في المنتهى لو تمكن من ابدال الثوب فالاقرب الوجوب لانتفاء المشقة
فينتفي الرخص لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وفي النهاية لو تمكن من الابدال الثوب فالاقوى الوجوب لانتفاء علترم
المشقة فينتفي الرخص ولو تمكن من ابدال عصابته اوثل عما يزيد على الدرهم فاشكال اقربه عدم الوجوب انتهى ووجه
القرب لعله ان هذا الدم اذا عفي عنه كان معفوا عنه مطلقا زاد على الدرهم او نقص عنه من غير فرق والاقرب
عندي بناء على اعتبار المشقة وجوب الابدال فانه لا شبهة في ان العفو عن القليل منه لا يشترط بالمشقة وانما المشترط
بها العفو عن الكثير فاذا لم يكن مشقة في دفع الكثير عن نفسه وجب عليه وفي التحرير مع اشتراطه المشقة ودوام
السيلان قال وان وجد طاهرا ففي وجوب الابدال اشكال وهذا الاشكال مبني على الاشكال في وجوب تخفيف النجاسة
وسيأتي وينبغي ان يقول بوجوبه ان لم يكن على البدن من الدم فوق الدرهم وكان على الثوب فانك عرفت
ان العفو عن الكثير منوط بالمشقة والغرض انتفاؤها الخامسة قال الفاضل في النهاية لو لم يشق ازالة بعضه
عنه لفقه وجوبها اشكال سواء كان الباقي اقل من الدرهم او لا على اشكال اما الاشكال الاول فمنشؤه من اصالة
براءة الذمة وعدم الفرق في النجاسة بين قليلها وكثيرها انما العفو فيه ولا في هذا النوع من الدم في العفو
والاطلاق روايتي ليث في قوله يصلي بثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه ولكن اقوله في رواية ابي بصير ولست
اغسل ثوبه حتى تبرأ وكذا الباقيتان ومن ان العفو عن هذه النجاسة انما هو المشقة والميسور لا يسقط
بالمعسور واما الثاني فلانه اذا كان الباقي اقل من درهم كان للازالة وجه وهو ان الاقل من درهم بالمعسورم
يعفى عنه مطلقا وانما اشترطنا المشقة الازيد فاذا ازالت المشقة عن الازيد وكان الباقي اقل كان وجوب
الازالة متجها ولما اذا كان الباقي ايضا ازيد من درهم فلا وجه للازالة اذ لا فرق في الزائد عن الدرهم
بين القليل والكثير كما لا فرق في سائر النجاسات بين قليلها وكثيرها ومن ان العفو لما كان منوطا
بالمشقة فانما يعفى عما في ازالته مشقة فان الميسور لا يسقط بالمعسور والاقرب عندي بناء على اشتراط
المشقة وجوب الازالة ان كان الباقي اقل من درهم لما عرفت واما ان كان الباقي كثيرا ففيه تردد
قال الشيخ في المبسوط والجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفو عنه ولا يجب شده عند كل صلوة و
حمله على الاستحاضة قياس لا نقول به واستدل عليه في الخلاف باجماع الفرقة وبقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج قال يعني من ضيق وفي ايجاب ذلك غاية الضيق وحمله على الاستحاضة قياس لا نقول
السادسة قال في المنتهى لو تعدى الدم عن محل الضرورة في الثوب او البدن بان لمس المسلم من ثوبه
دم الجرح او بالطاهر من ثوبه فالاقرب عدم الرخص فيه ووجب ازالته لعدم المشقة وكذا لو تنجس
عليه من دم غيره وقريب منه في النهاية وما ذكره جيد وان كان يتوهم من اطلاق الاخبار العفو
مطلقا فان العرف في مثله قاض بذلك الشابعة يستحب لصاحب هذه الدماء ان يغسل ثوبه
او يبدلها في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا لثوبه من غير مشقة فكان مطلوبا ولرواية سماعة قال سألته

عن الرجل به القروح والجروح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال لا يغسل ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة
فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة قال الفاضل في النهاية وهل يجب مع المكنة الاقرب العدم
لمنافاته الرخصة **قوله** مع السيلان يحتمل ان يكون المراد به اشتراط ان الجارح كما فهمه الشارح
نفي السيلان اتصال الخروج وهو الموافق لسائر كتبه وان يكون المراد به استمرار الدم وان كان سائلا
اي كثيرا جاريا **قوله** وعن دون الدرهم البغلي قال ابن ادريس منسوب الى مدينة قديمة يقال لها الجامعين
بغل من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلد الجامعين تجد فيها الحفرة دراهم واسعة شاهد
درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد بقرب الاسلام
سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس والانساب
ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما هذا الموضوع
ضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن
الرسول صلى الله عليه وآله وقبل الكوفة انتهى وفي الذكرى باسكان الغين منسوب الى رأس البغل ضربه
للثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية
فحدث لها هذا الاسم في الاسم والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما
كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه
التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم بقرب سعتها من
اخمص الراحة لتقادم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب في تقادمها وانما التسمية حادثة فالرجوع
الى المنقول اولى انتهى وقال ابن نما في المهذب بفتح الغين المعجمة وتشديد اللام وهو الذي
سمعناه من الشيوخ رحمهم الله ثم نقل عبارة الذكرى وقال واتباع المشهور بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول
عن ابن دريد انتهى والنسبة الى المدينة هي التي اختارها الفاضلان في المعتبر والتذكرة
ولم يصرحا بتصحيح اسمها والمعروف انه بفتح الغين وتشديد اللام والذي يظهر من كلام ابن ادريس
الذي تفرح بتصحيحه انه بسكون الغين اذ لولاه لم ينسبهم معاصره نسبها الى ابن ابي البغل وقد قيل
في سبب النسبة انه كان عليها صورة البغل منقوشة **قوله** وقدره ابن ادريس بسعة
هذا الدرهم سعة اخمص الراحة اي المنخفض منها الذي لا يصل الى الارض اذا وضعت عليها
وقدرها ابن الجنيد بعقد الابهام العليا قال في روض الجنان وهو قريب من اخمص الكف وقدرها
ابن ابي عقيل بسعة الدينار وقدرها بعضهم بعقد السبابة العليا ولم اظفر على قايله ونقل في
شرحي الارشاد والالفية قولا بتقديره بعقد الوسطى ولا منافاة بين التقديرات لان مثل
هذا الاختلاف يتفق في الدراهم بضرب واحد الا ان الحكم الشرعي يختلف باختلاف التقديرات
والاول من هذه المقادير هو الاشهر وهو الاظهر فان الاحكام الشرعية لا بد من ان تناط بامور
مضبوطة والظاهر من تعليق العفو بقدر الدرهم ان يكون بقدر الدراهم التي استقر بها جميع
ما في السلة ولعله يكون بالمقدار الاول لشهادة ابن ادريس به وشهادته في مثله مقبولة قطعا ولم ينقل تقدير يزيد على ذلك وانما المقادير الاخر ناقصة عنه والظاهر انهم اوا

من تلك الدراهم ما لم يكن انتقش عنه تمام السكة الا انه يبقى الاشكال في ذلك من جهة اختلاف الخلوط غلظا ودقة وتقارب عروض وتباعد اطرافها من بعدها في الروايات على ما كان الغالب في زمنها واستعلام ذلكها لا يمكن ثم يشكل ايضا من جهة ان من الجائز ان يكون اختلاف التقادير لاختلافهم في تفسير الدرهم فانه لا يعلم اتفاقهم على تفسيره بالبغلي اذ الذي بلغ تفسيره بذلك هو الفاضلان ومن حكى عنه ابن ادريس ومن بعدهم وبالجملة فالمسئلة قوية الاشكال والذي يقتضيه التحري والاحتياط الاقتصار في العفو على اقل تلك المقادير **قوله** ولعا يغتفر هذا المقدار من الدم غير الدماء الثلاثة اي دم الحيض والاستحاضة والنفاس نقل على استثنائها من الدم الشيخ في الخلاف والراوندي في فقه القران وابنا زهرة وادريس واجماع الفرقة ولم يذكر المفيد وابنا بابويه الا دم الحيض وذكر في علم الهدى في الانتصار دم الحيض والنفاس وحكى الاجماع فيهما واستدلوا الدم الحيض مع ذلك برواية ابي سعيد عن ابي بصير قال لا تعاد الصلوة من دم الحيض لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء قال في المعتبر لا يقال الراوي له عن ابي بصير ابو سعيد وهو ضعيف والفتوى موقوفة على ابي بصير وليس قوله حجة لانا نقول الحجة عمل الاصحاب بمضمونه وقبولهم اياه فان ابا جعفر بن بابويه قاله والمرتضى والشيخان واتباعهما قال ويؤيد ذلك ان مقتضى الدليل وجوب ازالة قليل الدم وكثيره عملا بالاحاديث الدالة على ازالة الدم كقوله عم ثم اقرضيه ثم اغسليه بالماء وما رواه سورة بن كليب عن ابي عبد الله عم في الحائض قال تغسل ما اصاب ثيابها من الدم لكن ترك العمل بذلك في بعض الدماء لوجود المعارض فيجب العمل به في الباقي انتهى واستدل ايضا بالاصل فان الاصل في كل نجاسة وجوب الازالة وباطلاق الاخبار الامرة بالازالة والناهية عن الصلوة مع النجاسة ولطلاق قوله تعالى وثيابك فطهر وقوله تعالى والرجز فاهجر اخرج منهما ما انعقد الاجماع عليه فيبقى الباقي واما الدمان الاخران فيدل على استثنائهما ما دل على الاول سوى الروايات قال في المنتهى وان يقال ولان دم النفاس دم الحيض في الحقيقة وزاد في الذكرى والاستحاضة مشتقة منه ولا ارى له وجها وفي المعتبر والحق الشيخ رحمه بعض بدم الحيض دم الاستحاضة والنفاس ولعله نظر الى تغليظ نجاسته لانه يوجب الغسل واختصاصه بهذه المزية دليل على قوة نجاسته على باقي الدماء فغلظ حكمه في الازالة والاظهر عندي استثناء الحيض والنفاس اما الاول فلان الظاهر عدم الخلاف فيه واما الثاني فلانه في الظاهر ليس الا دم حيض مع انه حكي اجماع عليه جماعة من الثقات واما استثناء الاستحاضة فمشكل الا ان يثبت عليه الاجماع وما ذكر من الادلة تعارضها عموم اخبار العفو المعمول بها عند الاصحاب واتفاقهم على وجوب تغيير المستحاضة القطنة عند كل صلوة ولو قلنا بصحته لا يدل على الاستثناء هنا فان القطنة ليست من البدن ولا من الثوب على ان الاتفاق غير معلوم فان الصدوق لم يتعرض له في الفقيه ولا في المقنع والحق بها اي بالدماء الثلاثة بعض الاصحاب وهو القاضي في المهذب والتلخيص والمهم في الدروس والبيان دم نجس العين ومنه الميتة كما نص عليه في شرحي الارشاد والشرايع والحق بها القطب الراوندي وابن حمزة دم الكلب والخنزير ولم يتعرضا لغيرهما وانما الحقوا بها ذلك لتضاعف النجاسة فيه للملاقاة الدم الجسد والجسد نجاسة غير معفو عنها ولا نص فيه بخصوصه يقتضي الفرق بين قليله وكثيره وفيه ان الاصل يقتضي دخوله في العموم

العموم

الخصوص

اي عموم الامرة بالازالة والاجتناب والناهية عن الصلوة والمراد بمقتضى الاصل هي الاصل اي قاعدة هي الاصل وهو شمول العام لما يحتمله الا ما دل على استثنائه دليل او دخول افراد العام في حكمه ما لم يخصه مخصص فالاضافة فيه بيانية والمراد بالاصل حجية العام في افراده فيما بقي بعد التخصيص والمراد بقضيته عدم اخراج شيء من الافراد الا بدليل او دخول كل من افراده في العموم ما لم يدل دليل على الخروج والمقتضي دخول هذا الفرد من هذا العام في العموم او المراد بالاصل عدم الفرق في الشيء بين كثيره وقليله وبقضيته عدم الفرق في هذا الدم بين كثيره وقليله وعدم العفو عن قليله او المراد بالمقتضي القول بدخوله في العموم وبالحاصل شمول العام لما لم يدل دليل على خروجه عنه وبقضيته دخوله في العموم وانكر ابن ادريس على ذلك غاية الانكار فقال وقد ذكر بعض اصحابنا المتاخرين من الاعاجم وهو الراوندي المكنى بالقطب ان دم الكلب والخنزير لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره مثل دم الحيض قال لانه نجس العين وهذا خطاء كبير عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق للاجماع اصحابنا قيل ومن عجيب الامر ان ابن ادريس لم يفطن لمثل الاعتبار المذكور هنا تضاعف النجاسة في باب البئر حيث فرق بين المسلم والكافر ولم يتفطن من له هنا اقول ولا عجب لجواز ان لا يكون يرى ان النجس العين يزداد نجاسة بملاقاته لنجس ولعل الامر كك واما هناك فانما فرق بينهما لما مر من ان الكافر حين كان حيا يجب له نزح الكل والموت لا يطهره ان لم ينجسه فوجب له نزح الكل ايضا والفرق بين الاعتبارين في غاية الوضوح والاقوى عندي ما ذهب اليه ابن ادريس لعموم اخبار العفو عن قليل الدم وقد ظهر ضعف اعتبار التضاعف واما عموم اخبار وجوب الازالة فقد خص بهذه الاخبار ثم العبرة انما هي بعمومها ومن المحتمل ان يكون قول الشارح ولا نص فيه ردا على القول بالالحاق ويكون مراده بالنص النص على الاستثناء من العفو وبالعموم عموم ما دل على العفو فيكون موافقا لما اخترناه الا انه مخالف لما اختاره في شرحي [illegible] الالفية فانه موافق لمن الحق **قوله** والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه في موضع من البدن او الثوب موضع وفاق منا ومن اكثر اهل العلم كما في المنتهى واما الاتفاق منا وجدنا عليه فهو منقول في اكثر كتب اصحابنا كالانتصار والخلاف والغنية والمعتبر والتذكرة والسرائر وغيرها ويدل عليه مع ذلك في رواية اسمعيل الجعفي عن الباقر عم في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وغيرها مما سياتي من الروايات واستدل عليه ايضا في الانتصار وغيره بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قال في الانتصار فجعل تعالى تطهير الاعضاء الاربعة مبيحا للصلوة فلو تعلقت الاباحة بغسل النجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لانه بخلافه فيما قال ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم على الدم من النجاسات لان الظاهر وان لم يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل اوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم وهو كما ترى في غاية الوهن وانما اورده على الخصوم من العامة الذين يحتج عليهم بمثل ذلك وظاهر عبارة ابن زهرة في الغنية اختصاص العفو بهذا المقدار من دم القروح او الجروح ما نقص مقداره فانه قال ودم الحيض والاستحاضة والنفاس نجس بلا خلاف وكذا الدم المسفوح من غير هذه الدماء الا انه تجوز الصلوة في ثوب اصابه من دم القروح او الجروح ما نقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث مع الاختيار ورفع الحرج وان كان التنزه عن ذلك افضل ولعله انما ذكره تمثيلا لا قصرا للحكم عليه ولو كان رايه القصر عليه فيمكن ان يستدل عليه

انما هو المشقة والازالة فانه كثيرا ما لا يخلو بدن الانسان او ثوبه عن هذا المقدار

بان العفو في هذا المقدار من الدم والمشقة انما هي هذا الدم لا الذي يصيبه من خارج فانه قليل الوقوع وفي العفو
من هذا الدم مع تفرقة اقوال فقال الشيخ في النهاية وان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون
مقدار الدرهم مجتمعا في مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر قال العلامة في المختلف وفصل ابو
ان الدم المتفرق في الثوب اذا كان كل موضع منه لا يبلغ قدر الدرهم لم يجب ازالتها الا ان يتفاحش ونسب
الى المعتبر موافقة هذا القول وليس فيه الا انه نقل اولا هذا القول ثم قول سلار ثم قال الناس مختلفين فيشير
الى ترجيح لهذا القول فربما كان قوله لنا اشارة الى ما اختاره في المختصر فان المعتبر شرحه وقال الشيخ في
المبسوط والثالث يعني من اقسام الدم ما يجب ازالته اذا بلغ مقدار الدرهم تضاعدا في السعة وهو ا
المضروب من درهم وثلث وما نقص عنه لا يجب ازالته وهو باقي الدماء من سائر الحيوان سواء كان في موضع
واحد من الثوب او في مواضع كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من مقدار الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه
لو جمع كان مقدار الدرهم وجب ازالته كان احوط للعبادة على ما ذكرناه فله شبه تردد بين العفو
مطلقا اذا لم يبلغ كل موضع منه مقدار الدرهم متفاحشا كان ام لا وقصر العفو على ما اذا لم يكن
يبلغ اذا جمع مقدار درهم والمحقق افتى بالاول ابن هذا بي في النافع وجعله الاظهر في الشرايع وكلام
ابن ادريس قريب من كلام المبسوط فانه جعل الثاني احوط للعبادة والاول اقوى واظهر في المذهب
وذهب سلار وابن حمزة والفاضل وابنه في شرح الارشاد والمص في الذكرى والبيان الى الحاقه بالمجتمع
يعني انه اذا كان لو جمع كان اقل من الدرهم عفي عنه وان كان لو جمع زاد عليه لم يعف وهو الذي
جعله الشيخ وابن ادريس احوط وهو مختار الشارح هنا وفي سائر كتبه وهو الاقوى لاطلاق النصوص
الدالة على العفو عن هذا المقدار في النقل بحيث يتساوى نسبتها الى المجتمع والمتفرق واطلاق النصوص
الموجبة للازالة او الاجتناب خصوص صحيحة ابن ابي يعفور الآتية فان قوله في ثوبه نقط الدم صريح في عدم
في المتفرق والنقطة ظاهرة فيما دون الدرهم ان يكون بحيث لو اجتمع كان بمقداره بكثير للطلب الذي
بكثير ما الجواب الذي للامام لا بد من ان يراد به نقل الدرهم

~~للاجماع لا يبعد من ان يراد به نقل الدرهم انه يكون بحيث لو اجتمع كان بمقداره~~
الآتية وسياتي زيادة تكميل للاحتجاج بها قال في المختلف ولان النجاسة البالغة مقدارا معينا لا
يتفاوت باجتماعها وتفرقها في المحل وفي المنتهى ولانه يلزم انه لو كان الثوب قد استوعبت النجاسة
عليه صحة الصلوة فيه ومع عدم الاستيلاء لا يلزم مع التساوي في امكان الازالة واللازم باطل
قطعا فالملزوم مثله وبيان الملازمة انه لو كان بين كل موضعين حصل فيهما اقل من سعة الدرهم خيط من الثوب
لا نجس ما هو خالي عن الدم وهو قليل جدا الجزء لا يجوز نقضه انه لم يجتمع فيه قدر الدرهم واستدل
المحقق لما صار اليه برواية عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون في ثوبه
نقط الدم ينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم
مجتمعا فيغسله ويعيد صلوته قال والرواية صحيحة سليمة عن المعارض قال ولان الوجه المقتضي
للعفو عن يسير الدم مقتضى للعفو عنه هنا وزاد في المختلف في دليل اهل القول مرسلة جميل بن الدم
دراج عن الباقر ع والصادق ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في ثوب وفيه متفرق اشبه النضح
وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم فالدلالة كل واحد

من المتفرق

من المتفرق معفو عنه لقصوره عن سعة الدرهم والجواب اما عن الاول فبانه انما يتم الاحتجاج به لو كان
مقدار الدرهم اسما لما يكون مجتمعا جزما ويكون اسم يكون ضمنا اعلى الدرهم ومتفرقا الدرهم
جزا الدرهم مجتمعا جزا اخر وهو غير متعين لاحتمال ان يكون مجتمعا حالا عن الضمير فيكون المعنى الا ان
يكون الدم حال كونه مجتمعا على تقدير الاجتماع مقدار الدرهم وهو الانسب بالسؤال فانه عن الدم
المتفرق نقطا ثم من المعلوم انه ليس فيه مقدار درهم مجتمع واما في المنع لان الوجه المقتضي نقطا ثم عن الثاني
للعفو عن المجتمع هو الاجماع والنصوص ولزوم الحرج وليس في المتفرق شيء منها فان اطلاق النصوص
كما عرفت انما يدل على مساواة بين المجتمع والمتفرق والدم المتفرق بهذا القدر ليس بذلك الغالب
ليكون في ايجاب الازالة مشقة شديدة واما عن الثالث فبانه انما يتم الاستدلال به ان كان
مجتمعا خبر يكون وقدر الدرهم متعلقا به وليس بمتعين بل يجوز ان يكون الخبر قدر الدرهم ومجتمعا
حالا عن الضمير فيه فيعود المعنى الى مثل معنى الاول وهذا المعنى هو الموافق للاول لكلام فالحمل عليه
اولى وان لم يتعين والعجب من بعض افاضل المتاخرين انه رجح احتمال الخبرية بعد الخبر في الثاني
الاول وايده بهذه الرواية به مع ان المتدرب العارف بالاساليب عالم بان ظهور هذه الرواية
في الحالية اشد من ظهور الاولى واما عن الرابع فيمتنع ان كل واحد منها معفو عنه انما ذلك
اذا لم يجامعه اخر فهو اول المسألة وايضا فان العفو عن كل واحد واحد لا يوجب العفو عن الكل
كما ان الثوب المركب من عدة قطع لا يستر شيء منها العورة ويكون الكل ساترا لها اذا كان كله نجسا
لا يمكن ان يقال ان كلا من هذه القطعات معفو عن نجاستها فكذا الكل واما ما ذهب اليه الشيخ
في النهاية من الفرق بين المتفاحش وغيره فلم نظفر له بدليل واما ما يتفاحش فالظاهر رجوع
فيه الى العادة قال في المعتبر ليس للتفاحش تقدير شرعي وقد اختلف قول الفقهاء فيه فبعض
قدره بالشبر وبعض بما يفحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب والوجه ان المرجع فيه الى
العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له مقدر شرعا ولا وضعا بقي ا
الكلام في امرين الاول في الدم الذي يكون بقدر الدرهم لا اقل ولا ازيد فقد اختلف الاصحاب
في العفو عنه فذهب الصدوق والشيخان وعلم الهدى والاكثر الى عدم العفو واختاره الفاضلان
في المعتبر والمنتهى والنهاية والمختلف والتحرير وفخر الاسلام في شرح الارشاد والمص في البيان
وذهب سلار الى العفو وكذا ابن عقيل الا انه عبر بسعة الدينار ونسبه الفاضل في المختلف
الى ما يلوح من كلام علم الهدى ولم اعثر من كلامه فيه الا على الجمل والانتصار وعبارة الجمل صريحة
في الاول وهو ظاهر الانتصار فانه قال وعما تفردت به الامامية القول بان الدم الذي ليس
بدم الحيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصابه منه ما ينقص مقداره من سعة الدرهم الوافي
وظاهر الفاضلين في النافع والتذكرة التردد فانهما جعلا الازالة احوط ولم يتعرض القائل
في القواعد لما نقص وما زاد وظاهره التردد في المسألة الا انه قال ولو زاد الدم عن
سعة الدرهم مجتمعا وجبت ازالته والاقرب في المتفرق الازالة ان بلغه لو جمع والظاهر
عود ضمير بلغه الى الدرهم كما ذكره السيد العميد قدس سره فيكون كساير كتبه في اختيار الاول

والمختار هو الاول لعموم ما دل على وجوب الازالة من النصوص خرج منه ما خرج لدليل فيبقى الباقي
ورواية ابن ابي يعفور المتقدمة المحكوم عليها بالصحة ومرسلة جميل السابقة وكذا رواية اسمعيل
الجعفي الماضية لانه علق فيها العفو على الاقلية من الدرهم واستدل المخالف بصحيحة محمد بن مسلم قال
قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان
لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء
رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوة
كثيرة فاعد ما صليت فيه برواية اسمعيل الجعفي وبقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
الاية بنحو ما تقدم نقله عن علم الهدى والجواب اما عن الاول فبانها مقطوعة قاله في المختلف ان
علامة محمد بن مسلم وان كانت تقتضي الاخبار عن الامام الا ان ما ذكرناه من الاحاديث لا لبس فيه اقول
وايضا من العدالة من النقل الاخبار عن غير الامام عليه منع ظاهر واما الرواية الثانية فلان في نسختها
اللائق بها والناقص وليس فيها المساوي ذكرا فلا دلالة لها على المطلوب فانه كما يفهم من مفهوم احد
الشرطيتين العفو عن المساوي يفهم من مفهوم الاخرى عدم العفو والذي يظهر من الاستقراء
انه كثيرا ما يطلق الاكثر من شيء على ما يشتمل المساوي تغليبا فينبغي ان يحمل عليه الروايتان ويظهر
رجحان الاحتجاج بها للمختار بناء على الاحتجاج بها لهذا الراي فان المفهوم الاول على محل الاعتراض له
وكلام الشيخ في التهذيب مشعر بما قلناه فانه قال فاما الميتة ما اذا بلغ اليه وجبت ازالته فالخبر الاول
فيه بيانه يريد به خبر محمد بن مسلم ع قال ويدل عليه ايضا ما اخبرنا به الشيخ وذكر رواية الجعفي وعقبها
برواية ابن ابي يعفور فقد دل هذا الكلام على انه حمل الروايات على معنى واحد وايضا فيتعاضد ما دل
على مختارنا الشهرة بين الاصحاب بل لم يظهر الخلاف ممن قبل الفاضلين الا من سلار ومن علم الهدى
على قيل مع انك عرفت تصريحه بخلافه واما الاية فلا دلالة لها على المطلوب بوجه فان غاية ما يدل
عليها اشتراط الصلوة بما ذكر ولا دلالة لها على انتفاء اشتراطه بغير الامر الثاني قال الصدوق و
والدم اذا اصاب الثوب فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقداره مقدار درهم واف والواف ما يكون
وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فقد يجب غسله ولا باس بالصلوة فيه وان كان الدم
دون حمصة فلا باس بان لا يغسل الا ان يكون دم الحيض فرق فيما دون الدرهم بين ما دون
حمصة وما ليس كذلك ومستنده رواية المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع قال قلت له اني حككت
جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا قال في المنتهى وهذه الرواية تحمل
على الاستحباب وعلى ان القدر ليس في السعة بل في الوزن فانه تقريبا يساوي سعة الدرهم وقال
ابن ابي عقيل اذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم راه بعد الصلوة وكان الدم على قدر الدينار
غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو راه قبل صلوته او علم ان
في ثوبه دما حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا وقد روي ان لا اعادة عليه الا ان يكون
اكثر من مقدار الدينار قوله ويلحق في الزائد عن المعفو عنه ازالته الزائد خاصة متفرقا كان
او مجتمعا لكن يجب في المجتمع ان يكون ازالة الزائد بحيث لا يسري نجاسة البالغة الى ما طهر في ذلك

بنحو قطع الزائد

بنحو قطع الزائد من الثوب قوله والثوب والبدن يضم بعضها الى بعض وكذا الاثواب يضم بعضها الى بعض على القول
بالحاق المتفرق بالمجتمع على احد القولين واظهرهما بين الاصحاب واحتمله المص في الشرح في الثياب وذهب ابن فهد
في المهذب الى العدم في كل من المقامين وفي الموجز في المقام الثاني ولم يتعرض للاول واختار الشيخ على الضم في الثياب
من غير تعرض للبدن واحتمل في روض الجنان وجها ثالثا هو ضم الاثواب بعضها الى بعض من غير ضم البدن اليها ولا ريب
ان الضم احوط ووجه العدم ان الروايات كلها بلفظ الثوب وهو مفرد فظاهرها العفو اذا لم يبلغ ما في
كل منها قدر درهم سواء بلغ المجموع ما فيه وما في اخرى او في البدن او لم يبلغ وخصوصا البدن فانه لم يجر له
ذكر فيما حضرنا من الاخبار ولعل هذا هو الوجه في الفرق بينه وبين الثياب فانه يمكن القول بالضم في الثياب
بحمل الثوب الواقع في الاخبار على معنى الجمع واما ادخال البدن فيه فمما لا وجه له ومما يجب ان يعلم ان عبارة
الشارح شاملة للمقامين وزيادة فان ضم بعض من الثوب والبدن الى بعض اعم من ضم الثوب الى البدن
وضم بعض من الثوب الى بعض اخر وبعض من البدن الى بعض اخر الا انه لا شبهة في الضم في الاخير ولعلنا
اولى مما فعلنا اعني المقامان قوله ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان كان ذلك بان تفشى من جانب
الى اخر فواحد والا بان اصاب كلا منهما غير ما اصاب الاخر فاثنان فيعتبر بلوغ الدرهم في مجموعهما سواء فيه
الثوب الرقيق والصفيق واعتبر المص في الذكرى والبيان في الوحدة مع التفشي رقة الثوب فقال في الاول
لو تفشى الدم فواحد ان رق الثوب ولا تعدد وقريب منه في الثاني فقوله مع التفشي متعلق بالوحدة اي
اعتبر في الوحدة عند التفشي لا بالاعتبار حتى يكون المعنى انه اعتبر التفشي ورقة الثوب ونص العلامة في
المنتهى والتحرير على الوحدة مع الصفاقة واطلق في النهاية والظاهر عدم الاعتبار وان لم يكن
بالتفشي بل اصاب كل وجه دم غير ما اصاب الاخر فالظاهر التعدد وان اتصلا وصرح العلامة في المنتهى
والنهاية بالوحدة مع الاتصال فانه قال في المنتهى لو كان الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين
واتصل بالجانب الاخر فنجاسة واحدة يعتبر فيه قدر الدرهم اما لو لم يتصلا بل حال بينهما شيء لم يصبه الدم
تعدد فان بلغ مجموعهما الدرهم لم يعف عنه كما لو كانا في موضعين من جهة واحدة واول هذه العبارة
وان اوهمت فرض كون الاصابة من احد الوجهين والوجه الاخر انما يلوث بالتفشي الا ان اخرها
صريح في فرض دم من كل وجه مغاير لما في الاخر مع الاتصال اذ لولا ذلك لكن لم يكن للحيلولة معنى وقريب
منها عبارة النهاية واما الشارح فعبارته في شرحي الارشاد والشرايع والالفية تنادي بما قلناه
فانه قال في الاول ولو اصاب وجهي الثوب فان كان بالتفشي فواحد مطلقا وقيده المص في الذكرى
برقة الثوب والا فاثنان وذو البطانة متعدد فيضم ما في احدهما الى الاخر وان كان بالتفشي واما
عبارته في الكتاب ومثلها في روض الجنان فيحتمل ذلك وعدمه وذلك مبني على مقدمة هي ان الثوب
ذا البطانة محشوا بالقطن ونحوه وغير محشو قد يعد ثوبا واحدا وهو المعروف عند اهل العرف وقد
يعد ثوبين فان كان الشارح اعتبر الاول كان المفهوم من عبارته هذه انه ان اصاب الوجهين فان
تفشى من احدهما الى الاخر اعم من ان يكون الاصابة من جانبه فتفشى الى الاخر او لم اصاب كلا من الجانبين
دم من خارج ثم تفشى احدهما او كلاهما حتى اتصلا فالدم الواحد وان لم يتفش او لا يكون ذلك الا بان
يكون بين الوجهين حائل لم يصبه الدم فاثنان وان كان اعتبر الثاني كان موافقا لما قلناه فانه

ولا تعدد في الثاني ولو اصاب وجهي الثوب فان كان بالتفشي فواحد ثم

لابد من ان يريد بقوله فان تفشى ان الاصابة انما كانت بالتفشي لا باصابة الدم من خارج كلا من الجنبين
وان يريد بعدم التفشي خلاف ذلك فان الثوب ذا البطانة الواحدة لا يعلن فرض اصابة الدم جانبيه
مع عدم التفشي فانه ان امكن لم يعلم الاحساس به نفى النظر في ذي البطانة هل هو ثوب واحد ام
متعدد فلي فيه تردد وقد عرفت حكم الشارح فيه بالتعدد وهو احوط **قوله** ولو اصابه اى الدم المعفو
عنه مايع طاهر ففي بقاء العفو وعدمه قولان للعلم بقاء العفو في الذكرى قال لان المتنجس بشيء لا يزيد عليه
ولمس الحاجة وعدمه في البيان لان العفو انما تعلق بالدم والمتنجس بالدم ليس بدم واجودها عند الشارح
الاول هنا وفي سائر كتبه بعينها اول وهي الذكرى وقال الفاضل في النهاية لو تنجس الماء وشبهه بالدم
ثم اصاب ثوبا احتمل اعتبار الدرهم اذ لا يزيد عن حكم النجاسة عن ذاتيها وعدمه لانه جنس ليس بدم فيجب
ازالته بالاصل السالم عن المشقة المستندة الى كثرة الوقوع قال ولو زال الدم عين الدم بما لا يطهر جاز
فالاقرب جواز الصلوة لجوازها مع بقاء العين وبزوالها خف الحكم فيكون اولى انتهى بما ذكره اخيرا
انما يتم الاستدلال عليه لو كانت الازالة بنحو الحك او الفرض واما ان كان بنحو الماء من افراد المسئلة
الاولى كما لا يخفى وفي المنتهى الطاهر لو تنجس بالدم ثم اصاب الثوب لم يعتبر الدرهم فيه بل وجب ازالته
قليله لانه جنس ليس بدم فوجب ازالته بالاصل ان لم يمن المعارض قال لا يقال ان النجاسة مستفادة من الدم
فكان الحكم له لانا نقول قد لا يثبت في الفروع ما يثبت في الاصل خصوصا في هذا الباب اذ الرخصة لا تتعدى
ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندوره اما لو زال العين
الدم بما لا يطهره فقد جواز الصلوة نظر اقربه الجواز لانه مع العين يجوز فزوال العين تخف النجاسة
فكان الدخول سائغا وفارقا خفة النجاسة في البول القصير لان شدة النجاسة وخفتها هنا معتبران
بالقياس الى الدم نفسه لا الى غيره انتهى وليعلم ان فرض العلامة في الكتابين مغاير لفرض الشارح
والمص وان تقاربا وقد جمع بينهما ابن فهد في المهذب فقال لو اصاب مانقص عن الدرهم يصاق او ماء
فان تعدى عن محله لم يبق العفو وان بقي على محل الدم خاصة من غير ان يتعدى هل يبقى العفو قبل الا
صار حاملا المتنجس وهو الرطوبة الملاقية للدم وقيل بل يبقى العفو لان شيئا لا يزيد عليه في الحكم وهو الاقوى
انتهى ما فرضه من التعدي اعم من ان يكون بحيث تجاوز عن القدر المعفو لان او لا فظاهره الجزم
بعدم العفو في الحالتين فقد حكم بعدم العفو وان كان مجموع الدم والمايع المتنجس اقل من الدرهم وهو
من افراد ما فرضه العلامة وقوى فيما فرضه الشارح ما قواه الان قول الشارح ثم بعبيد التعدي
بهما اى الدم والمايع المتنجس به ان تعدى عن موضع الدم اشارة الى فرض العلامة فهو سوى بين
الفرضين في الحكم ببقاء العفو والفرق بين الفرضين عندي في غاية الجودة فانه اذا تنجس الثوب
بالدم المعفو عنه ثم اصاب الدم مايع فلا شبهة في انه لم يرد على الثوب نجاسة اخرى لم يزد نجاسة
فوجب الحكم ببقاء الحكم المعفو عنه الا بالاستصحاب واما ان لم يكن الثوب تنجس بشيء فاصابه مايع
تنجس بالدم فلا يجري فيه ذلك ويقوى فيه القول بعدم العفو فان العفو انما علق في الشرع باسم الدم
والمايع المفروض ليس من الدم والاولوية ممنوعة انما يتم لو ثبت ان العفو لخفة النجاسة وهو
ممنوع لجواز ان يكون لكثرة الوقوع الموجبة للمشقة رح فلا اولوية **قوله** وبقي عما يتم فيه عن نجاسة شيئا

بلاباس

ما اشياء النجاسة الا عكس ان المس اي نجاسة كان حتى لم يتعرض له لان العفو والترخيص انما تعلق الا ان فيها
في السحة ومثل ذلك خارج عنها ولا يناسبه شيء منها ثم ان الوجه الوجيه لتركهما هنا في باب النجاسة
والعفو عنها من جهتها لدوانهما في العفو في هذين المقامين انما يتعلق بالمحل لا بالنجاسة لهما انما
هو باب ثوب المصلي **قوله** والتكة ما لا يتم الصلوة للرجل فيه وحده لكونه لا يستر عورته كالتكة
والجورب والقلنسوة والخف والنعل نقل عليه المرتضى في الانتصار والشيخ في الخلاف الاجماع وهو الظاهر
من التذكرة وقال المفيد في المقنعة ولا باس بالصلوة في الخف وان كان فيه نجاسة وكذلك النعل
والتنزه عن ذلك افضل اذا داس الانسان بخفه اعتل النجاسة ثم مسحها بالتراب بطهر ايضا ذلك
وان اصابت تكة او جوربه لم يحرج بالصلوة فيهما وذلك انهما مما لا يتم الصلوة بها دون ما
سواهما من اللباس وهذه العبارة وان حصصت اشياء اربعة بالذكر الا ان العليل قد يفيد العموم
وكذا عبارة الصدوق فانه قال ومن اصاب قلنسوته او تكته او عمامته او جوربه او خفه مني
او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك لان الصلوة لا تتم في شيء من هذا وحده
وقال سلار وما يلبس ضربان احدهما لا يتم الصلوة به منفردا وهو القلنسوة والجورب
والتكة والخف والنعل فكل ذلك اذا كان فيه نجاسة جازت الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس
ان كان فيه نجاسة فلا يجوز الصلوة فيه وهذه العبارة ايضا مترددة بين التعميم والتخصيص
وعن ابى الصلاح انه قال المعفو عن الصلوة في القلنسوة والتكة والجورب والنعلين والخفين
وان كان نجسا وهو صريح في التخصيص بالحكم بالاشياء المذكورة وقال ابن حمزة ولما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا
فضربان احدهما يكره فيه الصلوة وهو سبعة اشياء التكة والجورب والقلنسوة المتخذات من شعر
النعلية الارنب والشمشك والنعل السندية والتكة والجورب اذ الحقتها النجاسة وهو اصرح من
عبارة ابى الصلاح في التخصيص وقال الراوندي ما يلبس على ضربين احدهما لا يتم الصلوة فيه منفردا
وهو خمسة اشياء القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل وكل ذلك اذا كانت عليه نجاسة جازت
الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس اذا كان فيه نجاسة فلا يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها
وهو ايضا متردد بين التعميم والتخصيص والاقوى العموم لموثقة زرارة عن احدهما قال
كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده فلا باس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب
ومرسلة ابراهيم ابن [illegible] عن الصادق ع قال لا باس بالصلوة في الذي لا يجوز الصلوة فيه
وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب ومرسلة عبد الله بن سنان عنه ع
انه قال كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه فلا باس ان يصلي فيه وان
كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك ومرسلة
حماد بن عثمان عنه ع في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه
الصلوة فلا باس واستدل عليه المرتضى مع الاجماع بانها لا حظ لها في اجزاء الصلوة فجرى
مجرى ما ليس عليه من الثياب قال فاذا الزمنا ذلك في العمامة وما جرى مجراها مما لا حظ له
في اجزاء الصلوة اسقطنا ذلك بان العمامة والرداء على لها حظ في ستر العورة وليس كذلك

حفصته

ابى البلاد

والرداء

واستباحة الصلوة فيهما وان لم يستر في بعض الاحوال فانهما مما يتاتى فيه ستر العورة وليس كك التكة وما جرى مجراها واستدل الشيخ في الخلاف مع الاجماع والاخبار بان النجاسة حكم شرعي ينبغي ان لا يثبت حكمها الا بدليل ولا دليل في الموضع الذي قالوه على نجاسة ما يحصل فيه والاصل براءة الذمة وهذا الكلام كما ترى يدل على انه لا ينجس هذه الاشياء ولعله انما اراد نفي هذا الحكم من احكام النجاسة عنها واحتج في المختلف للراوندي بوقوع الاجماع على الحسنة ولعل اهالم يثبت النص فيه يقع على المنع والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما قدمناه من النصوص الا انها ليس فيها مع السند والنهاية ايدا بالاصل السالم عن المعارض وهو الذي ذكره الشيخ ولذا استدل المحقق اولا بالاصل وايده بالنصوص لانه يعارض الاصل عمومات النصوص الامرة بازالة النجاسة او اجتنابها هذا وما ذكره الصدوق في وحكى عن ابيه من العفو عما في العمامة فلما بنى على انه لا يتم الصلوة فيها مادامت على الهيئة المخصوصة وليس بجيد واما المراد بها ما قاله الراوندي من عمامة صغيرة جدا لا يتم الصلوة فيها كالعصابة ونحوها بقي الكلام في امرين الاول هل يعفى من النجاسة في كل ما لا يتم فيه الصلوة ملبوسا كان او محمولا ام مختص بالملابس ظاهر الاكثر التخصيص بالملابس فانهم انما يذكرون الحكم في باب لباس المصلي الا ان العلامة قال ان دليله الذي نقلناه يعم الحكم بل لعل غير الملابس اولى به وكذا كلام المحقق في المعتبر فانه اختصر دليل المرتضى وممن نص على الاختصاص العلامة في المنتهى والنهاية والقواعد وتبعهما الشهيد في البيان ومال في الدروس الى التعميم ونص الشارح عليه في شرح الشرايع والالفية وهو في روض الجنان شبه المتردد ونزل للملابس الخاتم والسوار والدملج والنعل كما صرح به الفاضل في النهاية وزاد ابن ادريس منها السيف والسكين ونبه ما فيه واستدل الفاضل في النهاية على عدم ثبوت الرخصة في غير الملابس بانتفاء الامر وعدم الدفع المخرج عن عموم المنع ورد عليه الشارح وغيره من المتاخرين المحكم بان الروايات خاصة بالملابس فان الصلوة انما يكون في الملابس فان الصلوة انما يكون في الملابس فيقال صلى في ثوب كذا ولا يقال صلى في درهم او سيف او سكين او نحوهما ومرسلة عبد الله بن سنان وان تضمنت قوله او معه الا ان بعده قوله مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلي فيه وتعجب بعض افاضل المتاخرين من العلامة حيث استدل على الرخصة بالاصل مع قوله لما ان الاصل لا ريب في شموله للملابس وغيرها وليس في محله فان الاصل وحده ليس هنا دليلا لمعارضته بالعمومات كما عرفت نعم اذا انضم اليه الاجماع والروايات تقوى وليس بين منهما في غير الملابس الامر الثاني هل يشترط في العفو كون هذه الاشياء في محالها اشترط العلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير والارشاد والقواعد وقال في المختلف واشترطنا في كتاب التحرير كونها في مظانها ووافقه الشهيد في البيان وخالفه في الذكرى والدروس كالشارح في شرحي الشرايع والالفية وتردد العلامة في النهاية فقال وهل يشترط كونها في محالها يحتمل ذلك لانه لم يبق فرق بين الملبوس وغيره فلا يتم الصلوة والتكة على عاتقه اذا كانت نجسة او الجورب في يده ويحتمل عدمه للعموم والقول الصادق ع كل ما كان على الانسان او معه واخر الرواية اقول والاقوى عندي الاشتراط وما ظنوه من عموم الاخبار غير صحيح فان المتبادر من الصلوة في شيء ان يكون الشيء ثوبا في محله فان من كان نعله بيده لا يقال انه صلى في هذه النعل وكذا من كان قلنسوة في جيبه ونحو ذلك **قوله** واما الثاني فلم يذكره لا هنا لما ذكرناه ولا في موضع اخر لانه لا يتعلق ببدن المصلي ليذكر في بحث اشتراط طهارة بدنه من الحدث والخبث ولا ثوبه الذي هو شرط في الصلوة وهو الساتر وهو الذي تعرض له المص لاطلاق ثوبه هنا مع مراعاة الاختصار **قوله** وطريق تطهيرهما من النجاسة ان يغسل الثوب مرتين بينهما عصر وهو كبس الثوب اي ادخال بعضه في بعض من كبس راسه في الثوب اي ادخل وهو يشمل الليّ

والتغميز

والتغميز المعتبر فيما لا يمكن ليه كالحشايا بالتغميز ونحوه وقوله بالعصر يحتمل التعلق بالكبس وبالعصر وقوله لاخراج الماء المغسول به على الاول يحتمل الامرين وعلى الثاني يتعلق بالعصر لا محالة فان تعلق بالكبس كان اشارة الى ان اهل اللغة تسامحوا في تفسير العصر باستخراج ماء في الشيء فوضعوا الغاية والغرض موضع ذي الغاية وان تعلق بالعصر كان اختيارا لما اختاره العلامة وذلك انهم اختلفوا في جهة اعتبار العصر فقال المحقق في المعتبر الغسل يتضمن العصر ومع عدم العصر يكون صبا حتى انه قال وانما قيل في الاصل بغسل الثوب والبدن لانه جمع بينهما فاجتزى في ازالتها بصفة ازالة احدهما لانه الابلغ ويجري ذلك مجرى قول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا ومثله العلامة في المنتهى قال لا يكفي صب الماء في النجاسة بل لا بد من عصر الثوب وذلك الجسد لان فيها استظهارا ولان الغسل انما يفهم منه في الثوب صب الماء مع العصر ويدل عليه رواية ابي الفضل العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء وما رواه الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع وسالته عن الصبي يبول على الثوب قال تصب عليه الماء ثم تعصره هكذا ايضا رايناه من نسخ المنتهى وظني انه سقط من قلم النساخ بقية الخبر الثاني وان الدلالة على اعتبار العصر في الغسل انما يتم بمجموعه وتمامه انه قال سالت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسالته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسالته عن الصبي الى اخر ما اقول ومما يرد عليه ايضا حسنة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا ويرد على الاستدلال به وبالخبر الاول ان غاية ما دلا عليه مغايرة الغسل لما فيهما من الصب وهو لا يفيد المطلوب فان الصب فيهما بمعنى الرش ولا شبهة في مغايرة الغسل للرش ومما يؤيد دخول العصر في معنى الغسل ان الاخبار الواردة في التطهير من البول كلما كان منها في تطهير الثوب بلفظ الغسل وكلما كان منها في تطهير البدن بلفظ الصب كلام الشيخ في موضع من الخلاف نص في عدم دخول العصر في مفهومه فانه قال وحده ان يصب عليه الماء حتى يزال عنه وفي كلامه في التهذيب اشعار بدخوله في مفهومه فانه قال بعد رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان يطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين ما تضمن هذا الخبر من ان بول الصبي لا يغسل منه الثوب قبل ان يطعم معناه انه يكفي ان يصب عليه الماء وان لم يعصر وكلامه في الخلاف في موضع اخر بل هو اظهر في ذلك فانه قال اذا اصاب الثوب نجاسة او الاناء فصب عليهما الماء ولا يغسل ولا يعصر هل يطهر الاناء واصحاب الشافعي فيه قولان احدهما يطهر والاخرى انه لا بد من غسله و ذلك الاناء واصحاب الشافعي فيه قولان احدهما يطهر والاخرى لا يطهر فالذي قدمناه من خبر عمار الساباطي يدل على وجوب الغسل والدلك وايضا فقد روى ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الثوب فقال اغسله مرتين وروى ابن ابي يعفور قال سالته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين والوجه في الجمع بينهما قد ذكرناه في الكتابين المتقدم ذكرهما يعني التهذيب والاستبصار وهو ان قلنا نحمل الاقتصار على الصب اذا كان بول الصبي واذا كان بول من اكل الطعام فلا بد من الغسل وروى هذا التفصيل ابن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن بول الصبي فقال صب عليه الماء فان كان قد اكل الطعام غسله غسلا والغلام والجارية سواء هذه عبارته بعينها ومما اشار اليه

والثوب للاصحاب في ذلك روايتان احدهما يطهر والاخرى انه لا بد من غسل وذلك الاناء

من خبر عمار سيأتي ذكره في الاناء ان شاء الله تعالى وفي نهاية العلامة وتذكرته ان العصر لاخراج اجزاء الماء المغسول
به قال لان اجزاء ماء الغسل تنجست بملاقاة النجاسة فتجب ازالتها والباقي بعد معفو عنه للحرج وفي الذكرى
والبيان انه لاخراج اجزاء النجاسة وجمع الشارح بينهما في روض الجنان اذا عرفت هذا لم يخف عليك انه ان كان
العصر داخلا في ماهية الغسل كما في المعتبر والمنتهى لزم العصر في كل مرة يجب الغسل فيهما فيه غسلتان نعم كل غسل يجب
عصر الا انه ينبغي ان لا يجب الا ما يدخل في مفهوم الغسل حتى ان بقيت اجزاء مائية يمكن اخراجها لا يجب فلم يفد اذا
تحقق مسمى الغسل وعلى الثالث ينبغي ان لا يجب العصر اذا علم خروج اجزاء النجاسة بدونه او علم عدم نفوذ شيء
من اجزائها في الباطن وعلى الاغلب ينبغي ان لا يجب الا بين الغسلتين فانه يكفي لما قد اخراج النجاسة فقط لما
وعلى الثاني يقوى كفاية العصر بعدهما لان الغسلة الثانية يخرج ماء الغسلة الاولى ويمكن ان يقال انما يعتبر بينهما
ان قلنا ماء الغسلة الثانية ليس نجسا ويكفي اعتبار عصر مع كل غسلة اذ لا يتيقن خروج اجزاء الماء بدونه ط
واختلف كلام الاصحاب في ذلك فصرح الصدوق واعتبار بعدهما فقط وصرح المص هنا اعتباره بينهما فقط
وصرح الفاضل في المنتهيات انه يكفي العصرة الا انه لم يعين موضعه انه بين الغسلتين او بعدهما وظاهر
تطهيرها والمص في غير الكتاب وصرح ابن ادريس والمحقق في المعتبر والشارح هنا اعتبار عصرين بعد كل غسلة عصرة
كما قال ولكن اعتبر العصر بعدهما وظ ما ذكرنا انه لا وجه لقوله ولا وجه لتركه فان تثنية العصر انما يلزم لو
على ما ذكره او بانتفاء تحقق الغسل بدونه وقد عرفت ان المص لم يعلله بشيء منهما ولم اظفر لاعتبار العصر
بخبر يدل عليه الا ما مر من رواية الحسين بن ابي العلاء لا تعرض له من ابنا كلامه ممن قبل الفاضلين الا ابنيه
في التهذيب واما التثنية في الغسل فهي منصوصة في البول كما في اخبار كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع قال
سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وصحيح البزنطي قال سألت ابا عبد الله ع عن الثوب
يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ورواية الحسين بن ابي العلاء
المتقدمة انفا وغيرها من الروايات وما قد يقال ان يتوهم ان مرتين يحتمل ان يكون من كلام الراوي بمعنى انه
قال اغسله لا يخفى بعده جدا او عدم استقامته في بعض الاخبار كالثاني مما ذكر وحمل المص هنا في الاقتصار
غيره عليه من باب مفهوم المخالفة الموافقة المسمى بفحوى الخطاب لان غيره اي البول اشد نجاسة من
البول فاذا اوجب التكرير فيه وجب في غيره بطريق اولى هذا الحمل الوجه الذي في الذكرى والوجه الاخر
ظاهر التعليل فيما ذكره من قول الصادق ع في الثوب يصيبه البول اغسله مرتين الاولى للازالة
والثاني للانقاء وجهان مدفوعان اما الاول فيما ذكره بقوله وهو اي كون غير البول اشد نجاسة
منه ممنوع فان النجاسة حكم شرعي لا نعرف التفاوت فيها شدة وضعفا الا بالاخبار والاخبار هنا يدل
على ذلك كما هي اي سائر النجاسات على ما يعرف من احكامها الشرعية اما مساوية للبول او اضعف حكما
منه او منقسمة الى هذين القسمين فبعضها مساوية في انه يجب الاجتناب عنها فيما يجب عنه
ويجب ازالتها على حد ازالته فيما يجب وبعضها اضعف منه حكما وهو الدم ومن ثم عفي من
قليل الدم دونه اي البول لا لا يقال لا يدل العفو على ضعف النجاسة لجواز ان يكون للمشقة
لكثرة الوقوع الى تحرج عنه لتحقق الاول انما ذكره الشارح من المساواة والضعف ليبعهم الحكم
حكما وهو الدم ومن ثم عفي عن قليل الدم دونه اي البول لا لا يقال لا يدل العفو على ضعف النجاسة

اجزاءه

صرح بهما

للانقاء

ضعفا

اضعف

مجزوما به

لجواز ان يكون المشقة ثم انما نقول ان التفاوت في النجاسة شدة وضعفا انما يستفاد من الاحكام الشرعية وليس فيها ما
يدل على اشدية غير البول منه بل ان كان يستفاد فالمساواة في غير الدم والضعف فيه والثاني انك قد عرفت ان النجاسة
ليست الا حكما شرعيا فلا معنى لضعف النجاسة بالنسبة الى اخر الا انه لا يجب فيه ما يجب في الاخر من ازالة والاجتناب
وهو متحقق هنا ولا يضر كون منشأ التخفيف حصول المشقة نعم يرد ان في المني نصا صريحا في كونه اشد من البول
وهو حسنة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول وايضا ما ورد من النضح عند
مماسة الكلب والخنزير او الكافر مع اليبوسة يدل على شدة نجاستها وربما يستدل على مراتب النجاسة بالمقادير الواردة
لها في النزح من البئر ولكنه مبني على كون النزح للتطهير او التنظيف وكون الاختلاف للاختلاف في النجاسة وكل من
الامرين في محل المنع واما الثاني فلان ما ذكره من قوله الاول للازالة والثاني للانقاء شيء مما رأيناه من كتب الاخبار والفقه
الا في المعتبر والظاهر انه من كلام صاحب المعتبر بالخبر فظن المص انه منه على انه لو كان من الخبر كان الظاهر منه استحباب
الغسلة الثانية فان الظاهر ان ازالة النجاسة والطهارة متلازمان فاذا ازالتها الغسلة الاولى فقد طهر ثم
والثانية انما هي للانقاء اي التأكيد الطهارة وانما هو التنظيف واذا عرف ضعف الدليلين فالاكتفاء بالمرة في
غير البول اقوى عملا باطلاق الامر بالغسل الذي انما يدل على وجوب مسماه الحاصل بالمرة مع اصالة البراءة من الزائد
لا يقال يعارضها اصالة بقاء النجاسة لانا قد عرفت ان النجاسة انما هي حكم شرعي ماله الى وجوب الازالة ونحو فلا معنى
لاصالة بقائها مع تحقق مسمى الازالة وهو اختيار المص في البيان حيث لم يعتبر عدم التعدد الا في الولوغ وفي الذكرى والدروس
تخيير بين التعدد فقال في الاول يكفي الغسلة مرة في غير الاناء لقول النبي ص واله في دم الحيض حتيه ثم اغسله وكذا اوامر الغسل
والامر المطلق لا يقتضي التكرار اما البول فيجب تثنيته لقول الصادق ع في الثوب يصيبه البول اغسله مرتين الاول
للازالة والثاني للانقاء ولو قيل في الباقي كذلك كان اولى لمفهوم الموافقة فان نجاسة غير البول اشد وظاهر التعليل
وفي الثاني ويكفي المرة بعد زوال العين وروي في البول مرتين فيحمل غيره عليه واما الشيخ فقد حكى عن مبسوطه في الذكرى
انه لا يرى العدد الا في الولوغ وعبارة المبسوط ليست نصا فيه والظاهر فانها كذا ما مس الكلب والخنزير
والثعلب والارنب والفارة والوزغة بسائر ابدانها اذا كانت رطبة او ادخلت ايديها وارجلها في الماء وجب
غسل الموضع واراقة ذلك الماء ولا يراعى في غسل ذلك العدد لان العدد يختص الولوغ وهذه العبارة كما ترى انما
ساقها للفرق بين الولوغ ومماسة الكلب لسائر بدنه وبانه لا يعتبر في الثاني ما يعتبر في الاول من العدد الذي هو
ثلث مرات احداهن بالتراب وانما المستفاد منه الاختصاص المذكور اختصاص العدد المذكور بالولوغ بالنسبة
الى غيره في مماسة الكلب بسائر بدنه ومن الدليل على انه انما اراد ذلك انه قال في باب حكم الاواني واذا ولغ الكلب
في الاناء فغسل دفعة او دفعتين ثم وقعت فيه نجاسة تمم العدد وقد طهر لان الدفعة الاخيرة تأتي على باقي العدد
على غسل الاناء من النجاسة هذا على الرواية التي يقول انه يكفي في سائر النجاسات غسل الاناء مرة واحدة
ومن قلنا يحتاج الى غسله ثلث مرات اعتد بوجوه وتمم الباقي وقال ايضا ويغسل الاناء من سائر النجاسات
ثلث مرات ولا يراعى فيها التراب وقد روي غسله مرة واحدة والاول احوط ويغسل من الخمر والاشربة المسكرة
سبع مرات وروي مثل ذلك في الفارة اذا ماتت في الاناء نعم لم يظهر هنا اعتبار التعدد في غير الاواني وظاهر من كلام
غيره ايضا ممن قبل الفاضل اعتباره في غيرها وتردد فيه المحقق في المعتبر وجعل الاشبه الاكتفاء بالمرة لقوله ع
والكل في دم الحيض حتيه ثم اغسليه والامر المطلق يتناول المرة والفاضل في المنتهى بعد ان قال ويجب غسل الثوب من البول

والثاني

مرتين واورد له الروايات الدالة عليه قال والاقرب عندي وجوب الازالة فان حصل بالمرة كفى ثم قال النجاسات
التي لها قوام وثخن كالمني وشبهه اولى بالتعدد في الغسلات ويؤيده قول ابي عبد الله ع عن البول فانما هو ماء
على ان غير الماء اكثر عددا وما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول
ثم قال النجاسة اذا لم يكن مرئية طهرت بالغسل مرة واحدة واستدل عليه بان المطلوب من الغسل انما هو ازالة العين
والاثر وغير المرئية لا عين لها فكان الاكتفاء فيها بالمرة ثابتا وبان الماء فيه مطهر فلا لانه اذا استعمل في المحل جاورته
النجاسة فتنجس هكذا دائما وانما عرفت طهارته بالشرع بتسميته طهورا بالنص فاذا وجد استعمال الطهور بمحله
من الطهارة وصار كالنجاسة الحكمية وقال في موضع من التذكرة ولا بد من الغسل مرتين واطلق وظاهره موافقة
الكتاب وقال في موضع اخر لو ولغ اي الكلب في ما قليل فاصاب ذلك الماء ذلك ثوبا او اناء غسل مرة وفرق في النهاية
بين النجاسة الحكمية وهي التي زالت عينها عين النجاسة بحيث لا يحس بها كالبول اذا جف على المحل ولم يوجد لها رائحة ولا اثر والنجاسة العينية وهي ما خلا عن ذلك فالنجس في الاولى مرة للامتثال وزوال المقتضي للتنجيس
الا انه قال في البول وهل يجب العدد [illegible] اشكال ينشأ من اصالة البراءة وحصول المقتضي للطهارة وقول
الصادق ع في البول يصيب الجسد اغسله مرتين وكذا قال في الثوب واوجب في الثانية ازالة العين والاوصاف
او ما وجد منها ليحصل يقين الازالة حتى يعارض يقين الثبوت وقال لو بقي الطعم لم يطهر وسواء بقي مع غيره من الصفات
او منفردا لسهولة ازالة الطعم ولو بقي اللون منفردا فان سهل ازالته وجب وان عسر كدم الحيض استحب صبغه بما يستره
لان نسوة رسول الله ص واله سألنه عن دم الحيض يصيب الثوب وذكرن له ان الدم يبقى فقال الطخنه بزعفران وعن
الصادق ع تمنع ولو بقيت الرائحة كرائحة الخمر وهي عسرة الزوال فالاقرب الطهارة كاللون لجامع مشقة الازالة
ولو بقي اللون والرائحة وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال ينشأ من قوة دلالة بقاء العين وامن المشقة المعتبرة
مع احدهما فتعتبر معهما انتهى وفي التحرير يغسل الثوب من البول مرتين والنجاسة الثخينة اولى بتعدد الغسل
اما ما لا شاهد من النجاسات فانما يطهر بالمرة ولم يتعرض لما شاهد من النجاسات الغير الثخينة من غير البول
وفي القواعد ويغسل الثوب من النجاسات العينية حتى يزول العين واما الحكمية كالبول اليابس في الثوب
فيكفي غسله مرة فالوجوه التي تحصلت في المسألة اربعة اولها اعتبار التعدد في جميع النجاسات وثانيها اعتبار
في شيء غير الولوغ حتى في البول وما له قوام وثخن كالمني ورابعها عدم اعتباره في النجاسات الحكمية وان كانت
بولا واعتبار زوال العين والاثر في العينيات بولا كانت او غيره وهنا وجه خامس هو اعتبار التعدد في البول
مطلقا والمني النص على كونه اشد منه وسادس هو اضافة الكلب والخنزير والكافر اليهما في اعتباره فيما يلاقيها
برطوبة الرش على تغليظ نجاستها وسابع وهو اضافة ما زاد مقرة في الرجز مقر البول وثامن هو حمل الثوب على الاول لهذا اعتبار
ثلث مرات فيه بناء على اعتبارها فيما لا يجوز واستحب العلامة في القواعد والمنتهى والبيان والذكرى والتغليظ وابن فهد في الموجز
التثليث في كل نجاسة من كل شيء سوى ما اوجب فيه ذلك او اكثر ويستثنى من ذلك اي وجوب العصر لتعدد الغسل بول الرضيع من غير
خلاف يعرف وقد حكى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه فلا يجب عصره اي المتنجس به او يحل ان العصر لاخراج اجزائه عن الثوب صحت الاشارة
اليه ولا تعدد كغسله عن الثوب ان رجع الضمير الى البول وذلك ان رجع اليه الضمير الاول وان رجع ذلك الى المتنجس به فكذا
هذا ومستنده مضافا الى الاجماع المشهور [illegible] قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الصبي [illegible] فان كان قد اكل فاغسله
والغلام والجارية شرع سواء وقد تقدم ذكرها اما ما ترى من رواية الحسين ابن ابي العلا المتضمنة للصب في بول الصبي بحملها

علم

ثالثها الاعتبار في البول وحدها

الدلالة

حسنة

قال ففيه ما

صح

٢٠٧

على صبي الذي لم ياكل الطعام وعلى الاستحباب والمراد بالرضيع من لم ياكل الطعام كما هو نص الجنيد والشيخ واتباعه وما قاله ابن ادريس
من انه من لم يبلغ سنتين غير مسموع وقد رد شطر من الكلام فيه في باب النزح الى المنتهى بعد حكاية قول ابن ادريس ورده لمخالفته
النص بل الاقرب تعلق الحكم بطعمه مستندا الى ارادته وشهوته والا لتعلق الغسل بساعة الولادة اذ يستحب تحنيكه بالتمر وفي المعتبر
ان يطعم ما يكون غذاء له ولا عبرة بما يلعق من دواء او من القضاء في الندرة ولا يقع الا من تعلق الحكم بالحولين فانه مجاز بل لو
استقل بالغذاء قبل الحولين يتعلق ببوله وجوب الغسل اقول فالمراد بمن لم ياكل الطعام احد هذين المعنيين او المعنى الذي مر في باب
النزح من المهذب والشارح من عدم الاغتذاء بالطعام اصلا او غلبة الارتضاع عليه والظاهر اشتراط ان يتجاوز الحولين وحاكم
الرضيعة حكم الرضيع المشهور العدم وظاهر الشيخ في الخلاف نقل الاجماع عليه وفي الذكرى في بول الصبية قولا بالمساواة والعصر اولى
وقال الصدوق وان كان بول الغلام الرضيع صب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام غسل والغلام والجارية وهذا سواء الا انه عقبه
بما روي عن امير المؤمنين ع من ان لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب بخلاف لبن الغلام وبوله وقد مر منه سابقا وقد
حكى نحو ذلك عن ابيه علي بن بابويه في رسالته فيحتمل ان يكون المراد استواءهما في وجوب الغسل بعد اكل الطعام وح لا مخالفة وان كان
المراد الاستواء فيما قبل الاكل وما بعده من الحكمين فلعل المستند هو مستند المشهور لما فيه من الحكم وربما التسوية الا انه لما يعلم
ان المراد التسوية في الحكمين جميعا وجب الاقتصار فيما يخالف الاصل على المتيقن وهو موضع الخلاف الوفاق من تخصيص عدم
وجوب الغسل ببول الصبي لانه المتيقن ولا دليل على الحاق بول الصبية به من دليل اخر وليس في النص على وجوب الغسل منه خصوصه
موجود وهو ما روي عن امير المؤمنين ع ثم ان الظاهر من عبارة الشارح انه يجب غسل بول الرضيع الا انه يجب العصر ولا التكرير
الغسل فظاهره ايجاب صب الماء عليه مرة واحدة بحيث ينفصل عن المحل فان الظاهر ان الغسل اسم لهذا المعنى كما راه الشيخ في هذا
الموضع من الخلاف وقد نص في شرحي الارشاد والالفية على عدم وجوب الانفصال وهو صريح الشيخ في الخلاف والعلامة في
النهاية وقال في التذكرة وقال الشافعي واحمد يكفي الرش وهو قول لنا فيجب فيه التعميم فلا يكفي اصابة الرش بعض مورد النجاسة
والذي يستفاد من الخبر عدم وجوب الغسل وان الصب هو الواجب فيه مقابل له فان كان العصر داخلا في مفهومه وجب الصب
الى ان ينفصل الماء عن المحل والا لم يجب الا الصب الغير المؤدي الى الانفصال وعلله بعض متاخري الاصحاب بان المستند الحكم
هنا ليس مجرد الامر بالصب ان العمدة في الاستناد مقابلته للامر بالغسل حلول هنا بالاطائل تحته وقد روى سماعة قال سألته
عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال اغسل الثوب كله فاما ان يحمل على الصبي الذي اكل الطعام او يحمل
الغسل على الصب في الاستحباب وفيه تكلف وهما اي العصر وتعدد الغسل ثابتان في الثوب اذا تنجس من غيره اي بول الرضيع
الا اذا غسل في احد من الكثير والجاري كثيرا كان ام قليلا بناء على ما اختاره هو والاكثر من عدم اعتبار كثرته في عدم انفعاله بالنجاسة ما لم يتغير في احد اوصافه فيسقطان فيهما ويكتفي بمجرد وضعه اي الثوب المتنجس فيهما مع اصابة الماء المحل النجاسة
وزوال عينها ان كانت وقيل لضعف الفاضلين في التذكرة والنهاية وظاهر الصدوق والعلامة جميعا في الماء الراكد مطلقا فانه قال
والثوب اذا اصابه البول غسل في ماء جاري مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر قال في الذكرى انه محمول على الناقص
عن الكر ومن الثوب لتغاير المياه في الجاري فكانه غسل اكثر من مرة بخلاف الراكد ويظهر من المعتبر نوع تردد في سقوط
العدد في الجاري في البول لانه نقل كلام الصدوق ثم قال وروى هذه الرواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع الثوب
يصيبه البول قال ان غسلته في المركن فاغسله مرتين وان غسلته في ماء جار فاغسله مرة واحدة ويمكن ان يكون الوجه فيه
ان الجاري تتعاير المياه بحيث يمر على الثوب فكانه اكثر من مرة انتهى والتحقيق ان هذه الرواية صحيحة في المشهور حالة التعليل
ما علمنا من الامر بالغسل مرتين بما عدا الجاري فالقول بعدم اعتبار التعدد فيه متجه ان لم ينافه في صلاحيته لتقييد

لتقييد

الاعتبار

هذا الخبر الواحد الذي في صحته كلام مع ما من الاخبار التي لا كلام في صحتها واما لعدم اعتبار التعدد في الكثير الواقف فمشكل
لانه تقييد للنصوص بمجرد [illegible] واقوى ما يقال فيه ان الكثير اذا استولى على عين النجاسة وان كانت مغلظة بحيث شاع
اجزاءها فيه واستهلكت فيه سقط حكمها شرعا وصار وجودها كالعدم فاذا وقع المتنجس فيه وان استولى على اثار النجاسة
فبالحرى ان يسقط حكمها ويجعل وجودها كالعدم لها والاثار اقوى من العين وهذا واشباهه مما لا ينبغي الاجتراء
على تقييد مطلق النصوص الصحيحة بمقتضاها على ان الاصل بقاء حكم النجاسة الى ان يزول بدليل شرعي على زواله
به واما ما يقال من ان المتبادر من اللفظ انما هو المعنى المتعارف المعهود والمعهود المتعارف في محال الاحاديث
انما هو الغسل بالقليل فهو غير مسموع نعم يقوى القول بذلك على القول بعدم اعتبار التعدد في النجاسات الحكمية
اذا وقع الثوب في الكثير صار بانه من عين النجاسة بمنزلة المعدوم فلا نزيل الثوب على ان يكون متنجسا بالنجاسة
الحكمية وقد قارنه الغسل مرة فيطهر وايضا يقوى عدم اعتبار التعدد في غير البول من سائر النجاسات فان قلنا
انما اشتد النجاسة منه فان اعتبار التعدد في البول ليس الا لمجرد التعبد لا مدخل فيه لغلظ النجاسة وخفتها لكان
لا يخفى مع انه انما اعتبر التعدد فيها حملا لها على البول من باب الاولى رجح فلا اولوية واما العصر فالقنوا انه ان
كان اعتباره لدخوله في معنى الغسل فان دخل في معنى الغسل مطلقا ولو كان بالجاري او الكثير كان اعتباره مطلقا
متعينا وان دخل في معناه ان كان بالقليل دونه وان كان بالكثير او الجاري لم يعتبر فيهما ولعله الظاهر وان كان
اعتباره لاخراج الغسالة النجسة فينبغي ان لا يشك في عدم اعتباره فيهما وان كان لاخراج اجزاء النجاسة
فلكن فان اجزاء النجاسة صارت بمنزلة الماء بحيث [illegible] لا استهلاكها فيهما ويصب الماء او الصب
اي يوضع على البدن اذا تنجس يتبين من غير عصر [illegible] لانه غير ممكن فيه ولذا لا يدخل في مفهوم غسله
كما يدخل في مفهوم غسل الثوب ولانه لا ينفصل اجزاء النجاسة ولا الغسالة في البدن نفوذها في الثوب
ليفتقر الى اخراجها بالعصر ومما يؤيد ذلك ان الاخبار الواردة في تطهير البدن من البول واردة بلفظ
الصب وفي تطهير الثوب بلفظ الغسل وهل يعتبر فيه الدلك عوضا عن العصر لما فيهما لا يزولا الا به فلا اشبهه
في وجوبه واما فيما عدا ذلك فالوجه عدم الوجوب للاصل السالم عن المعارض نعم يستحب للاستظهار وهو الذي
اشار اليه الشيخ في المبسوط والنهاية حيث استحب الدلك في اوانى الخمر ولم يوجبه وسياتي حكايته
في تطهير الاناء ان شاء الله تعالى وقد صرح به المحقق رحمه الله مع استمرار كلامه بوجوبه في الاواني ويمكن الحمل
على الاستحباب قال الفاضل في المنتهى لا يكفي صب الماء في زوال النجاسة بل لا بد من عصر الثوب وذلك الجسد
لان فيه استظهارا الخ قال والاقرب عندي ان الدلك في الجسد مستحب مع يقين زوال النجاسة وكذا استحب
في التذكرة والمسائل المهنائية واوجبه في التحرير والنهاية واستدل له في المنتهى برواية عمار بن موسى عن الصادق
قال وسالته عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سل الجزي ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه
بيده ويغسله ثلث مرات قال وجه الاستدلال منه من وجهين احدهما انه امر بدلك الاناء لاجل ملاقاة
للنجاسة وهذا المعنى موجود في البدن وغيره الثاني اجابه الغسل فلو لم يتضمن الدلك لم اوجبه بعد ذلك
لكان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز قال لا يقال انه عطف الغسل على الدلك وذلك لا يقتضي
المغايرة لانا نقول لا شك في المغايرة اذ جزء الماهية مغايرها ولا استحالة في عطف الكل على الجزء لا يقال قد
روى الشيخ [illegible] الحسين ابن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين

لاغسالة بمجسّ منها الاتصال بها

فنالك

في الحسن من صم

لانا نقول

٢٠٩

هذا الراوي

لانا نقول لا منافاة لما ذكرناه اذ وجوب الصب لا ينافي وجوب الدلك مع ان هذا الراوي روى عن ابي عبد الله عن البول يصيب الجسد
قال اغسله مرتين وقد بينا ان الغسل يشتمل على الدلك انتهى ويرد على الوجه الاول انه حمل ساير النجاسات على الخمر وعلى غير
الاناء ليس لا بجود قياس مع ما ادعاه من ان العلة في ذلك ليست الا الملاقاة للنجاسة في محل المنع لجواز ان يكون العلة فيه
خصوصية النجاسة والمحل جميعا ولا اعتبار ايضا لخصوصها بهذا الحكم اما الخمر فلانها اسرع نفوذا واشد التصاقا من اكثر النجاسات
فلا يزول غالبا الا بالدلك واما الاناء فلانه في الغالب مما ينفذ فيه النجاسات بخلاف البدن والزجاج والحجر
الصلب الاملس ونحوها فحملها عليه قياس مع الفارق وعلى وجه الثاني ان المفهوم عرفا غسل الشيء عن الشيء
ازالته عنه فان افتقرت الازالة الى الدلك فهم الدلك ايضا وان لم يفتقر لم يفهم فغايته ما لزم ان يدخل الدلك
في مفهوم غسل نحو الخمر مما يلتصق وينفذ في نحو الاناء الذي يسرع نفوذ المايعات فيه والتصاقها به وبالجملة
في كل نجاسة لا يزول الا بالدلك وهو مسلم عندنا وعند الكل اذ لا شبهة في وجوب ازالة النجاسات ولا بد في
البدن من الصب مرتين في غيرهما اي الكثير والجاري في البول وغيره بناء على اعتبار التعدد مطلقا كما اختاره المص
هنا والاخبار البول خاصة فان من لا يرى التعدد في غير البول في الثوب لا يراه في البدن فان الدليل مشترك
ومما يعض على اعتبار التعدد في البول في البدن رواية الحسين بن ابي العلا مما مر من الاخبار ورواية
ابي اسحق النحوي عن الصادق قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين ولم نظفر بنص على ذلك
غيرهما ولعلهما لم يكونا صحيحين فان لم يكن اجماع على اعتبار المرتين هنا كما يشعر به عبارة المعتبر قوي عدم اعتباره
لاطلاق ساير النصوص المقتضي للاكتفاء بمسمى الغسل الحاصل بالمرة ويؤيده الاعتبار لعدم رسوخ اجزاء
النجاسة فيه كما يرسخ في الثوب فيزول باقل مرة الا ان الاحوط ذلك لما مر ولما في الصحيح عن حريز عن زرارة
قال كان يستنجي من البول ثلث مرات وكذا يكفي صب الماء مرتين من غير عصر ولا دلك على الاقوى في كل ما اشبه البدن مما ينفصل

والخشب

عنه بسهولة كالحجر [illegible] فيه استظهارا مما مر صريحا من ان ايجاب العصر انما كان لاخراج الغسالة واما ايجاب العدد
فيهما فلحمله الا على البدن ولبس الا قياسا وكذا الاناء لا يعتبر فيه العصر بل يصب عليه مرتين الا فيما سياتي مما يستثنى
الزيادة ولا يخفى ان ذلك في اناء لا يمكن عصره واما القربة ونحوها فهي بمنزلة الثوب ثم لم اظفر بقائل بالمرتين في الاناء من
قبل المص وانما الذي اشتهر فيما عدا ما سياتي والاشربة المسكرة ثلث اقوال فذهب المفيد وسلار وابن حمزة وابن ادريس الى انه لا يجب
الا مرة الواحدة وهو مختار الفاضل في كتبه والمعتبر والبيان وكذا المحقق في المعتبر الا انه اوجب الدلك حيث يظهر منه الوجوب كما
اوجبه العلامة على ما مر وادعى ابن ادريس الاجماع عليه وذهب الشيخ في الجمل والخلاف الى وجوب الثلث ووافقه الشهيد في الدروس
والذكرى ونقل في الذكرى عن الشيخ الاجماع عليه ولم اظفر بذلك ولا يتوهم التنافي بين كلامي الشيخ في الخلاف لانه قال فيه
ايضا اذا ولغ الكلب في الاناء نجس الماء الذي فيه فان وقع ذلك الماء على بدن الانسان او ثوبه وجب عليه غسله ولا يراعي فيه
العدد وكذا قال ما مس الكلب والخنزير بساير ابدانهما نجس يجب غسله ولا يراعى فيه العدد وانما راعى العدد في الولوغ
خاصة لامكان ان يكون المراد بها العدد المعهود في الولوغ من الثلث التي احداهن بالتراب والاصل ان يحمل على ذلك ولا
يجوز حمل ما نقلنا اولا على الاحتياط من جهة انهم يصرح فيه بلفظ الوجوب واستدل بالاحتياط لانه نقله بما نقله من
مذاهب العامة فانه قال يغسل الاناء من ساير النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات وقال ابو حنيفة الواجب ما يغلب على الظن
معه حصول الطهارة وقال احمد يغسل سبعا مثل الولوغ سواء وقال الشافعي يجب غسله مرة وجوبا وثلثا استحبابا
وذهب في النهاية والمبسوط الى المرة وجعل الثلث احوط وكذا المحقق في الشرايع والنافع وذهب ابن حمزة الى وجوب الثلث

في غيره ما يكون بمباشرة النجس من الحيوانات ولا يوجب في مباشرتها الا مرة واحدة واما الاولون فاستدلوا بالاصل واطلاق
اكثر الاخبار في الامر بالغسل واستدل الشيخ في الخلاف على وجوب الثلث بالاحتياط ورواية عمار عن الصادق ع قال سئل عن
الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه ماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر
فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وقد نسب المحقق اليه الاستدلال بالاجماع ثم قال واحتجاج الشيخ بالاجماع بعيد مع رواية
عمار وقد تقدم انا لا نظا لم يتحقق الاجماع ولا يكفي رواية عمار لان كلهم لم يردوه ولا نظن ان الامام في جماعتهم ورواية عمار سند ها
فطحية فلا يعتضد بها وهي معارضة برواية المرة على ما ذكره وهي اولى لانها مطابقة للبراءة الاصلية انتهى واحتجاج به وقال الفاضل في المنتهى بعد ان نقل عن بعض الناس ان الشيخ استدل هنا بالاجماع فلعله نقل اجماع
والشيخ لم يستدل بالاجماع هنا كما نسب اليه بل بالاحتياط ولا ريب فيه وفي الذكرى وفي المعتبر والمختلف يكفي المرة مع رواية المرة و
لحصول الغرض من الازالة وضعف رواية عمار لتلافق على المذهب بالرواية الضعيفة وخصوصا مع نقل الشيخ الاجماع انتهى
وهي [illegible] انتهى وان خبر بان الرواية الضعيفة اذا تلقتها الاصحاب بالقبول كلهم او اكثرهم بحيث يستند المخالف
لم يكن لها معارض قوي التمسك بها واعتبار المرتين لما اخترناه اولم فلا اعرف له دليلا الا حمل الاناء على الثوب والبدن
ع استضعاف رواية الثلث ويمكن ان يقال ان الاناء اولى بالمرتين من البدن لان الانفصال الغسالة عن البدل
اسهل غالبا من انفصالها من الاناء فاذا اعتبرت فيه المرتان فهي الاناء بطريق اولى ولكن في الاصل الذي هو
به استدلال انما هو في الاناء واما ما ذهب اليه ابن حمزة فلعل وجهه ان المتبادر من كون الاناء قذرا ان يكون
فيه عين نجاسة ولا شبهة انه اذا نجس بمباشرة حيوان لم يكن كذلك فلا يشمله رواية الثلث فيبقى الاصل والاخبار
الاخبار بحالها واما في المسكر فذهب الشيخان في المقنعة والمبسوط والجمل الى انه يغسل منه الاناء سبع
مرات الا ان الشيخ لم يذكر في الجمل الا الخمر ولعله اراد بها كل مسكر مايع لما عرفته من ان الخمر اسم لكل مسكر مايع قال
في المبسوط واما الخمر فما كان من خشب او قرع او خشبا منقورا روى اصحابنا انه لا يجوز استعماله وانه لا يطهر وما كان
مقيرا او مدهونا من الجرار الخضر وخزفا فانه يطهر اذا غسل سبع مرات حسبما قدمناه وعندي ان الاول
محمول على ضرب من التغليظ والكراهة دون الحظر وما في النهاية فقال في باب تطهير الثياب والبدن والاواني
وان اصاب الاناء الاول خمر او شيء من الاشربة المسكرة وجب غسلها سبع مرات وقال في باب الاشربة المحظورة
والمباحة واواني الخمر ما كان من الخشب او القرع وما اشبههما لم استعمالها في شيء من المايعات حسب ما قدمناه
وما كان من صفر او زجاج او جرار خضر وخزف جاز استعمالها اذا غسلت بالماء ثلث مرات حسبما قدمناه وينبغي ان يكون
حال الغسل اذا قال قبل ذلك في باب الاطعمة المحظورة والمباحة ولا يجوز استعمال اواني الشراب المسكر الا بعد ان
يغسل بالماء ثلث مرات ويجفف اذ اتعرض المحقق في النكت لرفع التنافي بين كلاميه الاولين يحمل السبع على الاستحباب والثلث على
ويدل عليه قوله في تهذيب الكلام وقد ورد رواية صورتها الذي يكون فيه الخمر ثم يجفف ثم يجعل فيه الخل قال المراد يغسل
ثلث مرات وجوبا او سبع مرات استحبابا انتهى والرواية هي رواية حفص الاعور قال قلت لابي عبد الله ع الدن يكون
فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال نعم وعبارة الشيخ هكذا المراد به اذا جفف بعد ان يغسل ثلث مرات وجوبا او سبع مرات
استحبابا حسبما قدمناه مما يلي الغسل وان جفف فلا يجوز استعماله على حال وبقي الكلام في التجفيف ما علم ان ابن ادريس

عقاليني

ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه
ثم يفرغ منه صح

يستدل

الضعيفة

ليستدرك

الشراب

قال ليس على وجوب التجفيف دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع اقول والظاهر انه انما ذكره على طريقة الاستحباب دون
الوجوب وممن تبع الشيخين في ايجاب السبع وسلار وابن حمزة ولم يلفظا الا بالخمر واستقربه المصنف في البيان والالفية ولم
يه في الالفية لم يذكر في البيان والالفية سوى الخمر ووافق الشيخ في القول بالثلث الفاضلان في الشرايع والنافع والقواعد
والتبصرة وجعلا السبع افضل ومثلهما المصنف في الدروس الا انه لم يتعرض لافضلية السبع ولم يذكر الا الخمر وذهبا في غير
ما ذكر من كتبهما الى المرة قال المحقق في المعتبر بعد ما اختار ثلثا في الخمر والجرذ وجعل السبع افضل والمرة لغير ذلك والولوغ
من النجاسات والذي يقوى عندي الاقتصار في اعتبار العدد على الولوغ وفيما عدا ذلك النجاسة وغسل الاناء
بعد ذكره مرة واحدة لحصول الغرض من الازالة واضعف ما ينفرد به عمار واشباهه وانا اعتبرنا في الخمر الثلث لاحضته
لاختيار الشيخ والتحقيق ما ذكرناه وقال الفاضل في المنتهى والقريب منه عدم اعتبار العدد بل الواجب الانقاء لنا
محل النجس فوجب تطهيره بصيرورته الى الحالة الاولى وذلك انما يحصل بالنقاء فيجب الانقاء لكن الغالب انه لا يحصل
الا مع الثلث فيجب لا باعتبار انه مقدر وهذا هو الذي اختاره الشارح في شرحي الارشاد والالفية ومن ابن الجنيد
والبراج انهما لا يطهران الاناء الذي يكون من خشب كالخشب والخزف الغير المغضور والقرع بالغسل من الخمر امادليل السبع
فرواية عمار عن الصادق ع في الاناء يشرب فيه النبيذ ... الخمر هل يجزيه ان يصب فيها الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث
مرات وطريق الجمع بينها وبين الاولى حمل الاولى على الاستحباب ودليل الاجتزاء بالمرة الاصل فان المقصود انما هو الازالة
وهي تحصل بالمرة والروايتان لضعفهما لا تصلحان لمعارضته مع امكان حملهما على الاستحباب ونقل العلامة في المنتهى
الاولى عليه والثانية على الاجزاء وقال لا يقال اذا كانت الثانية دالة على حصول الاجزاء تعينت الثلث لانا نقول لما كان
النقاء انما يحصل غالبا بالثلث لا جرم علق الحكم عليه والتعليق اذا جرى مجرى الغالب لا يدل على نفي الحكم عما عداه
انتهى ثم استدل عليه برواية عمار ايضا عنه قال سئل عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل وما كان يخمر
او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس فانه اطلق
ولم يعتبر عددا فعلم ان المعتبر انما هو الغسل المشتمل على ازالة المانع ودليل ابني البراج والجنيد صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال وسالته عن الظروف فقال نهى رسول الله صلعم عن الدباء والمزفت وزدتم انتم الحنتم يعني الغضار والمزفت يعني
الزفت الذي يكون في الزق ويصب في الخوابي ليكون اجود للخمر قال وسالته عن الجرار الخضر والرصاص قال لا باس بها
ورواية ابي الربيع الشامي عن الصادق ع قال سالته عن النرد والشطرنج قال لا تقربهما قلت فالغناء قال لا خير فيه
لا تفعلوا قلت فالنبيذ قال نهى رسول الله صلعم عن الدباء والمزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدباء القرع والنقير
الذي ينقب قال الدباء القرع والمزفت الدنان والحنتم جرار الاردن ويقال انها الجرار الخضر والنقير خشب كان اهل
الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وقد اجيب عن ذلك بالحمل على التغليظ وشدة الكراهة لاطلاق
سائر الاخبار بطهارة الآنية منها ومن كل نجاسة بالغسل وان استدلا بان هذه الاواني ينفذ فيها الخمر فلا
يطهر بالغسل اجيب بانه كما ينفذ الخمر ينفذ الماء ايضا فيصل الى ما وصلت اليه الخمر ويمكن رده بان مجرد الوصول
لا يكفي ما لم يعلم الازالة ولا نعم ولا نظن حصولها الا ان يقال ليس من المعلوم نفوذ اجزاء الخمر كما اشار اليه المحقق
في المعتبر لكن منع العلم العادي بل الظن مكابرة ولا سيما فيما يكون فيه الخمر طويلا وربما احس بنفوذها
حتى انها تفضل الى ظواهر الاواني ثم ان حصل الغسل الموجب للعلم بالازالة فلا اقوى الطهارة وتنزيل
الروايتين على الكراهة او انهما في الغالب لا يزول عنها النجاسة وربما امكن حصول العلم العادي بزوالها

النبيذ فلا تغسله سبع مرات والدليل
الثلث رواية عنه في الاناء يشرب فيه

عن كل مسكر وكل مسكر حرام قلت فالظروف
التي يصنع فيها قال نهى رسول الله صلعم عن ...

بان يوضع في ماء كثير او جار مدة من الزمان طويلة او قليلا من الماء ويترك حتى ينفذ الى ظواهرها ويفعل ذلك مرارا ان كانت مما ينفذ فيها الماء
الى ظواهرها ونقل عن بعض المتاخرين انه الحق الفقاع بالخمر في وجوب السبع ولعله مبني على دخوله في اسم الخمر وفيه ما مر والذي اختاره
المص في هذا الكتاب وجوب الغسل مرتين بانيه لنجاسة حتى وان تنجس بالولوغ فانه لا يوجب فيه الغسل الا مرتين الا انه يوجب التعفير
قبلهما وهو غير داخل في الغسل حقيقة قال الشارح ويعتبر في الاناء عما غيره من جهة خفة الحكم انه لا يجب فيه ملاقيه فيخرج من
اجزاء [illegible] الماء عليه بحيث ينفصل بنفسه الا ما لا ينفصل الا بالعصر في الثوب ونحوه بل يكفي فيه صب الماء فيه بحيث يصيب النجس
منه وافراغه عنه ولو كان الافراغ بالة الا انه يشترط ان لا تعود الالة اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك الذي ذكره الشارح
ذكر الاناء والمثبت في الارض سواء في الاول ما تشق قلعه من الارض وغيره نقد [illegible] من هذا احكمان الاول وهو [illegible]
الى غير الاناء انه لا يطهر الا بان يجري عليه الماء بحيث ينفصل عنه بنفسه واعتبار [illegible] الظاهر فانه ذكره الثاني
لا يكفي صب الماء على الثوب او البدن بحيث لا يجري غسالته بل صار [illegible] ونحوها فكل [illegible] بالغسل دال على ذلك وان في
انه لا يشترط ذلك في الاناء بل يكفي فيه ان يصب الماء بحيث يصيب المتنجس منه ثم يخرج باليد او بالة ويدل عليه
رواية عمار الساباطي الامرة بغسل الاناء ثلث مرات من مطلق النجاسة ولزوم الحرج غالبا لو اوجبنا [illegible]
الى الانفصال بنفسه وانه حكي في الاخبار بطهارة الدنان ونحوها بالغسل مع انه لا يمكن فيها ذلك في الغالب
ولا فرق بينها وبين غيرها وهل يجب في الجميع او في غير الاناء خاصة اذا غسل بالقليل ايراد الماء عليه حتى
لو غسل ثوب مثلا في المركن بان يغمس فيه ويخرج ويعصر ثم يغمس في اخرى ويخرج ويعصر ان وجب غسله مرتين
لم يطهر ام لا يجب الايراد ويكفي في التطهير مثل ذلك قال علم الهدى في الناصريات حكي قول الناصر لا فرق بين
ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء وهذه المسألة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا
قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة
على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة ويقوى في نفسي عاجلا
الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل
الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء
عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة
عليه انتهى بلفظه قال ابن ادريس وما قوي في نفس السيد صحيح مستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب
به وحكم الشيخ في كل من المبسوط والخلاف بان اناء الولوغ ان سقط في الماء القليل لم يحصل له شيء من
الغسلات ونجس الماء وهو مشعر باعتبار ايراد الماء الا انه سياتي انه حكم ايضا بانه اذا سقط في الماء
الجاري او الكثير بانه لا يحصل له غسله مع انه لا خلاف في عدم اعتبار الايراد فيهما ولعل الداعي له الى ما
ذكره في المقامين واحد واعتبره العلامة ايضا في المنتهى والنهاية والقواعد وقال المص في الدروس ويشترط
ورود الماء حيث يمكن وفي البيان ويشترط ورود الماء على النجاسة فلو عكس تنجس الماء القليل ولم يطهر
الا في نحو الاناء فانه يكفي الملاقاة ثم الانفصال وفي الذكرى الظاهر اشتراط ورود الماء على النجاسة لقوته
بالعمل اذ الوارد عامل وللنهي عن ادخال اليد في الاناء قبل الغسل فلو عكس نجس الماء ولم يطهر
قال وهل امكن في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود الا ان يكتفي بادل وروده قال مع ان
اعتباره مطلقا متوجه لان الامتزاج بالماء النجاسة حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه

صب

ملاقيا

ملاقيا للنجاسة وفي خبر الحسن بن محبوب عن ابي الحسن ع في الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ان الماء والنار قد طهراه
تنبيه عليه انتهى والاولى ان يتمسك في اعتبار الورود بالاحتياط كما يظهر من كلام ابن ادريس من الاجماع عليه لا ان الاخبار
الواردة بلفظ الصب فانه حقيقة في الايراد والا فلا يعرف العقل فرقا بينما يصل الى النجاسة من الماء القليل بين ان يرد عليها
او ترد عليه ولما وقع في بعضها غسل الاواني ايضا بلفظ الصب وجب اعتبار الايراد عليها ايضا ولا فرق بينها وبين النحو
في ان الورود في كل منهما انما هو اول مرة اذ لا فرق بين ما يبقى في الثوب من الماء وما يبقى في الاناء في انه بعد الحصول فيه يصير
متسلطا على النجاسة وانه في اول حصوله كان واردا عليها غير مورود عليه وانما الفرق ان بعضا من اجزاء النجاسة هو
[illegible] طول حصول الماء ينفصل عن الثوب بنفسه بخلاف الاناء غالبا واذا اعتبرنا الورود فينبغي ان يحمل ما ورد من
نحو الغسل في المركن على الجائز واما خبر الجص فعسى ان يذكر ان شاء الله تعالى معنى لا يضر بهذا الحكم وينبغي في الاناء ان يورد عليه
بحيث يستوعب جميع ما ينجس منه حين الايراد فلو تنجس كله واورد على جانب منه ماء ثم ادير الماء فيه بحيث اصاب سائر الجوانب
فالظاهر انه لا يطهر بذلك ان يحصل الغسالة وان يكتفي به الاكثر لان الماء الوارد يتنجس بمجرد وصوله الى الجانب النجس فينجس
فلا يطهر الجانب الاخر بوروده عليه وان اوهم ذلك الامر بالتحريك الواقع في رواية الاخرة بالثلث في مطلق النجاسة
فليحمل على الاستحباب للمبالغة في ازالة النجاسة والاستظهار في ذلك وقال ابن فهد في الموجز يصب فيه الماء ثم يحرك ويفرغ
وهكذا ولو ملئ ما لا يمكن افراغه عن تحريكه ولو كان مثبتا وشق قلعه طهر واخرج بالالة ان تعذر غسله وفي عبارة
الشارح اشارة الى رده حيث يظهر منه الفرق بين المثبت الذي شق قلعه وغيره وليس في المقام شيء وهو ان المحقق
يطهر في الاناء غسله مرة بعد ذلك وهو صريح عبارته التي حكيناها من المعتبر وكذا العلامة في المختلف قال والاقرب
عندي ان الواجب بعد ازالة العين غسله مرة واحدة وقال المص في البيان والواجب الانقاء ثم ان كان بدنا او اناء اشبهه
فالصب كاف عليه بعد زوال العين والظاهر ان اشتراط زوال العين قبل ذلك مما لا وجه له ووجهه بعضهم
بان سبب التنجس اذا كان موجودا لم يكن للورود للماء اثر ولكنه مندفع بانه لا فرق بين عين النجاسة والماء المتنجس
به الذي يزال عين النجاسة الا ان يشترط التجفيف حتى لا يبقى عين المتنجس وانما يصح النجاسة الحكمية والظاهر ان
مرادهم اعتبار ذلك فيما لا ينفصل من النجاسات بمجرد صب الماء عليها فانه ح لا يكفي الصب لعدم ازالة لها فان ولغ فيه
اي في الاناء كلب بان شرب مما فيه بلسانه يقال ولغ الكلب شرابا ويلغ بفتح اللام في الماضي والمضارع
وحكي ابن الاعرابي كسرها في الماضي ولغا بالفتح والضم وولوغا ولغا اذا حركه اذا شربه بطرف لسانه او حرك فيه لسانه
وكذا يقال ولغ في الاناء اذا كان فيه شيء ولا يقال الولوغ غالبا الا في السباع ولا ولوغ لشيء من الطير الا الذباب
قدم عليها اي على الغسلتين بالماء مسحه بالتراب هنا مسائل الاولى انه يجب التعدد في غسله ولعله لا خلاف
فيه [illegible] مسحه بالتراب وغسلتان وقد نقل عليه علم الهدى في الانتصار اجماع الطائفة وكذا ابن زهرة في الغنية
وابن الجنيد يوجب سبعا اولاهن بالتراب وقد نقل العلامة في المنتهى اجماع من عدا على الثلث حجة الاول
مع الاجماع رواية ابي العباس الفضل عن الصادق ع قال سألته عن الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله و
اصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين كذا رواه المحقق في المعتبر وتبعه الفاضل في هذا الباب
من المنتهى الا انه نسب الرواية الى الشيخ وكذا ابن شيخ الاسلام في شرح الارشاد الا انه رواها
مرسلة عن الصادق ع وليس لفظ مرتين في التهذيب ولا الاستبصار المسألة الثانية ولا الخلاف وغيرهما مما
رأيناه من كتب الفقه والحديث من قبل الفاضلين ولا سيما في غير المعتبر والمنتهى وقد نقلاه في نكت النهاية

في المختلف وباب الاسار من باب المنتهى من غير زيادة هذا اللفظ فظاهر ان الزيادة من العلامة سهو ولما الاخوان فلما لم يجب الرواية الى الشيخ احتمل ان يكون وجدها في الاصل من الاصول واستدل ايضا باصالة البراءة من الزايد فان الامر انما يتحقق بالثلث واستدل ابن الجنيد برواية عمار عن الصادق عم قال يغسل من الخمر سبعا وكذا الكلب وبما روي عن ابي هريرة عن النبي صم واله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا اولاهن بالتراب وبان الكلب انجس من الفارة ويجب منها الغسل سبعا ففيه بطريق اولى والخبران ضعيفان بالفطحية والعامية مع المعارضة برواية ابي هريرة ايضا عنه صم واله انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا فان اريد الجمع بين الاخبار لزم حمل السبع على الفضل والاستحباب والثلث على الوجوب وربما يورد على الاستدلال بالخبر الاول انه لا دلالة لها على التراب بوجه فكان ينبغي ان يقول سبع كلها بالماء الا ان يجعل الرواية الاخرى قرينة على ارادة ذلك (السبع) ورح فنسبة الكلب بالخمر في وجوب الغسل سبعا وان كانت السبع في الخمر كلها بالماء وفي الكلب احديهن بالتراب واما الجواب للشارح فضعف تقريره التسليم يحتمل ان يكون لا لكثرة النجاسة بل للسم او [illegible] انفصال النجاسة الخ فله تمامي الثلث فطا اولويته المسئلة الثالثة انه لا بد من ان يكون المسح بالتراب اقدم من الغسلتين فنقول ذكر ذلك علم الهدى في الناصريات والشيخ في كتبه الا الخلاف وابن الجنيد في مختصره على ما حكي عنه والاكثر وادعى ابن زهرة الاجماع عليه ونقل الشيخ في الخلاف [illegible] عن المفيد في موضعين من كتابه على ان التراب بين الغسلتين وقال ابن حمزة انه يغسل ثلثا احديهن بالتراب ومرتين بالماء وابهم وكذا المرتضى في الانتصار والجمل قال احديهن بالتراب وقال الصدوق في الفقيه والمقنع مرة بالتراب وحجة المقدمة فانها تطابق الشيخ صحيحة وقد نص على ذلك واما الثاني فلا نظفر له بحجة وابهم وكذا الشيخ في الخلاف وعن الاول المسئلة الرابعة انه لا بد من ان يكون المسح بالتراب الطاهر كما نص عليه العلم في الدروس والبيان والفاضل في المنتهى والتذكرة وفي النهاية مع احتماله العدم واستدل لذلك بانه للتطهير والنجس لا يصلح الا ان يكون مطهرا ولانه ورد في بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب فسمى التراب طهورا وقد عرفت ان الطهور هو الطاهر المطهر كذا ذكره الشيخ علي وتبعه الشارح في شرح الارشاد والالفية ولم اظفر بخبر يتضمن ذلك الا ما روي من طرق العامة من قوله صم واله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا وهل الخبر كما ترى يجعل التراب طهورا وانما جعل الغسل سبعا طهورا او طهورا بالتراب وهو لا يفيد المطلوب مع ان الخبر مضمونه مما لا نقول به الا ان يحمل على الاستحباب وربما يورد على الدليل الاول ان كون التراب للتطهير ممنوع لجواز ان يكون لازالة ما بالاناء من العين التي لا تزول بالماء وح فلا وجه لاشتراط طهارته وايضا يجوز ان يكون لمجرد التعبد ولعلة لا نعرفها وبالجملة فالعلة المستنبطة مما لا اعتداد بها ولا سيما اذا كان هناك احتمال ظاهر لغيرها المسئلة الخامسة اعتبر ابن ادريس في التراب ان يخلط بالماء فيغسل بمجموع الامرين لا باحدهما منفردا قال لانه اذا غسل بمجرد التراب لا يسمى غسلا لان حقيقة الغسل جريان المايع على الجسم المغسول والتراب لا يجري وحده وان غسله بالماء وحده فما غسله بالماء والتراب ونقل مثل ذلك عن الراوندي وتبعهما في ذلك جماعة كما يظهر من شرح الارشاد لفخر الاسلام واستشكل العلامة في النهاية وقوى في المنتهى الاشتراط بالماء وقال في المنتهى وفي اشتراط الماء نظر وان كان ما قاله قويا واستقرب في غيرهما العدم وكذا العلم والشارح في كتبهما وحاصل دليل ابن ادريس كما هو صريح عبارته التي عرفتها ان الغسل حقيقة اجراء

المايع فاذا

٢١٥

اجراء المايع فاذا امزج التراب بالماء حتى صار مايعا صدق الغسل به حقيقة والا لم يصدق الا مجازا فلا بد من الحمل على الاول تحرزا عن ارتكاب التجوز وقد رد بعضهم ومنهم الشارح في روض الجنان انما يتحقق بالماء فلا يجوز في الغسل بالتراب لزم الحمل على اقرب المجازات الى الحقيقة وهو الغسل بما اشبه الماء في الميعان والجريان بان يمزج التراب بالماء وقد اجاب عن دليله فخر الاسلام في شرح الارشاد على التقرير الاول بان التجوز لازم على التقديرين فانه على ما اختاره (تمنع م) يكون التراب مجازا عن الطين وان تكلف ذلك بان يقول بل المراد بكل من الغسل والتراب معناهما الحقيقي على ما اخترناه بان يكون الباء في بالتراب للمصاحبة ويكون الظرف مستقرا صفة لمصدر مقدر اي غسله غسلا مصاحبا للتراب او حالا من ضمير اغسله اي اغسله حال كونه مع التراب او يكون الغسل بالتراب بعض جزئيه بالماء والغسل بالمجموع كما هو المفهوم من غسل الرؤس بالسدر والخطمي ونحو ذلك ولا يخفى انه لا تجوز على شيء من هذه التقادير والتقدير اللازم على الاولين اهون من التجوز واجيب ايضا بان الغسل يكون مجازا على التقديرين فان حقيقته ما يكون بالماء ونحوه فالمزج لا يحصل حقيقة الغسل فلا جدوى لاعتباره ويدفع بان من الظاهر ان حقيقة الغسل تحصل باجراء المايع ايا ما كان اعتبار المزج فاذا اعتبر المزج بحيث يصير مايعا تحقق حقيقة الغسل بلا اشتباه وقد يجاب عنه على التقرير الثاني بانه وان كان اعتبار المزج موجبا لايثار اقرب المجازات الى الحقيقة الا انه يوجب ارتكاب تجوز اخر في التراب وبالجملة فاعتبار المزج قوي جدا واستدل على المشهور باطلاق الخبر واعتبار اسم التراب الذي لا يصدق على الطين فضلا عن المايع منه واصالة البراءة واعلم ان اكثر العبارات تعطي عدم الاشتراط بالماء لا عدم جواز المزج وممن صرح بالجواز العلم في الدروس والبيان وهو ظاهر الذكرى وظاهر العلامة في القواعد والمختلف وابن فهد في الموجز والمهذب والمقداد في التنقيح اعتبار عدم المزج وجوز الشارح في شرحي الشرايع والالفية المزج الا ان يؤدي الى الخروج من مسمى التراب وهو (خرج م) الذي ينبغي ان يعتمد عليه هذا القول فانهم انما يتمسكون في مذهبهم باسم التراب فلا بد ان يراعوه فالتجوز واما تعلقه عنه بالمزج والا لارتكبوا المجاز في تسمية الغسل على ما زعموه ولعله مراد من اطلق ثم هل يجوز المزج بغير الماء من المايعات ينبغي ان لا يشك فيه على القول بجواز المزج وعدمه على القول فان الحكم بالجواز انما كان للاطلاق وهو شامل لجميع ذلك واما على القول بالوجوب فقال العلامة في النهاية يحتمل اذ المقصود من تلك الغسلة التراب على اشكال ينشأ من انه غير مطهر ولان قوله ثلثا اولاهن بالتراب معناه فليغسله بالماء ثلثا ولان المراد الغسل بغير الماء وكذا استشكل في التذكرة من غير بيان لوجه شيء من الجهتين والاقرب عندي الجواز لا لما ذكره العلامة لانه محل المنع بل لان الواجب تحقق مسمى الاسم الغسل حقيقة مع التراب فهو حاصل بكل مايع واما ما ذكره لوجه العدم فليس الا تمسكا باخبار العامة وليس لاحد ان يقول لا بد من الماء لانه المطهر لما عرفت من منع ان الغسل بالتراب للتطهير نعم يمكن تقوية ذلك بعدم القائل ان تحقق ذلك او بان المتبادر من الغسل ما يكون بالماء المسئلة السادسة انه لا يعتبر الا التراب دون غيره مما اشبهه في قلع النجاسة او زاد عليه في ذلك من الرقيق والاشنان والصابون ونحوها او اشبهه في الطهورية وهو الماء وان تعذر التراب او خيف فساد المحل اي الاناء بالمسح بالتراب خلافا لابن الجنيد فانه اجاز ان يقوم مقام التراب مطلقا وللشيخ في المبسوط فانه اجاز الاشنان وما يجري مجراه اذا لم يوجد التراب بحيث ما يشبهه وعبارته لا تدل على هذا التخصيص فانها كذا واذا لم يوجد التراب لغسله جاز الاقتصار على الماء وان وجد غيره من الاشنان وما يجري مجراه كان ذلك افضل منها وهذه العبارة انما تفيد التخصيص لو جعل قوله وان وجد غيره داخلا في حيز قوله واذا لم يوجد التراب [illegible]

قال المحقق بعد نقل عبارة الشيخ وبه قال ابن الجنيد ووجهه ما ذكره ان الاشنان ابلغ في الانقاء فاذا طهر بالتراب
فبالاشنان اولى ثم قال وفيه تردد منشأه اختصاص التعبد بالتراب وعدم العلم بحصول المصلحة المرادة منه في
غيره على انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب وهو ابن الجنيد ايضا يخص الجواز بما اذا لم يوجد التراب وكذا العلامة
في المنتهى صرح بان الشيخ ذهب الى الجواز اذا لم يوجد التراب ثم قال وهو قول ابن الجنيد ثم استدل على انه [?] في
المعتبر ثم قال والاخير عندي اقوى بعضا بالاخير على اجزاء الغير فان المصلحة الناشئة من التعبد باستعمال التراب
لو حصلت بالاشنان وشبهه لم يجز استعماله مع وجود التراب ثم قال لو خيف فساد المحل باستعمال التراب فهو كما
لو فقد التراب ثم قال لو غسله بالماء بدل التراب مع وجوده لم يجزئه لان التعبد وقع بالتراب فلا يكون غيره
مجزيا كالماء في طهارة الحدث وقد قال قبل ذلك لو لم يوجد تراب قال الشيخ جاز الاقتصار على الماء وذكر بعض
معنيين اما استعمال الماء ثلث مرات او استعمال الماء مرتين ووجه الاحتمال الاول انه قد امر بالغسل وقد
فات ما يغسل به فينتقل الى ما هو ابلغ وهو الماء ووجه الثاني انه قد امر بالغسل بالتراب ولم يوجد فالتعدي
خروج عن المأمور به وتنجيس الاناء واما تكليف بالمشقة فوجب القول بطهارة بالغسل مرتين وهو
قوي انتهى وقال في التذكرة لو فقد التراب اجزأ الماء ويجزي الاشنان وشبهه لو فقد التراب وهل يجزي الماء
والاشنان وشبهه مع وجود التراب ظاهر كلام الشيخ المنع لعدم الاتيان بالمأمور ويحتمل الاجزاء لان الماء
ابلغ وكذا الاشنان ابلغ في الانقاء وللشافعي وجهان ولو خيف فساد المحل بالتراب فكالفاقد
وقال في النهاية وهل يقوم الصابون والاشنان والجص واشباهها مقامه يحتمل ذلك مطلقا لانها ابلغ في
الازالة من التراب والمنع مطلقا لانها طهارة متعلقة بالتراب فلا يقوم غيره مقامه كالتيمم والجواز مع
فقد التراب اقامة لغيره مقامه للضرورة وهل يكفي الماء ثلث مرات يحتمل ذلك لان القصد التطهير والماء ابلغ
فيه والعدم لانها طهارة مغلظة جمع فيها بين جنسين فلا يجوز الاقتصار على احدهما والجواز عند
فقد التراب وشبهه ثم قال ولو خيف فساد المحل باستعمال التراب فهو كالفاقد
وقال في التحرير لو لم يوجد التراب قال الشيخ اقتصر على الماء والاقرب ح الاكتفاء بالاشنان ولو وجد ما يشبهه
كالاشنان والصابون اجزأ استعماله وهل يجزي مع وجود التراب فيه اشكال ولو خيف فساد
المحل باستعمال التراب فهو كالفاقد ولو غسله بالماء مع وجود التراب لم يجزئه وقال في القواعد ولو فقد
التراب اجزأ مشابهه من الاشنان والصابون ولو فقد الجميع اكتفي بالماء ثلثا ولو خيف فساد المحل
باستعمال التراب فكالفاقد ولو غسله بالماء عوض التراب لم يطهر على اشكال وقال في المختلف والاقرب
الاقتصار على التراب مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه فان تعذر فالماء لان
الحكم متعلق بالتراب فتعين مع وجوده اما مع فقده فيجب ما يساويه من الاشنان وشبهه لحصول
المقصود من التراب به فان فقد الجميع فالماء دفعا للمشقة الاحراجية والاقرب ح عدم الاكتفاء بالغسل
مرتين بالماء فهذه عبارات العلامة في كتبه على ما ترى من الاختلاف فيها وقال ابنه فخر الاسلام
في شرح الارشاد هل يجزي مشابه التراب كالاشنان عن التراب عند الامامية يجزي عند فقده
او فساد المحل باستعماله ولا يجزي عند الشافعي مطلقا وهذه العبارة مشعرة بالاجماع على الاجزاء
عند الامرين واما اجزاء الماء عوضا عن التراب مع وجوده فقوى في شرح الاشكالات

على ان

فينتقل

عدمه

عدمه وقال في شرح الارشاد هل التراب رخصة او عزيمة فيه قولان ويتفرع على ذلك اجزاء الماء اختيارا على الاول وعدمه
على الثاني ونص المصنف في الذكرى على قيام نحو ما ذكر مقامه مع الضرورة حسب ولم يتعرض لاجزاء الماء وقال في الدروس
فان فقد التراب فما ناسبه فان فقدنا فالاقرب اجزاء الماء مع زوال اللعابية والاقوى يقوى في نفسي عدم اجزاء الماء ولا غيره من
الاشنان ونحوه اختيارا ولا اضطرارا لان الاصل والظاهر في الكلام ان يكون عزيمة ولا اعتبار بالعلة المستنبطة مع
احتمال ان يكون العلة كون التراب طهورا فلا اولوية لغيره واحتمال ان يكون ذلك مع كونه قالعا للاجزاء
اللعابية فلا اولوية للماء فان قلت كونه ابلغ في الازالة متعلقا ظاهرا والمشقة المتوهمة بالبقاء على النجاسة لازمة
على تقدير فقد الماء راسا او فساد المحل بالغسل مطلقا وكذا في غير المتنازع من كل متنجس يتعذر تطهيره وبالجملة
فجميع ما ذكروه هنا للاقوى ما قويناه وجوه ضعيفة جدا المسألة السابعة لا يعتبر التجفيف بعد تمام الغسلات
للاصل الخالي عن المعارض وظاهر الاخبار المفيد الاكتفاء بما فيها من الغسلات خلافا للمفيد فانه نص عليه في موضعين
من المقنعة وكذا الصدوق فانه في الرسالة والفقيه والمقنع ولا يظهر له وجه الا الحمل على ما مر في انية الخمر
المسألة الثامنة الحق بالولوغ لطع الاناء وهو ان يلحسه بلسانه ولا باس به لانه اقوى في وصول الاجزاء
اللعابية والتصاقها بالاناء فلزمه الحكم قبل الاولى وكذا ينبغي ان يلحق به وقوع لعابه في الاناء من غير ولوغ ولا
لطع كما نص عليه العلامة في النهاية وهل يجري سائر رطوباته من عرقه وبوله وعرقه مجرى لعابه الا قرب
العدم لخروجه عن المنصوص وحكمه والاصل مساواتها لسائر النجاسات واستقرب العلامة في النهاية
المساواة قال لان فمه انظف من غيره ولهذا كانت نكهته اطيب من غيره من الحيوانات لكثرة لهثه ولا يخفى
ما فيه فانا لو سلمنا ما ذكره من الانظفية قلنا ان نقول ان اعتبار الثلث الغسلات يجوز ان يكون لشدة التصاق
النجاسة بالمحل وعسر زوالها ويمكن ان لا يكون غير اللعاب مثله في ذلك وجزم في التذكرة بانه لا يغسل من جميع
ذلك الا مرة والمسألة التاسعة ما ذكر من الغسلات الثلث انما هي في الولوغ وما الحق به مما ذكر دون مباشرته
له اي الاناء بسائر اعضائه لان النص انما تناول الولوغ فيبقى غيره على الاصل وقد نقل عليه الاجماع في الشرائع
وخالف الصدوقان والمفيد فجعلوا الكل كالولوغ ولا نعرف له وجها الا ما احتج به الشافعي من ان كل اجزاء
الحيوان واحد وعليه منع ظاهر ولو سلم فنقول لعل اختصاص الولوغ بذلك لانه يستلزم التصاق رطوبة لزجة
بالاناء لا تزول الا بما ورد عليه النص وليس كذلك المباشرة بسائر الاعضاء والمسألة العاشرة لو تكرر الولوغ
تداخل فلا يجب لكل مرة منه الا ما يجب لمرة غيره من النجاسات المجتمعة متفقة في الجنس ومختلفة سواء كان الجميع
من كلب واحد او كلاب اذ لا فرق في النجاسة الواحدة بين قليلها وكثيرها في حكم التطهير وايضا فان النص شامل
للكلب الواحد والمتعدد والولوغ مرة ومرارا وكذا اذا اجتمع الولوغ وغيره من النجاسات دخل الاقل في نوع النجاسة
في الاكثر لحصول الغرض الذي هو الازالة وصدق الامتثال واصالة البراءة من الزائد وعدم تحمل تكرر الغسل بتعدد
نوع النجاسة ولو تكرر الولوغ في الاثناء اي اثنائه وغسلات الولوغ الاول يستانف الغسلات وكذا لو وقع
فيه نجاسة اخرى في الاثناء استانف ثلثا بالماء ان وجب فيها ثلثا وان وجب الازيد او مرتين ان
وجبت مرتان ولم يبق الا واحدة وان لم يجب الا واحدة فلا استيناف والكل ظاهر لا يقال ان الحق ان الاصل
فيما اذا تعدد السبب عدم تداخل المسببات وما نحن فيه من هذا القبيل لانا نقول ليس هنا سببية حقيقية وانما
السببية لوجوب الازالة والغسل مثلا مجرد اعتبار ذهني لا تحقق له فان وقوع النجاسة انما يتعلق به الحكم

المانية التي هي من الاحكام الوضعية والتكليف المتعلق بها انما هو رفعه فيما هو مانع عنده والرفع هنا يتحقق
باكثر الغسلات وعلى هذا ينبغي القول بالتداخل في النجاسات الواقعة في البئر الا ان يقال بالتعبد فيها ومن صرح
بالتداخل هنا الشيخ في المبسوط فانه قال واذا ولغ الكلب في الاناء فغسله دفعة او دفعتين ثم وقعت فيه نجاسة
اخرى العدد فقد طهر لان الدفعة الاخيرة يكون عليها باقي العدد وعلى غسل الاناء من النجاسة هذا على الرواية التي تقول
انه يكفي في ساير النجاسات غسل الاناء مرة واحدة ومتى قلنا يحتاج الى غسله ثلث مرات اعتد بواحدة وتمم الباقي انتهى
وقال المص في البيان بعد انه استقرب القول بالسبع للفارة والخنزير والجنس بالولوغين بعضو بولوغ الكلب والخنزير والسبع
بالماء بعد التراب بخلاف نجاسة اخرى مع ولوغ الكلب فانها تتداخل وكذا لو حصل النجاسة الاخرى مع نجاسة الخنزير
والفارة ولو تعدد الخنزير او الفارة فالسبع ولو اجتمعا فالاجود التداخل فيحصل وفي بعض النسخ فالاحوط
عدم التداخل وقد رايت في بعض الحواشي انه كان في الاصل فالاحوط عدم التداخل فاصلح التداخل الاحوط
وصير الاجود وضرب على لفظ عدم وهذا هو الانسب بسابقه اذ لا يظهر فرق بين اجتماع الولوغين واجتماع
الفارة والخنزير فاذا قيل بالتداخل في الاول لزم القول به في الثاني ثم انه لم يصرح بالتداخل في الولوغين
والظاهر انه اجتماعهما او اجتماع نجاسة اخرى مع ولوغ الكلب لان التداخل في الولوغين لا يمكن ان يطلق حكما
فان ولوغ الكلب لا يداخل ولوغ الخنزير عام ما يجب له فان ما يجب له التعفير ولا تداخل فيه لانه لا يجب في الخنزير
ومن البين ان ولوغ الخنزير لا تداخل ولوغ الكلب فان الاقل يداخل الاكثر لا العكس فاذا اطلق التداخل في الولوغين
ينبغي صرفه الى ما عدا التعفير بخلاف ما اذا اجتمع مع ولوغ الكلب نجاسة اخرى الا انه كان ينبغي ان يضم الى الخنزير
الخمر والفارة ايضا فانهما ايضا حكمه علم بما استقربه فيه عليه وعلى الشارح سوال الفرق بين هذا المقام الذي
اعتبر فيه فالتداخل في اشباه وباب البئر الذي يصاقه على عدمه وقد اعتذر لهما بان الادلة الدالة على التقادير
المعينة في البئر من النصوص وردت معلقة لها بالانواع المخصوصة من النجاسات رابطة لتلك المقادير
بالانواع ربط المسببات بالاسباب فلذلك عمل فيها بأصالة عدم التداخل ولما هنا فالنصوص المعتبرة خالية
عن اعتبار التعدد في غير الولوغ فيما عدا الثوب والبدن فلو قيل بالتعدد مطلقا لكان مبنيا على ما لا ينهض
باعتباره في موضع النزاع على جهة الاستقلال لما فيه من الضعف وهو المناسبة للبول واذا لم يكن دليل التعدد
صالحا للاعتبار مستقلا فاطلاق الاوامر بالغسل وانعقاد الاجماع ايضا لا يصلح بشيء منها دليلا على الزيادة بل يقتضي
الاستقلال وانما تقتضي ارادة تحصيل ماهية الغسل لغرض الازالة وهي حاصلة مع التداخل وهذا الوجه انما
يصح في الولوغين على نحو الشارح والمص في غير هذا الكتاب في الفارة والخمر على رايه المص في غير الكتاب المسئلة الحادية
عشرة انما يعتبر الثلث في الولوغ اذا غسله بالقليل ولو غسله في الكثير او الجاري كفت المرة ولكن بعد التعفير
فان لم يعفره بعد غسله شيئا الاعلى راي من راي ان التعفير خفة فينبغي ان يقول هنا بالاكتفاء بمرة
من غير تعفير ان كان يكتفي فيما يعتبر فيه تعدد الغسل بالمرة في الكثير والجاري وعلى راي من يرى ان التعفير
في الوسط ينبغي ان لا يتفاوت وعدم الحال بين الغسل في الكثير والجاري وغيرهما الا ان يرى التعفير خفة
اما اعتبار التعفير وعدمه فنسبا الكلام فيه وان الظاهر هو العدم واما الاكتفاء عن الغسلتين بالماء بغسله
واحدة فهو الذي يقتضيه الدليل ان كان دليل التعدد تلك الرواية التي في المعتبر وشرح الارشاد فان مثل الماء
كما عرفت انما يكون في القليل فيبقى الكثير والجاري على اصالة البراءة من الزايد عن الازالة الحاصلة بمرة وكذا

الكلام

ان كان المستند هو الاجماع فان الاجماع انما ثبت في غير القليل فيبقى الباقي على الاصل وقال الشيخ في المبسوط وان
وقع الاناء في ماء جار وجرى الماء عليه لم يحكم بالثلث غسلات لانه لم يغسله ولا دليل على طهارة بذلك قال
المحقق في المعتبر في قوله اشكال وربما كان ما ذكره حقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسله مرة بالتراب
وتعاقب عليه جريات كانت الطهارة اشبه وما اعتبره من تعاقب الجريات مبني على ما ذهب منه من انه يجري الجريات
مجرى المرات وفي المنتهى ولو وقع في كثير لم ينجس وهل يحصل له غسلة ام لا الاقرب انه لا يحصل لوجوب
تقديم التراب على هذا على قولنا انما على قول المفيد والجمهور فان الوجه الاحتساب بغسله ولو وقع في ماء جاري
ومرت عليه جريات متعددة احتسب كل جرية بغسله خلافا للشيخ اذ القصد غير معتبر يجري مجرى ما لو وضعه
تحت المطر ولو خضخضه في الماء وحركه بحيث يخرج تلك الاجزاء الملاقية عن حكم الملاقاة وتلاقيه غيرها
احتسب بذلك غسله ثانية كالجريات ولو طرح فيه ماء لم يحتسب به غسلة حتى يفرغ منه سواء كان كبيرا
يحيط بجميع الكر ام لا يكون خلافا لبعض الجمهور فانه قال في الكبير اذا وسع قلتين لو طرح ماء وخضخض احتسب به غسل
ثانية والوجه انه لا يكون الا بتفريغه منه مراعاة للعرف ثم قال والاقرب عندي بعد ذلك كله ان العدد
انما يعتبر بوصب الماء فيه اما لو وقع الاناء في ماء كثير او ماء جاري وزالت النجاسة طهر فظاهره انه لا يجب
التراب ايضا لكلا اقر عليه في النهاية فقال والعدد في الولوغ وغيره انما هو اذا صب الماء في الاناء وقطع عنه اما
لو وقع في ماء كثير فالاقوى عندي الطهارة بمجرد وصول الماء الى جميع اجزاء المحل ان كانت النجاسة حكمية
وان كانت عينية فبعد زوالها من غير اعتبار التراب ايضا وعبارته في المختلف ايضا مشعرة بعدم اعتبار
التراب فانه بعد حكاية كلام الشيخ قال والوجه عندي طهارة الاناء بذلك لانه حال وقوعه في الكثير لا يقبل القول
بنجاسته ح كزوال عين النجاسة اذ التقدير ذلك والحكم زال بملاقاة الاناء الكثير وعلى الاستدلال على ذلك
بان مستند الرواية المتقدمة وهي انما تضمنت صب الماء وبعد التعفير علم ان ذلك حكمه اذا غسل بالقليل
فينبغي اذا غسل بغيره على الاصل خاليا عن المعارض ويظهر من المص في الدروس والذكرى نوع تردد في ذلك
فيه الاول ويسقط العدد في الكثير ولا يكفي عن التعفير مع القدرة عليه على قول وفي الثاني والاولى اعتبار تقدم التراب
في الجاري والكثير لا يشترط فيهما العدد خلافا للشيخ لاطلاق الامر بالتراب ولعله تعويل ولو قلنا انه لا
النجاسة كفى زوالها وهو اختيار الفاضل وانت قد عرفت ان في اطلاق الامر بالتراب نظرا وان المتبادر
انما هو لمرة في القليل والمسئلة الثانية عشر يستحب المسح بالماء بعد التعفير في الولوغ خروجا من خلاف من
من اوجبها وهو ابن الجنيد وفيه انك قد عرفت ان ابن الجنيد يوجب سبعا اولاهن بالتراب فالخروج من
الخلاف فالصواب ان يعلل ذلك بالجمع بين صحيحة الفضل ورواية عمار المتضمنين فان الاولى دلت على اعتبار
التراب والثانية دلت على السبع بالماء غير مانعة لها الا اعتبار التراب واما حمل السبع في كلام المص على بالماء فلانه
الذي يقتضيه العبارة لانه لم يطلق الغسل على ما بالتراب وانما عبر بالمسح به ولانه لا يستحب التراب في الفارة
والخنزير وعبارة في الذكرى لا يخلو عن اجمال في ذلك الا ان الظاهر كون الاولى من السبع بالتراب فانه
قال لما الاناء فالاجماع على الثلث في ولوغ الكلب ولخبر الفضل عن الصادق ع اغسله بالتراب اول مرة
ثم بالماء مرتين وابن الجنيد اوجب سبعا لخبر عن النبي ص والقول الصادق ع يغسل من الخمر سبعا وكذا الكلب
ويعارض بما روي من التخيير بينهما وبين الخمس والثلث فيحمل على الندب ويجب التراب في الاولى لخبر الفضل

نبيغي در

والمفيد والوسيلة المنتهى وربما يظهر من المعتبر ايضا استحباب سبع اولاهن بالتراب فانه نقل ان حكي مذهب ابن الجنيد واستدل
عليه بالروايتين اللتين نقلهما وبعد ذلك على المختار قال والجواب عن رواية مسلم بعض تلك الرواية العامية التي
مضت انا مع تعارض الروايات نزل التنافي على الاستحباب ليتحقق العمل بهما وربما يظهر من المنتهى استحباب ذلك
واستحباب سبع بالماء واخرى ثامنة بالتراب فانه اجاب عن تلك الروايات العامية ورواية اخرى عامية ثامنة
بثمانية ثامنتهن بالتراب بالحمل على الاستحباب ولعله انما ذكره لدفع حجة الخصم لا للاختيار ذلك فانه لا حجة له
عندنا وكذا يستحب السبع بالماء في الفارة والخنزير الامر بهما اي السبع لهما في بعض الاخبار التي لم تنهض حجة على
الوجوب فليحمل على الندب لما يتسامح في مستنده خلافا للشيخ في النهاية في الفارة فانه اوجب فيها السبع وكذا
سلار وابن حمزة ولابن بابويه في الجرذ فانه اوجب فيه السبع وقال في المقنع والعلامة في المختلف والتذكرة والنهاية
والقواعد والارشاد والتحرير في الخنزير فاوجب فيه السبع وقال في المنتهى بعد الحكم بانه كغيره وغيره الكلب من سائر
النجاسات ولو قيل بوجوب غسل الاناء منه سبع مرات كان قويا والمص في الذكرى فاستقرب وجوب السبع فيه وفي الجرذ
وفي الدروس والبيان والالفية فاوجبها له وللفارة ومقتضى اطلاق العبارة هنا الاجتزاء فيهما بالمرتين
كغيرهما وعن الكلب وذهب الشيخ في الخلاف والمبسوط الى مساواة الخنزير الكلب والاقوى في ولوغ الخنزير
وجوب السبع بالماء الصحيحة رواية وعليه المص في باقي كتبه كما عرفت والرواية الصحيحة وهي رواية علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع قال سالته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وحملها المحقق و
اتباعه ومنهم المص في الكتاب على الاستحباب ولا وجه له اذ لا داعي اليه ولا معارض للرواية مع ظهورها في الوجوب
واستدل الشيخ على ما صار اليه بانه كلب فيلحقه بالاجماع على عدم الفرق بينهما وبان النجاسات كلها يغسل منها
ثلث مرات والخنزير من النجاسات واعترض ابن ادريس على دليله الاول بمنع كون الخنزير كلبا بغير خلاف بينهم
الخصوصي كلبا قال لان اهل العربية لا يسمون الخنزير كلبا بغير خلاف بينهم فالدعوى عليهم دعوى عرية
من برهان والعرف خال عنه لان احدا لا يفهم من قوله عندي خنزير اي عندي كلب بل الذي يتبادر اليه
الفقيه هذه الدابة المخصوصة ولو ان حالفا او ناذرا حلف او نذر ان راى خنزيرا فعليه ان يتصدق بقدر مخصوص
من ماله على الفقراء ثم راى كلبا او نذر انه ان راى كلبا فراى خنزيرا لم يتعلق به وفاء النذر بغير خلاف بين المسلمين
لا لغة ولا عرفا اقول بما ذكره من اجماع اهل اللغة على عدم الدخول في الكلب لعله غير متجه لان منهم من فسر الكلب
لكل سبع عقور وقد ورد اطلاقه على الاسد نعم لا شبهة في ان العرف خصصه بهذا النابح المعروف ولذا
نفى الشيخ في الخلاف على دخوله في مسماه لغة ومن القواعد المقررة تقديم العرف على اللغة اذا تعارضا واورد
على دليله الثالث انه انما كان حكمه حكم ساير النجاسات فمن اين وجب التراب الذي وقع الاجماع على انه
لا يعتبر في غير ولوغ الكلب على ان ما ذكره من الثلث في ساير النجاسات ممنوع بل الواجب في غير الولوغ
والمسكر انما هو مسئلة واحدة قال وايضا فهذا القائل وهو الشيخ ابو جعفر الطوسي ره يذهب في مسائل
خلافه وهو الكتاب الذي وضعه لمناظرة الخصم الى ان العدد في الغسلات لا يراعى الا في الولوغ خاصة
ادليلنا ان العدد يحتاج الى دليل وحمله على الولوغ قياس لا نقول به فمن يقول هذا في استدلاله كيف
يقول في الاستدلال كيف يقول على ولوغ الخنزير مع تسليمه انه لا يسمى كلبا بل كلبا الدليل انه هذا
العجيب اقول يمكن ان يكون الشيخ انما ذكر هذا الاحتجاج على من لا يرى في ولوغه الا مرة واحدة

اللغة م

ويقول

اوتربين

اوتربين ويح لا اعتراض عليه واما ما استدل به من الاجماع على ذلك فغلط غير مسموع وهو نفسه لم يتعرض له في الخلاف والذي
دابه فيه الاستدلال به على البلاد وربما استدل بعض العامة على ذلك بانه اسوا حالا من الكلب الا ان الاجماع على نجاسته وحرمة
اقتنائه فلزم فيه ما لزم في الكلب بطريق اولى والجواب منع ظاهر لورود المنع على كلتا مقدمتيه اما الاولى فظاهر واما
الثانية فلان زيادة النجاسة لا يستلزم زيادة الغسل والتراب لجواز ان كان ذلك لخصوصية في لعاب الكلب لزوجة ليست
في لعاب الخنزير فلا يزول الا بما نص عليه بخلاف لعابه واما الفارة فالذي ظفرنا به من الاخبار فيها رواية عمار عن
الصادق ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات والجرذ كصرد بالعجام الدال ضرب من الفار على ما في
الصحاح والقاموس ويظهر من المغرب قيل ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وحكاه ابن سيده وقيل
هو ذكر الفيران وفي النهاية لابن الاثير هو الذكر الكبير من الفار فعلى الاول لا يجري حكم الجرذ في جميع اصناف الفار و
على الثاني يجري لان الظاهر عدم الفرق بين الكبير والصغير والذكر والانثى من نوع واحد وقال الشيخ في المبسوط
ويغسل من الخمر والاشربة المسكرة سبع مرات وروي مثل ذلك في الفارة اذا ماتت في الاناء ونحوه في الجمل وفي
النهاية تقييدها بالفارة وان لم يصح بالرواية فاما ان يرى ان الجرذ هو الذكر من الكبير من الفارة او يكون
هناك رواية اخرى بلفظ الفارة لم نظفر بها ولذا قال ابن ادريس وقد روي انه يغسل لميت الفارة فيه سبع
مرات وكذا عبر جماعة آخرون من الاصحاب بالفارة لم نظفر ومنهم المص في الكتاب والدروس والالفية
والبيان نعم ايضا كالشيخ في احتمال الوجهين فيهم وقال المحقق في المعتبر ويغسل لموت الجرذ ثلثا والسبع
والسبع افضل وكذا الفارة ثم نقل خلاف الشيخ واستدل بالرواية وقال والرواية ضعيفة لانفراد
الفطحية بها ووجود الخلاف في مضمونها فان الشيخ في الخلاف تقتصر على الثلث في جميع النجاسات عدا
الولوغ ولان ميتة الفارة والجرذ لا يكون اعظم نجاسة من ميتة الكلب والخنزير ولان الامتثال بالغسل
يحصل بالثلث فالجميع ازاد ولانه يحتمل ان يكون هذا الحكم مختصا بالجرذ فلا يتناول الفارة وهذه العبارة
صريحة في جعله الجرذ نوعا خاصا من الفارة او جعلهما نوعين متباينين والظاهر منها ان استحبابه السبع
في الفارة لالحاقه لها بالجرذ وان من قال بالسبع في الفارة فلالحاقها بالجرذ وهو محتمل الا انه كثيرا ما يقولون
امثال ذلك وان كان التحقيق يقتضي فسادها وقريب منها عبارة المنتهى فانه قال يستحب غسل الاناء لموت الجرذ سبعا
واقله ثلث مرات وكذا الفارة ثم حكى خلاف الشيخ واحتج له بالرواية وقال والرواية ضعيفة السند والاولى
الاستحباب عملا بالاحتياط الا ان استدلاله له لا يلائم الاستحباب السبع بالاحتياط الاولى من الالحاق بالجرذ
لانه لما كان لفظ الجرذ مما اختلف فيه اهل اللغة احتمل ان يكون حكم الجرذ شاملا لانواع الفار فجمعها فالاحتياط
يقتضي السبع في الكل وقال في النهاية يستحب في الموت الجرذ الغسل سبع مرات وكذا الفارة واستدل بالرواية
وبالجملة ففي الجرذ والفارة قولان احدهما وجوب السبع للرواية بلا معارض والاخران حكمهما حكم ساير النجاسات
فان وجبت فيها الثلث وجبت فيهما ايضا وان وجبت فيها مرتان كما عند المص وجبتا فيهما ايضا وان لم يجب فيها الا مرة
واحدة واوجب المحقق فيها ثلثا اولا وقد صرح بعد ذلك بالاجتزاء بمرة وهو الاقوى لضعف الرواية وان
قيل بالجبر بالشهرة فان كلا من الشهرة والانجبار في محل المنع لا لما ذكره المحقق اجزاء من الوجهين فانهما
من الوهن بمكان لا يخفى واستحباب السبع في مطلق الفار قوي للاحتياط الذي ذكرنا ومن العجيب ان
الشيخ علي طاب ثراه قال ان قال واما الجرذ فهو بضم الجيم وفتح الراء المعجمة آخره ضرب من الفار وهل يكفي الغسل

الفطحية م

المهملة والذال م

من غيرها العزيز من الفار الظاهر عدم التفاوت نظراً الى اطلاق اسم الفار على الجميع ويستحب التثليث في الاناء من النجاسات للامر به في بعض الاخبار لما علمت ذحرمها من خلاف من اوجبها ولذا في غير الاناء كما هو نص الذكرى والبيان والنفلية لصحيحة حريز عن زرارة قال كان يستنجي من البول ثلث مرات واذا استحب في البول عن البدن فعن غيره اولى وفي غير البول اولى بناء على ما مر من ان غيره اشد نجاسة منه او اشد وانفذ في المنافذ والصق في الاجسام واستحباب التثلث في الانية وغيرها انما هو في غير الكثير او الجاري لان الخبر الدال عليه على الاستحباب مقصوران على القليل الواقف كما هو الظاهر منهما ومما ينص على ذلك عبارة النفلية فانه قال فيها يتعدد سنن الازالة بتثلث الغسل او الازالة في الكثير والجاري والغسالة كالعصارة وهي الماء المنفصل من المحل المغسول بنفسه او بالعصر او بالافراغ و لعله داخل في الاول ... كما يدخل في الثاني الدلك والتغير كالمحل قبلها اى قبل ورود تلك الغسالة على المحل الا قبل خروج تلك الغسالة عنه ليطابق قوله فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد الواجب في المحل اوكانت من الثانية فينقص ما اصابته عن المحل مرة واحدة وهكذا ان كانت من الثالثة نقص مرتين الى ان لا يبقى الا مرة واحدة فانه على ما قرر يلزم ان ينقص في المرة الاولى مرة وهكذا فان قبل الخروج يشملها اذا غسل ولم يعصر بل هو المتبادر ... تحققت له غسلة الاعلى ما اخترناه من انه لا يصدق الغسل فيما يعصر الا بعد العصر وهو غير مرضي عند المص فينبغي ان يفسر بما ذكرناه ليطابق مختاره ولا يضره انه لا يسمى الماء قبل الانفصال غسالة فانه يتعين ورود ما سيصير غسالة اذا انفصل واما ما ينفصل من الماء بنفسه او بالافراغ فلعله لا يخالف فيما للمص في انه لا يحصل الغسل الا مع انفصاله فلا اعتراض بالنسبة اليه من هذه الجهة ولكن يرد اعتراض شامل لما ينفصل بالعصر وما ينفصل بالافراغ جميعاً وهو ان المحل بعد حصولها فيه وقبل خروجها بالعصر او الافراغ لم يبق من غسلة الاولى الا العصر او الافراغ لا الصب فجعل حكم الغسالة كحكم المحل قبل خروجها تقتضي عدم وجوب الغسل الواجب في تلك المرة مع وجوب العصر او الافراغ ولا يخفى فساده من وجهين الا انه يمكن الجواب عن شطر منه بانه لما لم يكن الغسل حاصلاً الا بالافراغ كان مرة فليس فيها بمنزلة المعدوم فالتشبيه باعتبار وجوب تمام تلك المرة مع ما بعدها وعدم وجوب ما قبلها من المرات ان لم يكن اول المرات وانما وقع الشارح فيما وقع هنا وفي شرح الالفية لنظره الى ظاهر العبارة فان ظاهرها انها كالمحل قبل الغسالة والظاهر منه قبل حصولها بوصف كونها غسالة وهو لا يكون الا بعد الخروج وقد تبعه غيره كذلك في شرح الالفية قوله وهذا يتم فيما يغسل مرتين لا لخصوص كالولوغ فلان الغسالة لا تسمى ... هذه عبارة لا تخلو عن نوع اختلال لان المفهوم منه ان من النجاسات ما يغسل منها المحل مرتين بمجرد كونها نجاسة ومنها ما يغسل منها لكونها تلك النجاسة المخصوصة وهذا لا يحصل له لانه لا يخلو اما ان يغسل من كل نجاسة مرتين اولا فان كان الاول فلا يوجد نجاسة يغسل منها مرتين لخصوصها وان كان الثاني لم يكن معنى لكون الغسل من نجاسة مرتين لمجرد كونها نجاسة لا لخصوصها وبالجملة فمن البين ان هذا التقسيم تقسيم الى متنافيين ويمكن توجيهها بعده بوجوه منها ان الظاهر من اطلاق الحكم بكون الغسالة كالمحل قبلها ان يكون اذا وقعت غسالة الاولى من مرة الولوغ على شيء وجب فيه التعفير والمرتان مع انه ليس كذلك فاراد الاحتراز عنه فقال ان هذا يتم فيما يغسل منه المحل مرتين غير مخصوصتين لخصوصية لا تشمل سائر النجاسات وهي كونها بعد التعفير اما فيما مرتان مخصوصتان لخصوصية لا يوجد في غيره كالولوغ الذي مرتاه مخصوصتان بكونهما بعد التعفير فلا يجري فيه ذلك الحكم على الحال

عرضا

النجاسة اما المخصوص مرتين لا لخصوص كالولوغ

بكل مرة

كما عرفت فقوله لا لخصوص النجاسة ... مرتين اي فيما يغسل مرتين كاثنتين لخصوص النجاسة ومعناه ما ذكرنا من كونهما غير مخصوصتين بخصوصية تختص بتلك النجاسة ويمكن الحمل على الظاهر وتعليق ذلك بغسل وينقدح منه ذلك المعنى ايضاً بعينه اي فيما يكون غسله مرتين لا لخصوص النجاسة وحاله الى كون المرتين المعتبرتين فيه مخصوصتين بخصوصية لا تشمل غيره من النجاسات وقوله اما المخصوص آه فمعناه ان المخصوص بمرتين لا يوجدان في غيره كالولوغ المخصوص بمرتين بعد التعفير فليس حكمه كذلك ومنها ان المراد بمرتين مطلق التعدد كما يراد ذلك من نحو لبيك وسعديك وحنانيك فيكون المعنى انه انما يتم فيما يكون تعدد غسله لا لخصوص النجاسة واما نحو الولوغ الذي غسلاته الثلث التي احدها يعفر بالتراب انما هي لخصوص النجاسة وهو على مذهب المص فلا ومنها ان يكون الشقان فيهما مبنيين على مذهبين اي هذا انما يتم فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة وهو على مذهب المص الذي يرى في كل نجاسة وجوب المرتين الا فيما زاد على ذلك ونقص عنه بنص او اجماع اما المخصوص من النجاسات بالمرتين كالبول او الولوغ وهو على مذهب من يقتصر في ايجاب المرتين على المنصوص ولا يوجب فيما سواه الا مرة فليس الامر كذلك لان غسالة النجاسة ليست عين تلك النجاسة ليجب لها مثل ما يجب لها فلا يجب لها الا مرة سواء كانت غسالة المرة الاولى او غسالة الثانية وعلى هذا فيكون قوله كالولوغ محتملاً لان يكون تمثيلاً للمخصوص باعتبار ان الغسل الحقيقي الواجب فيه انما هو مرتين ولا يكون تنظيراً نظراً الى وجوب ثلث غسلات له احداهن بالتراب فيكون المعنى انه كما انه لا يجب غسالة الولوغ ما يجب لنفس الولوغ لانها ليست ولوغاً فكذا اذا كانت المرتان خاصيتين بنجاسة مخصوصة كالبول لم يجب في غسالتها ما يجب فيها لان غسالة البول مثلاً ليست بولاً فلا يجب فيها الا ما يجب في ساير النجاسات الغير المنصوص على اعتبار مرتين او ازيد فيها وهو الغسل مرة واحدة ومنها ان يكون ما في قوله فيما يغسل عبارة عن المذهب ويغسل مبنياً للفاعل اي هذا يتم في المذهب الذي يغسل اي يوجب الغسل مرتين من جميع النجاسات لا لخصوص نجاسة دون نجاسة الا فيما نص على ازيد منهما او انقص وقوله اما المخصوص آه يعني به واما اذا كان بعض النجاسات مخصوصة بالمرتين حتى لا يعم المرتان كل نجاسة بل ما نص عليه كالبول وهو على المذهب الاخر فليس كذلك وقوله كالولوغ ح له احتمالان احدهما ان لا يكون قوله اما المخصوص مخصوصاً بالمذهب المقابل للاول بل يكون اعم من ذلك وذلك بان لا يريد بالمخصوص المخصوص بالمرتين بل بعدد اي عدد كان او بطريقة للتطهير انه طريقة كانت فيكون المعنى المخصوص بعدد او طريقة لخصوص ذاته كالولوغ المخصوص بثلث غسلات احداهن بالتراب والبول المخصوص بغسلتين على راي من لا يرى عموم المرتين فلا وح فلا يحتمل قوله كالولوغ الا التمثيل ومنها ان يكون ما في فيما يغسل مصدرية ويغسل مبنياً للمفعول ومفعوله الغسل اي فيما يغسل الغسل اي يوقع كما قيل في حيل بينهم وبين ما يشتهون ان التقدير حيل الحيلولة بمعنى اوقعت فيكون المعتبر في الغسل مرتين ويقدر له مضافاً اي في مذهب الغسل مرتين لا لخصوص النجاسة فيؤول معناه الى المذكور في متلوه ويجوز ان يكون المضاف المحذوف لفظ زمان او وقت او نحوهما اي في وقت الغسل مرتين اي اذا قلنا بالغسل مرتين لا لخصوص النجاسة ثم ان من الظاهر ان هذا الحكم كما لا يجري فيما يغسل مرتين لخصوص النجاسة لا يجري فيما يغسل ثلثا او سبعاً لخصوص النجاسة فعلى تقدير حمل المرتين على مطلق التعدد او تعميم المخصوص لما يخص بعدد اي كان يدخل ذلك في منطوق الكلام واما على غيره فلا بد من الوجوه فلا يعلم الا بالمقايسة وبالجملة

فاطلاق المص هنا الحكم ليس بجيد فانه لا يتم فيما يغسل اكثر من مرتين سواء كانت اخرى غسلاته بالتراب اولا وان
العدد انما وجب لخصوص تلك النجاسة ومن البين ان الغسالة ليست من تلك النجاسة ومن ثم لو وقع من الكلب
لعابه في الاناء بغيره اي الولوغ فما حكمه من اللطع لم يوجب حكمه من الغسل ثلثا احداهن بالتراب لعدم تسمية
الولوغ الذي هو موضع النص وهذا الذي ذكر من انه لو وقع لعابه بغير الولوغ لم يوجب حكم الولوغ هو الموافق
لكلام الشيخ في الخلاف والمبسوط فانه صرح بان ما اصاب الماء الذي ولغ فيه الكلب شيئا اخر لم يجب فيه العدد
لما انه ليس بولوغ والعدد انما يعتبر في الولوغ ووافقه الفاضلان في المعتبر والتذكرة والشهيد في الذكرى حيث قال
ولا يعتبر التراب في مباشرة الكلب بغير الولوغ وخالف في ذلك العلامة في النهاية فقال ولو حصل اللعاب بغير الولوغ
فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب وقال ايضا والاقرب الحاق ما الولوغ به
لوجود الرطوبة اللعابية غالبا وهذا هو الذي يقوى في نفسي وما ذكره من ان حكم غسالة الولوغ ليس
حكم الولوغ هو الذي صرح به الشيخ ووافقه الفاضل في المنتهى والنهاية وهو القوي اذ لا ولوغ فيه
ولا لعاب للكلب ليكون حكمه حكم الولوغ وفي المنتهى ليس حكم الماء الذي يغسل به اناء الولوغ حكم الولوغ
فانه متى لاقى جسما لم يجب غسله بالتراب لانها نجاسة فلا يعتبر فيها حكم المحل الذي انفصلت عنه وقال الشافعي
وبعض الحنابلة يجب غسله بالتراب وان كان المحل الاول قد غسل بالتراب وقال بعضهم يجب غسله من الغسلة
الاولى ستا ومن الثانية خمسا ومن الثالثة اربعا وهكذا فانه بكل غسلة ارتفع سبع النجاسة عنده وان
كانت قد انفصلت عن محل غسل بالتراب غسل محلها بغير تراب وان كانت الاولى بغير تراب غسلت هذه بالتراب
وهذا كله ضعيف والوجه انه يساوي غيره من النجاسات لاختصاص النص بالولوغ انتهى وما ذكره من
الغسالة قبل الغسل بالتراب لا يخلو من تسامح كما لا يخفى واعترضه الشيخ علي رحمه فقال ان علم اعتبار التراب
في هذه ان كان منوطا بتقدم تعفير اناء الولوغ على غسله بالماء الذي فرضته الملاقاة به فهو حق ولكن
ان كان الجميع للملاقي به عينا ثانيا والاناء الطاهر اعتبار لان النجاسة الولوغ وقال ان قوله والوجه مساواة
هذا الماء الملاقي النجاسات مشكل لان حكم النجاسة يخف شرعا بزيادة الغسل ويشتد بنقصانه فلا تتجه التسوية
انتهى وما ذكره مبني على انه توهم ان الكلام في ماء الولوغ لا غسالته فانه قال قال العلامة في المنتهى
والشهيد في الذكرى انه لا يعتبر التراب بمباشرة الجسم بماء الولوغ ثم اعترضه بعامة والاولى شبهه ان غسالة
الولوغ ليست نجاستها كنجاسة الولوغ ولم نظفر في المنتهى بكلام في ماء الولوغ والاقوى عندي في الماء
الملاقي لاناء الولوغ قبل الغسل بالتراب الذي ادخله الفاضل في الغسالة ان حكمه ليس حكم الولوغ
مالم يعلم اشتماله على اللعاب الذي حكمه حكم الولوغ قوله وما ذكره المص من كون الغسالة كالمحل قبلها
احود الاقوال في المسألة وهو الذي اختاره المص في الالفية وجعله في الدروس اولى وفي الذكرى
احتياطا وتبعه فيه كثير ممن بعده ولم ار في كلام من تقدمه وهو مشتمل على حكمين الاول ان الغسالة
نجسة والتحقيق القول فيه انها لا تخلو اما ان يكون متغيرة بالنجاسة في احد اوصافها اولا فان كان
الاول كانت نجسة بغير خلاف وقد نقل في المعتبر اجماع الناس عليه قال العلامة في النهاية وهل زيادة
الوزن تجري مجرى التغير الاقرب ذلك فلو غسل به النجاسة فازداد وزنه فكالمتغير ان كان
قليلا والا فلا وتبعه المص في بحث الاستنجاء في الذكرى وسيأتي تمام الكلام فيه وان الثاني كان

فيه اقوال

فيه اقوال الاول النجاسة مطلقا كانت من الغسالة الاولى ام لا وهو قول الفاضلين والمص هنا وفي الالفية
والبيان وفي الدروس على نوع من التردد وفي الذكرى احتياطا وظاهر القاضي في المقنع لما انه عبر بمضمون رواية
غسل الانية واستدل عليه اولا بانه ماء قليل لاقى نجاسة وكل ما كان كذلك فهو نجس واعترض بمنع كلية الكبرى وان ادعائها
مصادرة وربما اثبتها بمفهوم الشرط في خبر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيدفع بان مفهوم الشرط فيه انما هو
ثبوت الانفعال للقليل في الجملة وهو لا يفيد عمومه لافراده وثانيا بما رواه الشيخ في الخلاف والفاضلان في المعتبر
والمنتهى عن العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابه قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل — من بول
ما اصابه وهي رواية لم نجدها في الكتب الاربعة ولا مسندة مع ما فيها من الاضمار واعترف المحقق بضعفها
وغاية ما يمكن ان يقال فيها انهم اوجدوها من كتاب العيص فان طريق الشيخ الى كتابه حسن ومجرد ذلك
لا يتم الدليل وزاد في الذكرى احتمال الحمل على التغير والندب وثالثا بنحو رواية عبد الله بن سنان عن
الصادق ع قال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ به وهي مع الضعف لا تدل الا على انتفاء
المطهرية لا الطهارة ويؤيد ذلك عطف الجنابة عليه والقول الثاني الطهارة مطلقا وهو الذي قال به علم
الهدى في الناصريات ولاجله اعتبر في التطهير ورود الماء على النجاسة وقد مرت حكاية عبارته الدالة على
قوله هذا وحكى هذا القول عن ابن ابي عقيل ايضا وعن ابن ادريس وهو سهو نشأ من انه حكى عبارة السيد
في الناصريات واستحسنها الا انه قبل ذلك بقليل صرح بوجوب الغسل من غسالة الولوغ اذا كانت من الغسلة
الاولى وهذا هو القول بان الغسالة كالمحل بعد الغسل وسيجيء واختاره المص في الذكرى فعدها فيما استثنى
من الماء القليل الملاقي للنجاسة وقال بعد ذكر ادلة النجاسة والاعتراض عليها فلم يبق دليل سوى الاحتياط ولا — ولده م
ريب فيه وفي الدروس نوع تردد فقال والاولى ان ماء الغسل كمغسولها قبلها وفي الخلاف طهارة غسلتي
الولوغ والاخبار غير مصرحة بنجاسته وهو مختار الشيخ في المبسوط على نوع من التردد فقد قال في باب حكم الاواني
والاوعية والظروف اذا نجست وان اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من ولوغ الكلب جسم او ثوب
الانسان او جسده لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الاولى او الثانية او الثالثة وقال في فصل
تطهير الثياب والابدان من النجاسات الماء الذي ولغ فيه الكلب والخنزير اذا اصاب الثوب وجب غسله
وان اصابه من الماء الذي يغسل به الاناء لا يجب غسله سواء كان من الاولة او الثانية وان قلنا — من الغسلة
انه يغسل من الغسلة الاولة كان احوط فاما الوضوء به فلا يجوز بما روي من ان الماء الذي يزال
به حكم النجاسة لا يجوز استعماله في الوضوء ثم قال واذا ترك تحت الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء
وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس وقال في فصل ستر العورة من كتاب الصلوة الماء الذي يزال
به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالط نجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه
بدلالة ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا اقوى والاول احوط الا — نجس
ان يقال ان ذلك عفي عنه للمشقة انتهى القول الثالث قول الشيخ في الخلاف وهو الفرق بين غسالة الولوغ
وغسالة غيره فقال اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء فانفصل الماء عن المحل واصاب الثوب او البدن
فانه ان كانت من الغسلة الاولة فهو نجس ويجب غسله والموضع الذي يصيبه وان كانت من الغسلة الاولة — اصاب
الثانية لا يجب غسله الا ان يكون متغيرا بالنجاسة فيعلم بذلك انه نجس وقال اذا من الماء الذي يغسل به الا

من ولوغ الكلب ثوب الانسان او جسده لا يجب غسله سواء كان من الدفعة الاولى او الثانية ثم قال لو اصاب
الثوب نجاسة فصب عليها الماء وترك تحته اجانة حتى يجتمع فيه ذلك الماء فانه نجس يجب غسله وان اطلق كلامه هنا
الا ان الظاهر ان مراده النجاسة في الغسلة الاولى او مجموع الغسلتين بقرينة ما تقدم والاستدلال عليه بانه
ماء قليل وقد حصل فيه اجزاء من النجاسة فوجب ان ينجس لان الماء اذا كان اقل من كر ينجس بما يحصل فيه من
النجاسات باجماع الفرقة فان حصول اجزاء النجاسة فيها انما يسلم في الغسلة الاولى ولا يعرف في الظاهر وجه فرق
بين غسالة الولوغ وسائر الغسالات وما استدل به على الطهارة فيها ان ثم اشتراكا بين الكل وهو ان الحكم
بنجاسة ذلك يحتاج الى دليل وليس في الشرع ما يدل عليه قال ايضا فلو حكمنا بنجاسة الماء لما طهر الاناء ابدا لانه
كلما غسل فما يبقى منه من النداوة يكون نجسا فاذا طرح فيه ماء اخر نجس ايضا وذلك يودي الى ان لا تطهر ابدا والذي
يظهر جهة فرق بينهما ان الغسالة في الغسلة الاولى في غير الولوغ في الظاهر اجزاء من النجاسة والماء القليل اذا
كانت فيه عين النجاسة كان نجسا واما في الولوغ فلما كان يجب التعفير قبل الغسل بالماء لم يلزم مخالطة اجزاء الماء
لشيء من غسالته وح ينبغي ان تخص حكمه في غسالة غيره بما اذا كانت في الغسل من النجاسات العينية التي يتحقق فيها
المخالطة دون الحكمية التي ليست فيها مخالطة وينص على ما ذكرنا كلامه في الاحتجاج للنجاسة وهذا يظهر عدم اشتراك
ما احتج به لطهارة غسالة الولوغ بينها وبين ساير الغسالات اما الاول فلان الدليل الشرعي على النجاسة
فيها موجود وهو وجود عين النجاسة في الماء القليل واما الثاني فلان ما التزمه من ان لا يطهر المحل ابدا انما
يلزم اذا قيل بنجاسة الحكمية فانه لا نجاسة في اناء الولوغ بعد التعفير الا حكمية فلو قيل بمثله في غسالة الثوب والبدن فيهما
لزم عدم طهرهما ايضا لكنه لا يقول فيهما بمثله وانما يقول بالتنجيس بالنجاسة العينية خاصة القول الرابع قول
ابن ادريس وهو نجاسة غسالة الغسلة الاولى من الولوغ دون الثانية والثالثة ولم يتعرض لغسالة
غير الولوغ واما ما مر من حكم الشيخ بنجاسة الغسالة من الغسلة الاولى من غير ولوغ دون غسالة الغسلة
الثانية فيحتمل ان يكون مبنيا على انه لا يوجب في الثوب والبدن الا الغسل مرة واحدة اذ لم يفهم من كلامه
التعدد في غسلهما بخلاف كلام ابن ادريس فانه مع حكمه بوجوب الغسل مرتين بعد التعفير في الولوغ خص الحكم
بالنجاسة بغسالة الغسلة الاولى واما التعرض للغسلة الثالثة فهو تعرض لما يزيد على الواجب واعلم انه
ان كان يرى الشيخ الاكتفاء في الثوب بغسلة واحدة فالغسالة الاولى عنده كالمحل قبلها ولا فرق ح بين
كونها كالمحل قبلها وكونها كهو قبل الغسل كما لا يخفى وان كان يرى فيه غسلتين فكلامه محتمل لان يكون
الغسالة الاولى كالمحل قبلها وان يكون كالمحل بعدها واما الغسالة الثانية فهي كالمحل بعدها على التقديرين
وكالمحل قبلها ايضا على التقدير الاول اذ لا فرق بين ما قبلها وبين ما بعدها في الطهارة وكلام ابن ادريس
ايضا محتمل لكون الغسالة كالمحل قبلها فيجب فيما اصابته ان يغسل مرتين وكونها كهو بعدها فلا يغسل الا مرة
الحكم الثاني ان نجاسة الغسالة على قول بنجاستها كنجاسة المحل قبل تلك الغسالة فالغسالة الاخيرة لا يجب فيما اصابته
الا الغسل مرة واحدة والاولى يوجب تمام العدد وقس عليهما ما بينهما والدليل عليه ان المحل يضعف
نجاسته بعد كل غسلة وان لم يطهر بها ولكن يكفيه من العدد ما لا يكفي قبل فيكون حكم الغسالة كذلك
لان نجاستها مسببة عن نجاسة المحل والفرع لا يزيد حكمه على الاصل واما انه ليس لها حكم المحل بعدها فلانه
لا يحصل له خفة النجاسة الا بعد انفصالها عنه فلا بد من ان يكون لها حكم المحل قبل الانفصال قطعا انما

تنجست بالمحل

تنجست بالمحل وقيل ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا اي بشيء من الغسلات فيجب لها تمام العدد الواجب
في المحل وان كانت اخيرة الغسلات ويحتمل ان يكون مطلقا متعلقا بالغسالة اي الغسالة مطلقا اي سواء
كانت من الاولى والاخيرة او ما بينهما ان كان كالمحل قبل الغسل والقائل بهذا القول هو الفاضلان وفخر الاسلام
على ما ينسب اليهم ولم نظفر من كلامهم بما ينص عليه بل انما ظفرنا من كلام الفاضلين بالنص على النجاسة مطلقا
وافخر المحققين لم اظفر له بكلام ينص على النجاسة او الطهارة فان كان الى هذا القول ذاهبا فلعل وجهه
انه ليس نجاسة الغسالة الا تلك النجاسة التي فرضت الغسالة لها فيجب لها ما يجب لها وما يتوهم من لزوم زيادة
الفرع على الاصل لا يعتد به في الشرع والجواب ان من الظاهر ان الغسالة الثانية مثلا غسالة نجاسة قد
خفت ونقص من الواجب فيها مرة من الغسلات فكان هذه النجاسة بعض من تلك النجاسة وكان نجاسته
التي يجب لها الغسل مرتين مثل نجاسة ذات جزئين فلو زال الجزء منها بالغسلة الاولى فليس في غسالة
الغسلة الثانية الا جزء منها فلا يجب لها الا ما يجب له وهو الغسل مرة لا غير وقيل والقائل كما عرفت علم الهدى
وابن ابي عقيل وابن ادريس على ما قيل والشيخ على تردد له كما في الذكرى ان الغسالة كالمحل بعده اي بعد الغسل
فتكون طاهرة مطلقا والدليل عليه اولا انتفاء الدليل على النجاسة وقد عرفت ما يرد على ادلتها وثانيا
انها لو كانت نجسة لما طهر المحل ابدا فانه لا ينفك ابدا من اجزاء مائية من الغسالة تتخلف من الغسلة
واجيب بالفرق بين ما ينفصل عن المحل وما يتخلف فيه والحكم بنجاسة الاول دون الثاني لافتراق بينهما
بالمشقة وعدمها ولا استبعاد في نجاسة بعض من الماء الواحد وطهارة الباقي من غير افتراق بينهما الا
بالاتصال والانفصال ولا في كون الشيء طاهرا ما دام متصلا ونجسا اذا انفصل وذلك بان يبقى من الماء
بعد جميع الغسلات شيء لم ينفصل اما لعدم العصر او لضعفه فانه ما دام في المحل طاهر ثم اذا عصر
بحيث خرج منه صار نجسا فان النجاسة حكم شرعي ليس يختص به شيء الا بتخصيص الشارع ولا استبعاد
في مثل هذا التخصيص وما في الذكرى من ادعاء انه اذا لم يكن مع الكون في المحل نجسا امتنع الخروج عنه بطريق
اولى دعوى خالية عن البرهان فان من الجائز ان يكون علة النجاسة هنا الملاقاة للنجاسة مع الانفصال ولا
بعد فيه وبه يندفع ما في روض الجنان من ان الماء اذا لم ينجس بملاقاة النجاسة له لم ينجس بعد انفصاله
عنها او مفارقته لها بطريق اولى لان المقتضي للتنجيس هو الملاقاة لها لا مفارقتها فكيف يتخلف المعلول
عن علته التامة ثم يوجد بدونها قال ان قيل الدليل لما دل على نجاسة بعد الانفصال وعلى
طهارة المحل على عدم نجاسة الماء اقتصرنا فيه على محل الضرورة وهو ما قبل الانفصال الا ما بعده قلنا الانفصال
لا يصلح سببا للنجاسة ولا جزء سبب لعدم صلاحيته لذلك فانه مقتض لبعد الماء عن النجاسة وذلك
ينافي قبوله اثرها انتهى وذلك انه ليست النجاسة الا حكما شرعيا بوجوب الاجتناب عن هذا الماء
اذا انفصل دونه اذا بقي منه في المحل وكون الملاقاة للنجاسة علة تامة مطلقا ممنوع لجواز اشتراط
تاثيرها بالانفصال الا ان جميع ذلك انما يحسن لو كان هناك دليل قوي على النجاسة وليس كما عرفت
وقد يجاب ايضا بان من الجائز ان يكون كل من المتصل والمنفصل نجسا الا ان الحكم بطهر المحل ثبت
بالاجماع والنصوص دفعا للحرج وثالثا ما ورد في ماء الاستنجاء وسيأتي فان اجيب عنه بانه خرج
بالنص قلنا لا نعرف عاما للغسالات حتى يكون ماء الاستنجاء مستثنى منه والاصل الطهارة

عن كل الحكم اولا لامتناع فان
بحكم الشارع بوجوب الاجتناب منه

والظاهر عدم الفرق بين ماء الاستنجاء وغيره فاذا حكم بطهارته كان الظاهر طهارة غيره من الغسالات
الى ان يظهر فارق ونسبة انه لما كان الكلام في الغسالة والمفهوم منها الماء الذي ينفصل عن المحل
الشرعي فهي عند من يعتبر ورود الماء على النجاسة ليست الا ما ينفصل من الماء الوارد على النجاسة والحكم
بطهارته لا بطهارة ما يرد عليه النجس عليه ينفصل عنه فليس القول بانها طاهرة ان كانت واردة نجسة
ان كانت موردة قولا مقابلا لهذا القول ولا حاجة في الاشارة الى هذا القول الى التفصيل بالورود
فما في الدروس من قوله وكرافع الاكبر على قول وظاهر اذا ورد على النجاسة على قول ليس بما الابد
منه وان لم يعتبر بالغسالة وغيره بالمستعمل في ازالة النجاسة فانه كالغسالة وقيل ان الغسالة
كالمحل بعدها اي بعد تلك الغسالة فغسالة كل مرة ينقص الحكم عن تلك المرة فغسالة
غسالة الاولى منها يجب الغسل منها مرة ولا يجب في غسالة الثانية شيء وينسب هذا القول الى الشيخ
في الخلاف فانه لما عرفت حكم بنجاسة غسالة الاولى دون الثانية ويتفرع عليه ان ينسب
ابن ادريس ايضا فان مثله كذلك في الولوغ كما عرفت الا انك قد عرفت انهما انما نصا على نجاسة الاولى
ومجرد ذلك لا يقتضي هذا القول فان من الجائز ان يكون نجاسة الغسالة الاولى مثل نجاسة
المحل قبل الغسل ومن الجائز على الشيخ ان لا يرى الغسلة الثانية واجبة فلذا حكم بطهارة
غسالتها وح لا بد من ان يقول بان الغسالة كالمحل قبلها او قبله والمال واحد اذ لو كانت
كهو بعدها كانت طاهرة وقد عرفت جميع ذلك وح فهذا القول انما يصح من الماء الذي يبقى بعضه
في المحل وانفصل ولا يختلف اجزاء ماء واحد طهارة ونجاسة الا اذا اختلف في ورود النجاسة
وعدمه ولا اختلاف بين هذين البعضين الا بالاتصال والانفصال ولا مدخل لشيء منهما في
النجاسة والطهارة فيجب ان يكون المنفصل حكم الباقي في المحل وهو المطلوب والجواب عنها
ظاهر مما عرفت كضعفه فانه ان كان هناك دليل شرعي من نص او اجماع على الحاق حكم المنفصل
المنفصل لم يكن لما ذكره جهة صحة واستدل الشيخ في الخلاف على طهارة غسالة الغسلة الثانية
او لابانه لا دليل على نجاستها شرعا وثانيا بالاجماع على طهارة ماء الاستنجاء ومع انه استدل
له على نجاسة غسالة الاولى بانها ماء قليل حصلت فيه نجاسة وبرواية العيص بن القاسم
فتوهم المتاخرون ان كلاميه في الاحتجاج متنافيان وليس كذلك اما ان لم نقل بوجوب الغسلة الثانية
فظاهر واما ان قال فلما ذكرنا من احتمال انه فرق بين ملاقاة النجاسة العينية بحيث حصل في الماء
من اجزائها شيء وملاقاة الحكمية وقال انه لا دليل على النجاسة بملاقاة الحكمية قال في روض الجنان و
هنا قول خامس حكاه الشهيد ره في حاشية الالفية عن بعض الاصحاب ولم يسمه وهو ان ماء
كل غسلة كمغسولها قبل الغسل وان حكم بالطهارة المحل بل وان تراخت الى نهاية محتجا بانه ماء قليل
لاقى نجاسة وبيانه ان طهارة المحل بالقليل على خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل فيقتصر
فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ويدفعه حكم الشارع بالطهارة عند تمام الغسلات
فلا اعتبار بما حصل بعد ذلك وللزوم الحرج المنفي انتهى وهو في الحقيقة ليس قولا خامسا و
انما هو القول الثاني الا انه اعم منه الغسالة لما بعد التطهير ولا يبعد ان يكون القائل به

ان وجد

ان وجد يقتصر عليه على ما اذا كان المحل طاهرا ما الغسالة الواجبة فانه بعد الحكم لا وجه للحكم بنجاسة الملاقي لانه سلم ان المحل
قد طهر ولا نجاسة غيره لتنجيس الماء ومن الناس من ينسب هذا القول الى الفاضلين وقال ابن فهد في المهذب في تعداد
الاقوال في المسألة الثالث حكم الغسالة حكم المحل قبل الغسل ويلزم منه نجاسة المنفصل ولو زادت المرات عن الواجب
وهو المعتمد العلامة وفخر المحققين انتهى وليس في كلام الفاضلين الا ما يدل على نجاسة الا ينفصل من الماء الذي
يزال به النجاسة وهو لا يشمل ما ذكره في النهاية العلامة والمستعمل في الندوب الازالة طهور وان كان العلامة
في النهاية متردد بين القول بنجاسة الغسالة مطلقا وكونها كالمحل بعدها في الطهارة والنجاسة ليس كهو في غيرها
من كتبه من القطع بالنجاسة مطلقا هذا واذ تحققت ما تلوناه عليك علمت ان الذين قبل المص من اربابنا
كلامهم انما ذكروا طهارة الغسالة ونجاستها والمتم في ذلك على ستة اقوال احدها النجاسة مطلقا سوى غسالة
غسالة الواجب وثانيها النجاسة مطلقا وان زادت على الواجب وثالثها الطهارة مطلقا ورابعها الطهارة
في الولوغ مطلقا وطهارة الثانية في غيره ونجاسة الاولى وخامسها نجاسة الاولى دون الثانية في الولوغ
من غير تعرض لغيره وسادسها نجاسة الاولى في الولوغ وغيره دون الثانية ويستثنى من ذلك اي من الغسالة
والحكم المذكور لها ماء الاستنجاء فغسالته اي الاستنجاء او ماء الاستنجاء على ان يكون المراد بماء الاستنجاء ما
يشمل المنفصل والباقي في المحل بل فيعلم مما يرد على المحل مما يبقى في الاناء طاهرة مطلقا كانت من الغسلة الاولى
او مما بعدها ما لم يتغير بالنجاسة في احد الاوصاف المعهودة ولا يعتبر الوزن خلافا للفاضل في النهاية فاعتبر
في غيرها من الغسالات لما عرفت ويلزم منه اعتباره فيها واللم في الذكرى فاعتبره فيها بخصوصها وجعله الشارح في
المسالك احوط وقال في روض الجنان والظاهر عدم الاشتراط لانحصار التنجيس في تغير الاوصاف الثلاثة لا
مطلق الوصف كالثقل والخفة بينهما اقول ولعل الوجه في اعتبارهما له ان الثقل انما يحصل للماء بمخالطة اجزاء
النجاسة له ولا شبهة في انه اذا كان عين النجاسة موجودة في الماء القليل حكم بنجاسته والجواب عنه منع ذلك
الجواز ان يكون مخالطة الوزن ونحوه ولو نسلم فلا نسلم ان مخالطة عين النجاسة لهذا الماء منجسة له مطلقا
بل انما ينجسه اذا تميزت واستبانت ولم يستهلكها في ان الظاهر انهما اشترطا الاجتناب بزيادة الوزن
بمعنى انه علم ان وزن الغسالة قد زاد وجب اجتنابها كالاجتناب عن سائر النجاسات حتى انه اذا لم يعلم ذلك لم
يجب الاجتناب لان الاصل عدم الزيادة شرطان بعدم زيادة الوزن كما فسره جماعة منهم الشارح في شرح الارشاد والرابع
في المقاصد العلية فانه يلزم ان لا يجوز المزاولة حتى يعلم عدم زيادة الوزن وتحققه باطل قطعا فانه انما حكم الشارع
بالطهارة دفعا للحرج وبعد مع اعتبار وزن ما يبقى في المحل اكثر واشد من المشقة في اجتنابها ان لم نقل انه من المحالات عادة
وربما دلت عبارة المعتبر على ما ذكرناه اما عبارة العلامة فقد عرفتها واما عبارة الحق فهي هذه ولو زاد وزنه اجتنب وشمل عبارة ابن فهد
في المهذب فانه قال لو زاد وزنه فانه يجتنب وقوله او نضبه عطف على قوله بتغير اي غسالة الاستنجاء طاهرة ما لم تكن فيها
اجزاء هذي الاخبثين ان يتغير بالنجاسة التي استنجى منها او تصيبها نجاسة خارجة عن حقيقة الحدث المستنجى منه
وهو البول والغائط او محله المتنجس وان لم يكن منه نجسا خارجة عن المفهوم المردد بين الحدث والمحل المتنجس به
وهو المخرج او نجاسة غيرهما سواء كانت في المحل كالدم الخارج من احد المخرجين والمني او في الخارج سواء كانت بولا او غائطا
او غيرهما وفيه رد على بعض الاصحاب فان عبارتهم موهمة لكون الاعتبار باصابة النجاسة من خارج عن المخرجين
وبين دخلك بعض من ذلك ويحتمل ان يكون مرددا منه بين ان يكون المعتبر كون النجاسة خارجة عن حقيقة ذلك الحدث

احتياط

ولم يتعرضوا للغسالة الغسالة مم

والمشقة لا شبهة في ان المشقة في استعلام حال الوزن الموقوف غالبا على اعتباره قبل الاستعمال مم

المتنجس مم

الغسالة مم

الملاقاة مم

اوكونهما خارجين للمحل او اشارة الى وجهين او قولين للاصحاب في ذلك والذي هو الحق ان الذي ثبت العفو عنه او طهارته انما هو ماء الاستنجاء من حيث هو ماء الاستنجاء فاذا انضم اليه ازالته للدم مثلا لم يثبت له الحكم وبل خارجا لاصابته النجاسة الخارجية اذا استصحب من الحدث المستنجى منه اجزاء متميزة او غير متميزة اذ اعم الاستصحاب كما في الاستنجاء من البول او لاحقه البول موجود على المخرج وقد صرح الشارح في شرحي الارشاد والقواعد باشتراط عدم استصحاب اجزاء متميزة ولكن الدليل اذا تم دل على عدم الاشتراط وهو ظاهر الاكثر وربما يفهم من عبارة المقنعة التي سياتي ذكرها عدم اشتراط ان لا تصيبه نجاسة من خارج مطلقا وان الشرط انما هو ان لا يحمل النجاسة من خارج فلا يضر في الطهارة او العفو عدم الاصابة ولم اظفر من كلام من قبل الفاضلين بما ينص على طهارة ماء الاستنجاء وانما قال الشيخ في المبسوط فان رجع من الماء الذي يستنجي به على بدنه او ثيابه وكان متغيرا بالنجاسة نجس الموضع ووجب غسله وان لم يكن متغيرا بالنجاسة لم يكن عليه شيء وقال في موضع اخر والماء الذي يستنجي به او يغتسل به من جنابة اذا رجع عليه او على ثوبه لم يكن به باس فان انفصل منه ووقع على نجاسة ثم رجع عليه وجب ازالته وقال في النهاية وكذلك ان وقع على ثوبه من الماء الذي يستنجي به لم يكن به باس وكذلك ان وقع على الارض ثم رجع اليه اللهم الا ان يقال يقع على نجاسة ثم يرجع عليه فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع الذي اصابه ذلك الماء وقال في موضع اخر منها واذا رجع الى ثوب الانسان او بدنه من الماء الذي يستنجي به او يغتسل به من الجنابة فانه لا باس بالصلوة فيه فان وقع الماء على نجاسة ظاهرة ثم رجع على الثوب او البدن وجب ازالته وقال ابن ادريس ولا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن اذا كانت الارض طاهرة ولم [illegible] سلونا وهذا اجماع من اصحابنا سواء كان من الكف الاول او من الكف الاخيرة وقال في موضع اخر في الماء الذي يستنجي به او يغتسل من الجنابة اذا رجع عليه او على ثوبه لم يكن به باس من غير خلاف وقال المفيد وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي يستنجي به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه عليه فيجب عليه حينئذ غسل ما اصابه منه وقال علم الهدى في المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن وهذه العبارات كما ترى ليس شيء منها نصا في طهارة ماء الاستنجاء اذ يحتمل كل منها الحكم بالعفو عنه وان كان نجسا واقربها الى الدلالة على الطهارة عبارة المفيد حيث نص على انه لا ينجس الثوب والبدن نعم عبارة الشيخ في الخلاف تدل على الطهارة في المرة الثانية فانه قال اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء فانفصل الماء عن المحل واصاب الثوب او البدن فانه ان كان من الغسلة الاولى فانه نجس ويجب غسله والموضع الذي يصيبه وان كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله الا ان يكون متغيرا بالنجاسة فيعلم بذلك انه نجس ثم استدل على حكم الغسلة الثانية بقوله ان الماء على اصل الطهارة ونجاسته تحتاج الى دليل وبما روي في ماء الاستنجاء نعم انه عمم الحكم بطهارة ماء الغسلة الثانية للاستنجاء وغيره كما يدل على طهارة مائه في المرة الثانية يدل على نجاسته في المرة الاولى لا سيما واستدل على حكم الغسالة الاولى بما روي من رواية العيص بن القاسم المتضمنة لماء الوضوء من البول الظاهر في الاستنجاء منه وقال المحقق واما طهارة ماء الاستنجاء فهو مذهب الشيخين ثم نقل عبارة المصباح وقال وكلامه مصرح في العفو وليس بصريح في الطهارة وقد عرفت ان ما وقفنا عليه من كلام الشيخين خصوصا الشيخ ايضا كذلك وقال العلامة في المنتهى عفي عن ماء الاستنجاء اذا سقط منه على ثوبه او بدنه سواء رجع من الارض الطاهرة او لا

وصرح

وصرح الشيخان بطهارته وقال في التحرير الماء المستعمل في ازالة النجاسة نجس ثم قال واستثنى اصحابنا منه ماء الاستنجاء فانه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة او يقع على نجاسة من خارج المخرج وهذه العبارة مما اذنت باتفاقهم على الطهارة وقال المص في الذكرى واستثنى الاصحاب بعضه من الحكم بان القليل الواقف ينجس بالملاقاة ثلثة مواضع ماء الاستنجاء اجماعا ثم قال وفي المعتبر ليس في الاستنجاء تصريح بالطهارة انما هو بالعفو وتظهر الفائدة في استعماله ولعله اقرب لتيقن البراءة بغيره انتهى وانت خبير بما عرفت من عبارة المعتبر ان ما نسبه اليه ليس بصحيح فانها صريحة في ان الشيخين صرحا بالطهارة وانما نسب عدم التصريح بها الى علم الهدى واختار الفاضلان الطهارة وكذا المص في الدروس وقد عرفت اختيار العفو في الذكرى وهو الذي قال به في البيان وهو ظاهر الكتاب والالفية لانه لم يستثنه من الغسالة وقد عرفت ان ظاهر الشيخ في الخلاف الفرق بين المرة الاولى والثانية ففي المسألة ثلثة اقوال وتظهر فائدة الخلاف في الاستعمال وفي غير الثوب والبدن فانه اذا كان طاهرا لم يكن باستعماله باس ولا بملاقاة اي شيء كان والا وجب الاقتصار على مورد العفو وهو الثوب والبدن الا ان الا[illegible] ان الذين حكيت عباراتهم وان لم يصرحوا بالطهارة لا يريدون الا الطهارة فان كون الشيء مما لا ينجس بعضا من الاشياء دون بعض بعيد جدا عديم النظير فلو كان ماء الاستنجاء من هذا القبيل لصرحوا به وعلى الجملة فالاظهر الطهارة لان الاصل عدم تنجس القليل الا ما وقع الاجماع عليه لما عرفت من ان مفهوم الاخبار لا يدل على تنجس القليل بكل نجاسة والاصل عدم وجوب الاجتناب مع الروايات الدالة على الطهارة كحسنة محمد بن النعمان الاحول قال قلت لابي عبد الله ع اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به فقال لا باس به ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه فقال لا ورواية الاحول ايضا عن الصادق ع قال قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس به واستدل الشارح عليها مع ذلك بالاجماع حكاه عن المنتهى تبعا للشيخ علي وعبارته ما حكيناه وهو نص في خلافه واستدل الفاضلان ونحوهما عليها ايضا بعسر التحرز عنه وانت خبير بانه لا يكفي دليلا ولا سيما على الطهارة الا انه يصلح بيانا للمصلحة في الحكم ومؤيدا له واما الفرق بين الغسلتين فلا وجه له لعموم الاخبار والاصل والعسر وما يتوجه للفرق من انه في المرة الاولى يخالطه عين النجاسة بخلاف الثانية انما يتم لو امكن اثبات ان وجود عين النجاسة موجب للتنجس مطلقا ثم يمكن في الاستنجاء من البول اذا كان المخرج متنجسا به ان يقال كما ان الاصل بقاء الماء على الطهارة اصل البول بقاؤه وعلى النجاسة وتطهير الماء المحل بازالته عنه لا يوجب الحكم بتطهيره له وهو مخلوط به اذا كان البول باقيا على نجاسته كفى في التنجس الا انه لا يعارض النصوص واطلاق الاصحاب بل اجماعهم على العفو الظاهر في الطهارة **قوله** المطهر عشرة الكلام فيه كالكلام في قوله النجاسة عشرة وجعله عشرة يحتمل ان يكون بعد الارض والتراب واحدا ونقص البئر وذهاب ثلثي العصير لكون كل منهما نقصا ويكون العاشر زوال العين من البواطن ويحتمل ان يكون العاشر هو الاسلام ويكون عد نقص البئر وذهاب ثلثي العصير مطهرين او عد الارض والتراب مطهرين ولا يكون عد الزوال من المطهرات كما فعله في الدروس ولعل وجهه ان مراده بالمطهر ما وجوده يفيد الطهارة وقد اتفقت كلمة المص هنا وفي الدروس والبيان في جعل المطهرات عشرة واختلف في تعيينها

فقي الدروس لم يعد بزوال العين وجعل العشرة هي الماء والشمس والارض والنار والاستحالة وادوات الاستنجاء والاسلام
واستبراء الجلال ونقص العصير والانقلاب خلافا في البيان الثاني في المطهرات وهي عشرة الماء ويطهر سائر النجاسات
مع زوال العين والارض اسفل القدم والنعل ومحل الاستنجاء واناء الولوغ وروى ان بعضها يطهر بعضا ما خففه والشمس مم
من كل نجاسة لم يبق لها جرم ما لا ينقل وكان حصيا او بارية ولو عشارية الريح والاسلام بدن الكافر او المرتد و
كان من نطفة وفضلاته الطاهرة من المسلم ولو كان عليه نجاسة خارجية لم يطهرها الاسلام ولا يطهر ما كان باشره
برطوبة من اناء او ثوب او غيره قبل الاسلام وادوات الاستنجاء كالكرسف والخشب والاستحالة فما النار الخبيث
يصيره رمادا او في الخزف والاجر وجه بالطهارة قوي وبصيرورة الخمر والنبيذ والعصير النجس خلا وان كان بعلاج
لا اذا كان فيه نجاسة اخرى وبالحيوان ومنه الدود من العذرة وبالتراب كصيرورة العذرة والدم ترابا
وبالملح كصيرورة نجس العين ملحا وبالانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كدم البراغيث والبق وبصيرورة
نبلتا وكلما غابا الماء النجس وشبهه وبصيرورة فضلة حيوان ماكول اللحم وبذهاب ثلثي العصير بالغليان ولو بالشمس
وفرج البرص وزوال العين في نحو باطن العين والانف والفم وصماخ الاذن والاحليل وفرج المراة والحيوان غير
الانسان وان لم يغب وليس الدبغ عندنا مطهرا وقول ابن الجنيد شاذ وهل التفصيل في الظاهر لا ينفي الاجمال
وانه انما يعطفنا انسعتر مطهرات فيحتمل ان يكون صيرورته خزفا او اجرا بالنار فانه قوي التطهير بها مع انها
لبعد استحالة وان يكون العاشر الريح والشمس معا وان يكون الدبغ وان لم يرتضه **قوله** الماء
مطلقا يحتمل ان يكون الاطلاق قيد الماء المطهر بمعنى ان الماء المطلق مطهر لا المضاف وان يكون
متعلقا بكونه مطهرا بمعنى انه مطهر من كل نجاسة من غير تقييد ببعض منها وهو الاظهر بقرينة مقابلة
قوله والارض باطن النعل فظاهر الشيخ الشارح انه حمله عليه الا انه لم يصح هذا على اطلاقه لما
ان من البين انه لا يطهر الكلب ولا الخنزير ولا الكافر ولا الميتة ووجه الشارح كقوله من سائر النجاسات
التي تقبل التطهير اي من جميعها وسياتي انكاره اطلاق السائر بمعنى الجميع ثم ان في التوجيه اشكالا
لا يخفى فانه ان اراد بالنجاسات التي تقبل التطهير بالماء لم يفد بل اشتمل على نوع من الدور ومع ذلك
سائر المطهرات فان كلا منها يطهر جميع ما يقبل التطهير به وان اراد بها التي تقبل التطهير مطلقا
حتى يكون الوصف للتعميم لا للتقييد ورد عليه ان الماء ليس من شانه تطهير الاربعة مع انها تقبل
التطهير ووجه تصحيحه ان يقال المراد ما يقبل التطهير وعينها باقية بناء على ما تقرر عند اهل المعقول من ان
القبول يقتضي وجود القابل عند المقبول وشيء من الاربعة لا يقبل التطهير الا بالاستحالة المزيلة لاعيانها
فاما غيرها فهي قابلة للتطهير ولو بالاستهلاك بالماء والاستهلاك لا يزيل العين وانما يزيل تميزها
في الحس مرادهما بالعين ما ترتب عليه الحكم بالنجاسة اي الحكم بكونه نجاسة او نجسا والذات لا
متنجسا فعين الكافر هو بصفة كونه كافرا ولا شبهة انه لم يزل بنفسه ذلك اما ما زال ذاته بالاستحالة
الى التراب ونحوه او بزوال كفره بالاسلام بالايمان لم يطهر الى البول والدم ونحوهما فان الحكم
بالنجاسة مترتب على حقائقها وهي باقية مع الاستهلاك في الماء وان لم يتميز ولما فسرنا العين
الا انه برحلته لا يشمل حكم الماء تطهير المتنجسات ولعله لا ينافي ما يرتب عليه الحكم بالنجاسة
ما يترتب عليه الحكم بانه نجاسة لم يرد انه لا يمكن في المتنجسات التطهير مع بقاء الاعيان بنفسه ما يقبل التطهير

تقبل التطهير

يقبله مع بقاء العين تغليبا وتجوزا ومبالغة في البينونة بين الكافر والمسلم او يقال ان المتبادر من التطهير تطهير — البينونة م
الغير لها والكافر لايمان الغير تطهيره مع بقاء عينه وطهره بالاسلام لا بوصف الانتقال الطهارة مع بقاء عينه
ومن المحتمل ان يكون المراد ما يقبل التطهير بالماء فيكون كقول العلامة في النهاية الماء المطلق الطاهر مطهر — الماء مم
لكل نجاسة يمكن ازالتها به ويكون اشارة الى ان الاطلاق غير صحيح على اطلاقه بل انما هو بالنسبة الى الاكثر ثم يورد
على العبارة انها لما اشتملت على لفظة من افادت ان الماء المطهر للاشياء من هذه النجاسات فلا يدل الا على
تطهيره للمتنجسات لا لاعيان النجاسات ودفعه ان المراد بالنجاسة معناها المصدري لا النجس بالذات و
ازالتها عن الشيء بنجاسته سببها وعليها فالمراد انه مزيل عن كل متنجس بالذات او بالعرض سبب النجاسة
اما عن الثاني فظاهر واما عن الاول فلان سبب النجاسة في البول مثلا هو الحقيقة البولية المتميزة في الحس
فاذا ازال التميز فقد ازال عنه النجاسة وكذا سائر النجاسات سوى الاربعة فانه لا يمكن ان يزيل عنها نجاسة
فالمراد بقوله التي تقبل التطهير التي تقبل الازالة مع بقاء عين الموصوفات بها واخراج الكافر باحد الوجهين
الاخرين ويحتمل ان لا يجعل قوله التي تقبل صفة للنجاسات بل يجعل مفعولا للمطهر اي مطهر الاشياء التي تقبل
التطهير من سائر النجاسات متعلقا بقوله مطلقا اي معرى عن التقييد بشيء من النجاسات ولقوله التي — ويحتمل ان يكون قوله من سائر النجاسات مم
تقبل التطهير في كل الاحتمال ايضا **قوله** والارض باطن النعل واسفل القدم لم يكتف باحد اللفظين للامرين
تنصيصا على المقصود اذ لو اكتفى في الثاني بما في الاول لكان مجال التوهم عطفه على المضاف ولم يلفظ فيهما — جميعا
بلفظ واحد افتنانا واحترازا عن التكرار والحكم لا نعرف فيه خلافا الا من الشيخ في ظاهر الخلاف فانه قال اذا
اصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه بالارض يجوز فيه الصلوة عندنا وبه قال الشافعي قديما وقال عفي له
لهم من ذلك مع بقاء النجاسة ثم قال دليلنا انا قد بينا فيما تقدم ان ما لا تتم الصلوة فيه بانفراده جازت الصلوة
فيه وان كان فيه نجاسة والخف لا تتم الصلوة فيه بانفراده وعليه اجماع الفرقة الا انه لا فرق بين ان يدلكه
بالارض او لا ثم ان من المتقدمين من الاصحاب من لم يتعرض له ومنهم من تعرض له في النعل والخف دون القدم
ومنهم من تعرض له في الخف فقط ومنهم من تعرض له في النعل فقط فقال المفيد واذا داس الانسان بخفه
او نعله نجاسة ثم مسحهما بالتراب طهرا بذلك وفي نزهة الناظر والارض تطهر الخف والنعل من النجاسة
وقال سلار وازالة النجاسة على اربعة اضرب احدها المسح على التراب والارض فيما يكون في النعل والخف وقال
ابن حمزة ما يلزم تطهيره المكلف خمسة اشياء بدنه وثوبه وخفه وسلاحه واناءه واما تطهير البدن من النجاسة
اذا وجد الماء كانت النجاسة مرئية ان يغسله ويدلك الموضع الذي اصابته حتى يزيل العين والاثر الى
ان قال واما الخف فان كانت النجاسة اصابت داخله فكان الحكم فيه مثل حكم البدن وان اصابت خارجه جاز
فيه مسحه بالتراب حتى يزول عينها وان يغسلها كان افضل هذا كلامه وهو ظاهر في عدم طهر اسفل القدم
الا بالماء لدخوله في اطلاق البدن الذي لا يطهر بغير الماء واما الخف فيحتمل ان يريد ما يشمل النعل واشباهه
وفي اشارة السبق الى معرفة الحق وكيفية التطهير من هذه النجاسات ان كان البدن فيغسل ما عليه
حتى يزول عينها الى ان قال والنعل يدلكه في التراب حتى لا يبقى لها اثر وهذا الكلام ككلام ابن حمزة
في ظهور عدم طهارة القدم لدخولها في اطلاق البدن واما النعل فيجوز ان يريد كل ما ينتعل به وقال
العلامة في التحرير يطهر التراب باطن واسفل النعل وفي القدم اشكال والصحيح طهارتها وقال في المنتهى

اولا ونطهر الارض اسفل الخف والنعل والقدم مع زوال النجاسة ع قال قال بعض اصحابنا ان اسفل القدم
حكمه حكم الخف والنعل ويدل عليه رواية زرارة وغيره فيه وقال في التهذيب والارض باطن الخف من غير تعرض لغيره
وقال في التلخيص والارض النعل فلم يتعرض لغيره ولم نتوقف في غيرها من كتبه مستوى القدم والنعل وكذا المحقق
ومن صرح بعموم الحكم للقدم وكل ما يجعل وقاية لها ابن الجنيد فانه قال ولو وطئ برجليه او ما هو وقاء لها نجاسة رطبة
او كانت رجليه رطبة والنجاسة يابسة او رطبة فوطئ بعدها نحو خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة طهر
ما ماس الارض من رجله والوقاء ولو غسلهما كان احوط ولو مسحها حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغيرها
اجزا اذا كان مسحها به طاهرا واخر كلامه بما دل على عدم اشتراط مسحها بالتراب او الارض بل يكفي بجسم
طاهر كان واحتمله العلامة في النهاية فقال ولو دلكهما يعني النعل والقدم بالاجسام الصلبة كالخشب
او مشى عليها فاشكال ع ان الحق ما هو المشهور بين المتاخرين من طهارة اسفل القدم وما هو وقاء لها لك
لصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه
غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وهي بما اطلقت المسح صلحت
لان يحتج بها ابن الجنيد على الاكتفاء بالمسح ولو بغير الارض وصحيحة الاحول عن الصادق ع قال في الرجل يطأ على الموضع
الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان خمسة عشر او نحو ذلك وذكر هذا المقدار لكونه مما
يغلب الطهارة بجواز ان يكون الوطؤ بالنعل او الخف او نحوها ولا باس بالصلوة فيه مع النجاسة فلعل المراد
لانه لو اريد ذلك لم يكن الاشتراط ان يطأ بعده مكانا نظيفا خمسة عشر ذراعا او نحوها وجه ثم ان اطلاقها
يشمل ان يكون الوطؤ بالرجل ورواية الحلبي قال نزلنا مكانا بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابي عبد الله
فقال اين نزلتم فقلنا نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد
زقاقا قذرا فقال لا باس الارض يطهر بعضها بعضا وحسنة المعلى بن خنيس قال سالت ابا عبد الله عن الخنزير
يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء وامر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس
ان الارض يطهر بعضها بعضا والمراد بتطهير الارض بعضها بعضا بقرينة ما تقدم ان الارض تطهر ما هو يلاصقها او يوضع
عليها من الخف والنعل فيكون تسمية هذه الاشياء باسم الارض للمجاورة او لانها للرجل بمنزلة الارض وادخل
فيها اسفل القدم ايضا للمجاورة او المراد ان الارض تطهر اثر النجاسة الحاصلة من الارض ويحتمل ان يكون التنوين
في بعضا عوضا عن المضاف اليه حتى يكون المعنى تطهر بعضها بعضا بل يكون المراد ان بعضها وهو الطاهر منها
او ما يلاقي المتنجس وما يزال عنه النجاسة يطهر بعضا من الاشياء وهو القدم وما هو وقاء لها وامار رواية
حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله ع اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة
فيه فقال لا باس فلا دلالة لها الا على جواز الصلوة فيه وهو لا يدل على الطهارة لجواز الصلوة فيه وهو نجس كما
مر واستدل عليه ايضا بلزوم الحرج العظيم ان لم يطهر هذه الاشياء بالارض وروايات عامية كما روي عنه ص من قوله
اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب وقوله ص في رواية اخرى اذا وطئ احدكم بنعليه الاذى فان التراب لهم
طهور قوله وهو اسفله الملاصق للارض حال الاعتماد عليه لا داخل ولا حافاته اقتصارا في الرخص على موضع
والحاجة فان تنجس الحافات قليل بالنسبة الى الاسفل فالحرج في تطهيرها بالماء اقل ومثله الكلام في القدم

الارض

الا ان الظاهر من الخبر الاول طهر الجوانب ايضا لما يشعر به لفظ ساخت والعبارات المنقولة عن نقل الفاضل
ايضا مطلقة الا عبارة ابن الجنيد بل اكثرها يشمل جميع مواضع الخف والنعل قوله مع زوال عين النجاسة عنها
بها ولا يشترط زوال الاثر هذا هو الذي نص عليه اكثر الاصحاب وعبارة ابن الجنيد التي عرفتها صريحة في اشتراط
زوال العين والاثر جميعا وكذا عبارة اشارة السبق الى معرفة الحق والرواية الاولى ايضا ما صح بذلك وربما
دل عليه كلام الذكرى لما انه لم يتعرض هنا لشيء من ذلك وقال قبله في بحث وجوب ازالة النجاسة على الاطلاق
والواجب ذهاب العين والاثر ولعل الذي التنفو زوال العين قاسوه على الاستنجاء بالاحجار وشبهها ولكن
مشتقه مم بين المقامين فرق فانه لا يعقل زوال الاثر في الاستنجاء بتلك الاحجار بل لا يزول الا بالماء والحجر شرعية
واستعمال احجار كثيرة مع ان وضع الاستنجاء بالاحجار للترخص ودفع المشقة واما زوال الاثر عن القدم
وقائها بالمسح بالارض فليس بتلك المشاقة كما لا يخفى ولا عذر في اشتراطه في الطهارة كما هو مقتضى النص
الصريح الصحيح بلا معارض مع الاعتضاد بالاصل ووجوب الاقتصار في الرخص على موردها قوله بمشي ودلك
وغيرهما لمجرد الوضع عليها وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم من رواية الاحول من اشتراط المشي قال العلامة
في المنتهي ولو دلك النعل بالارض او التراب وازال العين من غير مشي فالاقرب الطهارة وظاهر الاصحاب
كلهم عدم الاشتراط ووجهه ظاهر فان شيئا من الروايات لا يدل على الاشتراط وما ورد بلفظ المسح
فظاهر غير المشي واما رواية الاحول فلا دلالة لها على اشتراط المشي بوجه فان ذكر المشي فيها انما وقع
في كلام السائل والامام ع انما اجاب على وفقه باشتراط ان يكون المشي بحيث يزيل النجاسة فعلى ان في قوله في
الدروس بمشي او غيره وفي رواية بمشي خمسة عشر ذراعا نظرا قوله والحجر والرمل من اصناف الارض فيدخل
في مطهر القدم وقائها وهو الذي يقتضيه اطلاق الاخبار الخاصية وكلام الاصحاب مختلف فمنهم من جعل المطهر
الارض كالكتاب وبعض ما مر من العبارات ومنهم من خص التراب كالمفيد وابن حمزة والفاضلين في التحرير
والشرايع ومنهم من جمع بينهما كسلار وفي الدروس وتطهر الارض والحجر والنعل والقدم وفي المقداديات لا فرق
الارضوع بين الحجر والاجر والجص والنورة ونحو ذلك اذا اصابت منجسا قوله ولو لم يكن للنجاسة جرم
ولا رطوبة سواء كان لها جرم وقد زال قبله او لم يكن كالبول ونحوه كفى في الطهارة مسمى الامساس بالارض من
غير مشي ولا ذلك وهذا بمنزلة الاستثناء عما حكم به اولا من اشتراط زوال عين النجاسة بالارض ودلك
ولان المشي والدلك انما يعتبر لازالة العين واذ لا عين فلا حاجة اليه واما الرطوبة فلو كانت لم يطهر ما يبس
واما اذا لم يكن رطوبة فلا توقف للطهارة على ما سوى الامساس والرواية الاولى تدل على ان غاية المسح
ذهاب الاثر فاذا لا اثر فلا مسح ولانه اذا ثبت طهورية الارض بالنسبة الى هذه الاشياء توقف وجوب
الزايد على زوال العين والامساس بها على دليل من نص او اجماع اذ لو وجب لم يكن الا بمجرد تعبد لا مدخل
للعقل بمجرده في اثباته ولا دليل هنا واما الرواية الثانية فمن المعلوم ان الظاهر من السؤال ان الوطأ
على المكان النظيف بعد الوطئ على القذر بلا فصل يعني ان النجاسة انما تزول بالمشي وقد عرفت ان
لفظا او نحو ذلك دليل على ان ما سبقه ليس بخصوصه شرطا في حصول الطهارة وانما الشرط ما يفهم من
ذلك كل احد وهو ازالة النجاسة قوله ولا فرق في الارض بين الجافة والرطبة ما لم يخرج بالرطوبة عن
اسم الارض لاطلاق الاخبار الخاصية وان كان الموجود في العامية لفظ التراب الذي لا يصدق الا على

الجافة او الرطبة رطوبة قليلة حيث اوما رواية المعلى بن خنيس فهي ايضا لا دلالة لها على الاشتراط خلافا لمن
نصر الحكم على التراب واما ابن الجنيد فانه وان قيد الارض اولا باليبس الا انه عمم الحكم اخيرا للمسح باي جسم طاهر
كان فنسبة القول باشتراط اليبوسة اليه كما فعله ابن فهد في المهذب ليس بصحيح قال العلامة في النهاية
ولا اى ولا فرق بين الدلك بارض رطبة او يابسة اذا عرف زوال العين اوما الوطى فلاطلاق الاقرب عدم الفرق
ومما قيل على الشارح من استدل لك قوله ما لم يخرج بالرطوبة عن اسم الارض ظاهر الاندفاع فانه لما كان من
السايع الشايع اطلاق الشيء على ما كان ذلك الشيء وان خرج عنه بعارض لم يكن بعيدا في توهم دخول ما خرج
بالرطوبة عن اسم الارض في الحكم بالتطهير فلم يكن بد من هذا القيد ليعلم الخروج ولا شبهة واشترط
الشارح في شرح الالفية عدم رطوبة مخرجة عن اسم الارض او موجبة لتعدي الرطوبة وليقف المقر
نص على الطهارة ولو كانت الرطوبة متعدية قال السائل لو كانت الارض رطبة اهل يكون
مطهرة ام لا يحتمل التطهير للعموم ويحتمل العدم لانه في اول انات ملاقاتها ينجس بالملاقي فلا
يكون لها قوة التطهير لعزها وقال المص في الجواب لا ريب في تطهير الارض الرطبة كاليابسة
فالامر احتمال منع لدفع الحرج والزوج مثله في الماء المصبوب على الاناء والثوب مع الاتفاق على
طهارتها انتهى ومن الاصحاب من اشترط الجفاف ومنهم ابن فهد في المهذب والشارح
في المسالك واشترط ابن فهد في الموجز والمحرر الجمود ولعله يرجع الى مختار الشارح وفي الكتاب
قوله وهل يشترط طهارتها فيه وجهان نص على الاشتراط ابن الجنيد كما عرفت والمص في الذكرى والشارح — ابي علي م
في شرح الشرايع والالفية وابن فهد في الموجز والمحرر وقال في المهذب بظاهر الاشتراط طهارة الارض
ويبوستها وحكى عما ... التي نقلت وقال وهو حسن ولو كانت الارض نجسة وهي يابسة والنجاسة
حكمية كالبول اليابس او رطبة ومشى عليها حتى زالت العين ومشى بعد ذلك على ارض طاهرة خطوة
او الخمسة عشر ذراعا فالاقرب فقد ذهب الى اشتراط الطهارة من النجاسة العينية دون الحكمية
ولعله اراد من لم يشترطها واطلق فان الارض المتنجسة بالنجاسة العينية لا يخلو لها ان تكون — الثاني م
رطبة او يابسة فان كان الاول تعدت النجاسة ضرورة فلا يحصل التطهير وان كان لم يكن الذي
يماس القدم او وقايتها الا عين النجاسة لا الارض فلا يحصل التطهير واطلق الاكثر دليل الاولين
ان المتنجس كيف يكون مطهرا ولعله استبعاد واما التمسك بالاخبار العامية المعتبرة بكون التراب
طهورا فلا يصلح دليلا لان من البين ان المراد بالطهور هو مجرد المطهر لا الطاهر المطهر والا لم يكن
لاضافة الى حمر الخف والنعلين ونحو ذلك في الظاهر معنى محصل ودليل الاخرين اطلاق النصوص
وفيه قوة وما قيل من الاشعار باشتراط الطهارة في رواية الاحول فظاهر البطلان لان تقييد المكان
بالنظيف وانما وقع في كلام السائل على ان الظاهر ان المراد به مقابل المكان الذي ذكره اولا
والمراد به ما يكون فيه نجاسة رطبة قد تعدت بقرينة الامر بالمشي حتى يذهب الاثر وخ فيما صدق
على الارض المتنجسة بنجاسة حكمية واما قوله واطلاق النص والفتوى يقتضي عدمه فلعل مراده
بالفتوى فتوى الاكثر وفتوى المص في الكتاب فيكون اشارة الى الدليل ورأي المص جميعا لا الى
الاول خاصة لما عرفت من ان كثيرا من الاصحاب لم يطلق الفتوى **قوله** والمراد بالنعل ما يجعل

اسفل الرجل

اسفل الرجل للمشي وقاية من الارض ونحوها ولو كان من خشب كالقبقاب وقال في الذكرى وحكم النعال حكم النعل لانها
ينتعل وعبارة الاكثر مقتصرة اما على النعل والخف او كليهما ومنهم المص في غير الذكرى وقال العلامة في النهاية يطهر الارض
اسفل القدم والنعل والقدم دون غيرها الا انه قال اخيرا والاقرب عدم التعدي الى وجه الشمشك وجوانبه اقتصارا
بالرخص على موارده ويظهر من هذه العبارة دخول الشمشك في النعل فالمراد به ما ذكره الشارح ويؤيد ذلك انه فسر
في القاموس بمثله وانه قال المص في البيان في كتاب الصلوة وفي نعل ساتر ظهر القدم بغير ساق خلاف ومثله في الذكرى
واما عموم الحكم للجميع فظاهر لاطلاق الاخبار واشتراك العلة ولكن الظاهر الاقتصار على ما وضع ليمشى به على الارض
فلو لف خرقة برجله ومشى بها لم تطهر ان كانت نجسة لانه لم يرد ... فيه النقض ولا يدخل في مضامين الاخبار لان المتبادر
منها ما يكون غالبا ويدل الشيخ على كونه مما ينتعل عادة **قوله** وخشبة الاقطع كالنعل وفي المسالك ملحقة بالنعل او
القدم ومثله في شرح الالفية في خشبة الزمن وفي روض الجنان وفي الحاق خشبة الزمن والاقطع بالنعل نظر من الشك
في تسميتها نعلا بالنسبة اليه وفي شرح الالفية للشيخ علي ولكن اخشبة اقطع الرجل لانها كالقدم وكذا موضع القطع من
القدم والساق لو مشى عليه معتادا له وهل يلحق بهما ما يتخذه الزمن بيده من خشبة ونحوها وقت تردده يحتمل ذلك
اقول وجه اللحاق في جميع ذلك اطلاق الاخبار على وجه يشملها او بعضها ووجه العدم ان المتبادر منها ما هو
الغالب فلا يتيقن شمولها لغيره واما ما قد يستدل به على طهارة الجميع من ان النجاسة ليست الا حكما شرعيا لا تثبت
الا بدليل شرعي والدليل انما قام على نجاسة هذه الاشياء قبل زوال عين النجاسة عنها بالارض فيتعين ان يكون بعد الزوال
طاهرة فمدفوع لان الاستصحاب ... ان الاستصحاب انما ينقض حجة اذا لم يختلف حال الشيء وهنا قد اختلف ثبوت
التنجس وعدمه بل بانه لا شبهة في ان ليس في الطهارة من النجاسات الا قولان احدهما حصول الطهارة للمتنجس بمجرد
زوال العين ... الثاني انه لا يطهر الا بزواله بمطهر ونحن نتكلم هنا على القول الثاني فلا يطهر
فلا يطهر هذه الاشياء الا بما علم كونه مطهرا لها لم يثبت الدليل على كون الارض مطهرة لها لم يثبت لها الطهارة وفي المهذب
لان فضل الارض يطهر باطن النعل والقدم وكعب العكاز والضاد ولكن احكم الخف والحافر والظلف ومثله في الموجز
الا كعب العكاز فلم يذكره وفي روض الجنان ولا يلحق بها اعني بالنعل والقدم اسفل العكاز وكعب الرمح وما شاكل
ذلك لعدم اطلاق اسم النعل عليها حقيقة ومجازا واما الحاق سكة الحرث ونحوها بها كما يوجد في بعض القيود فمن
الخرافات البارزة وفي المسالك ولا يلحق به اسفل العصا ورأس الرمح وما شاكل ذلك وكان مراده برأس الرمح
... من الاسفل وهو كعبه وكل ما ذكره هو الوجه لان شيئا من الاخبار لا يتناول شيئا من ذلك واما الخف والظلف
والحافر من الحيوانات فالعرف وجها لادخالها في هذه المسألة اصلا فانها تطهر بمجرد زوال عين النجاسة عنها لو لم
يكن بالارض **قوله** والتراب في الولوغ فانه جزء علة للتطهير فهو مطهر في الجملة واحتمل العلامة في النهاية ان يكون
التراب للاستعانة على التطهير ويتفرع على الاول ان لا يجزي مكانه ما يقوم مقامه من الاشنان وغيره وانه يشترط
فيه ان يكون طاهرا وعلى الثاني جواز كل ما يقلع اجزاء النجاسة وعدم اشتراط الطهارة وعليه ايضا يجوز اطلاق
المطهر عليه توسعا الا انه لا اختصاص له بالتراب بل كل جسم طاهر قالع للنجاسة كذلك كما في الاستنجاء **قوله**
والجسم الطاهر اللام فيه للعهد وهو اشارة الى ما هو المعهود عندهم في الاستجمار من غير الماء من الاجسام القالعة
للنجاسة فيفهم منه ان يكون غير اللزج ولا الصيقل فانهما لا يقلعان النجاسة وكذا ان لا يكون رطبا وربما
فهم ايضا ان لا يكون من الذي نهي عن استعماله ان قيل باستلزام النهي ان لا يكون مطهرا **قوله** والشمس ما جففته

باشرافها عليه لا يجوز الوارع وسيما وقد زالت عين النجاسة عنه اما قبل الاشراق او به فالجملة حالية والزوال
قبله مع الجفاف به بان لا يكون الرطوبة التي فيه عين النجاسة بل ماء اريق عليه بعد زوال العين عنه ونحوه والاجماع
٣ اتفق عليه الاكثر ونقل عليه الشيخ في الخلاف وابن ادريس اجماع الفرقة وعن ابن الجنيد انه قال ان الاحوط [illegible]
والحصر والبواري التي جففتها الشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وقال ابن حمزة واما ما يجلس
عليه فان كان فرشا وكان النجاسة يابسة بحيث لا يتعدى لم يكن بالوقوف عليه باس والتنزه افضل وان كانت
رطبة لم يجز الوقوف عليه حتى يغسل مثل الثوب وان كان حصرا او كانت النجاسة رطبة وجب غسله بصب الماء عليه
ودلكه حتى تزول وان كانت يابسة جاز الوقوف عليه على ما ذكرنا اذا كانت عرقية دون السجود وان كانت غير تربة
واصابته نجاسة مائعة وكانت رطبة غسله وان كانت يابسة وجففها الشمس جاز الوقوف عليه والسجود اذا كانت
الجبهة يابسة وان جففها غير الشمس جاز الوقوف عليه دون السجود وان كان ارضا وكانت النجاسة مرئية
رطبة لم يجز الوقوف عليه حتى تزال وان كانت يابسة فحكمه على ما ذكرنا وان كانت النجاسة مائعة رطبة
كانت او يابسة بالشمس او بغيرها الحكم على ما ذكرنا انتهى وهو يدل على انه يجوز السجود مع يبوسة العضو
وما يلاقيه ولا يحكم بالطهارة ونحوه نقل عن الراوندي واستجادة المحقق في المعتبر استدل الشيخ اولا بالاجماع
وثانيا بانه قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا قال والطيب ما لم تعلم فيه نجاسة ومعلوم زوال النجاسة عن هذه الارض
وانما يبقى حكمها وذلك يحتاج الى دليل وثالثا برواية عمار عن الصادق ع قال سئل عن الشمس هل تطهر الارض قال
اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جايزة وان اصابته
الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كان رجلك رطبة او جبهتك
رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه
لا يجوز ذلك ورابعا برواية ابي بكر الحضرمي عن الباقر ع انه قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وخامسا
بصحيحة محمد بن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من
غير ان تغسل قال نعم لا باس قال ويمكن ان يستدل على ذلك بقول النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتني
الصلوة صليت وهذا عام لانه لم يستثن وزاد غيره صحيحة الصدوق عن زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن البول يكون على
السطح او في المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وصحيحة حديد بن حكيم الازدي قال قلنا
لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه ايصلى في ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا
فلا باس به الا ان يكون تتخذ مبالا الى غير ذلك من الروايات التي سيأتي ذكر بعضها وزاد الفاضلان في المعتبر
والمنتهى والتذكرة الاستدلال بان الشمس بحرارتها تفيد تسخينا وهو يوجب تجفيف الاجزاء الرطبة وتصعيدها والباقي
تحيله الارض الى الارضية فيطهر لقول ابي عبد الله ع التراب طهور كذا في المعتبر وفي المنتهى والنهاية تشبيه الارض
فيكون الظاهر طاهرا ولم يتعرض للباقي في التذكرة وما في المنتهى لا يفيد المدعى فان من راى التطهير راى تطهير
الظاهر والباطن جميعا وزاد الفاضل في النهاية انه يتعذر غسل هذه الاشياء فكانت طهارتها بزوال عين النجاسة
لزوال المعلول بزوال العلة واما ازالة الحكم بالماء ففيما يمكن غسله اما ما لا يمكن فلا وانت تعرف ان هذين الوجهين
انما يصلحان للتاييد لا للتاصيل وقال المحقق بعدها استجادة قول الراوندي وابن حمزة وحكي من دلائل الشيخ
الاول والثالث والخامس والسادس وفي استدلال الشيخ بالروايات اشكال لان غايتها الدلالة على جواز

الصلوة

جواز الصلوة عليها مطلقا ولا يدل على جواز السجود ونحن فلا نشترط موضع بل نكتفي باشتراط طهارة موضع الجبهة
قال ويمكن ان يقال الاذن في الصلوة عليها مطلقا دليل جواز السجود عليها والسجود يشترط طهارة
محله ويمكن ان يستدل بعبارة ابو بكر الحضرمي وذكر الرواية المتقدمة وردها بالاستدلال بما جرت حكايته من الاول
الفضلي وهذا يلوح منه التردد في الحكم وفي المنتهى ادعى ان الشيخ انما استدل بخبري عمار وعلي بن جعفر نظر بعض المدارك
فيه توجد الحديث الثاني غير دال الا على الطهارة بل على جواز الصلوة فالتزم بذلك وقال انها غير دالة على جواز السجود
عليها ولا على طهارتها فاختار مذهب الراوندي وليس ما ذكره بجيد لان رواية عمار فرقت بين اليبوسة
بالشمس وغيرها فجوزت الصلوة في الاول دون الثاني ولو كان كما ذكره لم يبق بينهما فرق اذ المذهب
جواز الصلوة على الارض النجسة اذا لم تتعد النجاسة وكان موضع السجود طاهرا ولان الاذن في
الصلوة مطلقا في الروايتين دليل على جواز السجود عليها اذ هو احد اجزائها ومن شرط السجود طهارة
المحل هذا بالنظر الى هاتين الروايتين واما رواية ابن بابويه فهي صريحة بالطهارة وهي صحيحة ورواية
ابي بكر الحضرمي ايضا تدل على الطهارة اقول وان اندفع ما ذكره المحقق على الرواية الاولى الا انه يرد
انها لا تدل على المطلوب فان غايتها الدلالة على جواز السجود عليها وهو مما لا نزاع فيه الا مع القاضي ابن البراج
فلعله اورده حجة على من لم يجوز باشتراط طهارة موضع السجود وكذا باقي ما ذكره الشيخ لا يدل على المطلوب الا
الاجماع ورواية الحضرمي وعلى الاول منع ظاهر والثاني ضعيف نعم زرارة التي مضت صريحة في المطلوب وقد
تايدت برواية الحضرمي والشهرة القريبة من الاجماع والروايات الدالة على اشتراط الطهارة في مكان المصلي
ورواية ابن بزيع الاتية عن قريب اذا كان الامر كذلك صح التمسك بها وبما انضاف اليها من الفرق بين
الجفاف بالشمس والجفاف بغيرها ولا يظهر وجه الا الطهارة في الاول دون الثاني وكون المراد بالصلوة
عليه الصلوة عليه على وجه يصيبه ما يشترط طهارة مكانه من الجبهة وغيرها ان اشترطت في غيرها واما دليل
البقاء على النجاسة فوجوه منها رواية عمار السابقة لانها نهت عن الصلوة على الارض المتنجسة التي جففت بالشمس
ان كان شيء من اعضاء المصلي رطبا ولا وجه له الا انه يتعدى اليه النجاسة ومنها صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع
قال سألته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من
غير ماء ومنها الاستصحاب والجواب عن الاول مع الضعف انه يحتمل الاجتناب العارضي على الاستحباب
جمعا ولا بد من ذلك بناء على ما عرفت من وجه التمسك بها للقول الاول وعن الثاني اولا بالاضمار وثانيا
بحملها على كون السؤال عن الارض المتنجسة التي جففت لا بالشمس فسأل هل يطهرها الشمس من غير ان يصب
عليها الماء ليصير رطبة فيجف ثانيا بالشمس بل هذا هو المتبادر من السؤال والجواب فانها افادت
ان الشمس تطهره بالماء فالانصاف انها دليل قوي على القول بالتطهير وربما حمل المانعون على الرطوبة
التي من النجاسة وفيه من البعد ما لا يخفى على ارجاع الانكار الذي في الجواب على مجموع ما ذكر في السؤال
وهو مشتمل على ما اشبه البول فيمكن ان المراد بما اشبهه ما يشبهه في مجرد النجاسة وان كانت له عين
تزول بالشمس فح لا شبهة انه لا بد من ازالة العين بالماء ونحوه اولا لتطهر بالشمس وعلى ان يكون
واردة على جهة التقية ولا ينافيه عدم اتفاقهم على عدم تطهير الشمس بل اتفاقهم على تطهيرها لو كان فان
التقية كما عرفناك لا يجب ان تكون من ارباب المذهب بل ربما كانت من ارباب الدول

واما الاستصحاب فاجاب عنه في المختلف بان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء النجسة اما مع عدمها فلا والتقدير
عدمها بالشمس والمستدل ان يريد بالاستصحاب الاستصحاب المعروف بل هو المتفق عليه من ان الشيء اذا تنجس علم بقاء نجاسته
فالحكم عليه بالطهارة لا اذا ورد عليه مطهر شرعي فلزم استصحاب حكم النجاسة الا ان يعلم ورود مطهر شرعي و ح فالجواب
عنه الا باثبات كون الشمس مما دل الشرع على كونه من المطهرات وقد ظهر لك مما عرفت من حال ادلة الطرفين ان القول
بافادة الشمس الطهارة هو الاقوى لدلالة المنصوص عليه من غير معارض لها من نص وما توهم معارضا فقد عرفت انه
الى التأييد اقرب واعلم ان قوله ما جففته يحتمل ان يكون المراد بلفظ الموصول النجاسة على [illegible] بمعنى الازالة
فيكون من في قوله من التعدية اي تطهير كل نجاسة جففتها وازالتها من هذه الاشياء وان يكون المراد به الحصر وما بعدها
على ان يكون من في قوله من الحصر بيانا له وعليه حمله الشارح فعلى الاول يكون بمنزلة النص في عموم التطهير لكل ما يجف
بالشمس مع زوال العين بولا كان او غيره وعلى الثاني ايضا يكون ظاهرا فيه وهو الاشهر والشيخ في المبسوط مع
انه قال في موضع منه وان كانت النجاسة مائعة فانها تطهر بان تكاثر عليها الماء وتطلع عليها الشمس فتجففها
فتزول عين النجاسة وفي موضع اخر والبواري والحصر وكل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان اذا اصابتها
نجاسة مائعة مثل البول وما اشبهه وجففتها الشمس جاز السجود عليها قال في موضع اخر اذا بال في موضع
فانه تزول النجاسة بستة اشياء الى ان قال وحكم ما يجري مجرى البول اذا اصاب البول والارض الا اذا جففتها الشمس
فانه لا يحكم بطهارته وحمله على البول قياس لا يجوز استعماله واختاره العلامة في المنتهى قال لان الروايات التي
انما تضمنت البول فالتعدية بغير دليل ولا يجوز برواية عمار ح وان دلت على التعميم الا انها ضعيف سندها
عليها وقال في المختلف والحق خلافه لان روايتي عمار ومحمد بن اسمعيل تدلان عليه وفي المعتبر وفيه اشكال
لان معوله على رواية عمار وهي تتضمن البول وغيره وظاهر هذه العبارة التردد والاقوى هو العموم للروايتين
لان رواية ابن بزيع صحيحة وقد عرفت انها تدل على تطهير الشمس وقد تأيدت برواية عمار وعموم رواية الحضرمي
ولا معارض لها مع اشتراك الكل في المقتضي من الزوال بالتجفيف وممن وافق على ذلك ابنا ادريس وحمزة ويحيى
ظاهره الحصر في البول المنفرد وسلار وابن حمزة ويحتمل ان يكون مراد الشيخ مما ذكره ان الخمر لا يزول عينها بالشمس
وحدها غالبا لانها ذات جرم ولون ورائحة وما هو كذلك لا يطهر الا اذا زالت اوصافه ولا يزول عادة
بمجرد الشمس فيكون مثل قول العلامة في النهاية ولو بقيت رائحة البول او لونه لم تطهر لان وجودهما دليل
بقاء النجاسة مع ان الرائحة باعتبار المجاورة الا ان في وجوب زوال الاوصاف نظرا لان الطهر في الاخبار
انما علق على الجفاف وهو اعم وكون بقائها دليلا لبقاء العين في محل المنع **قوله** من الحصر والبواري قد اختلفت
كلمة الاصحاب فيما يطهر بالشمس ففي المقنعة ذكر الارض والحصر والبواري وكذا ابن الجنيد والراوندي
وزاد النص على الاحصار وان لم يرد بها الى الطهارة وكذا في خلاف الشيخ والنهاية والسرائر والمراسم
والنافع وزاد في المبسوط كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان وفي نزهة الناظر والشمس تطهر الارض
والبواري اذا اصابها الماء النجس والبول النجس وطلعت عليه الشمس وجففتها فاما الحصر فلم اقف على
الحكم فيها الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال كل
ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر واقتصر ابن حمزة على الارض والحصر وفي المعتبر بعد ان عنون المسألة بالارض
والحصر والبواري قال لا تطهر الثياب والاواني وما ينقل ويحول بالشمس غير البواري والحصر وفيها

تضمين التحقيق

على الارض

على الارض مما لا ينقل تردد وفي الشرائع بعد ذكر الثلاثة وكل ما لا يمكن نقله كالنباتات والابنية وفي المنتهى بعد ان
عنون المسألة بالثلاثة قال لا يطهر غير الارض والبارية والحصر وما اشبههما من المعمول من نبات الارض غير القطن
والكتان بالشمس من الثياب والاواني وغيرهما مما ينقل ويحول اما ما لا ينقل مما ليس بارض كالنباتات وغيرها فالوجه الطهارة
دفعا للمشقة وفي التذكرة الحصر والبواري والارض والنبات فيها والابنية يطهر بالتجفيف وفي النهاية للعلامة الارض
والبواري والحصر والابنية والاشجار اذا وقع عليها بول او ما اشبهه وجفت بالشمس طهرت ثم قال ولا يطهر غير
ما لا ينقل ويحول كالاواني والثياب بل ما لا ينقل كالنبات والبناء دون الثمرة في الاشجار وقد صرح كل من القواعد والارشاد
على الارض والحصر والبواري والابنية والنباتات وفي التبصرة لم يذكر النباتات وفي التحرير ذكر الارض والحصر والبواري
والنباتات وشبهها والمعهود في الثلاثة جزم بعموم الثلاثة وكل ما لا ينقل وفي المهذب لابن فهد وكان فخر المحققين
يرى عموم الحكم في النباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النباتات ثم قال ابن فهد يلحق بالارض مجاورها
اذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها تطيينا او على السطح وكذا الجص المثبت بازاء الحائط حكمه حكم البناء وكذا المطلي
به وكذا القير على الحوض والحائط ويلحق بالابنية ما اشبهها وما اتصل بها مما لا ينقل عادة كالاخصاص والاخشاب
المستدخلة في البناء والاجنحة والرواشن والابواب المعلقة واغلاقها والرفوف المسمرة والاوتاد المستدخلة في البناء
ومثله الوتد في السفينة والدولاب والدالية والدواسة في الحكم ومثله في الجواهر ايضا الا انه اختصر
في ذكر الامثلة وقد صرح في الثالثة بدخول الثمار في الحكم ولم يشترط العلامة في غير النهاية ولذا استشكل في المهذب
دخولها في الحكم وقال الشيخ في المبسوط انه ان تنجس الحجر او المدر بمائع مثل البول ثم جف بالشمس فانه يطهر بذلك
ويجوز الاستنجاء به وتبعه العلامة في المنتهى وقال ابن فهد في المهذب لو انتقل كل من المنقول وغيره الى الحالة
الاخرى كان المناط حالة الجفاف فلو انفصلت الحجارة من الجدار او الثمرة من بعد الحكم بنجاستها وهي رطبة
لم تطهر بالشمس ولو كان الطين نجسا ثم طين به الحائط او السطح طهر بها واقول ان التحقيق ان الذي دل
الدليل على طهارته بالشمس انما هو الارض ثم البواري وقد وردت فيها رواية صحيحة لما عرفت الا انها ليست نصا
في الطهارة لما لا يخفى واما رواية ابي بكر فهي عامة لكل شيء فلا يمكن التمسك بظاهرها بل لا بد فيها من تخصيص
فلنخصصها بالذي دل الدليل على طهارته بالشمس مع انها مجهولة لا نعتمد عليها فتعميم الحكم لجميع ما ذكر
مما لا اعرف له وجها الا المشقة في ازالة النجاسة عنها وهي مع تسليمها وحدها لا يكفي في ذلك ضرورة نعم لدخول
الحصير في الحكم وجه وهو ان جماعة من اهل اللغة فسر البواري بالحصر على وجه يفهم منه الترادف قال
الجوهري الحصير البارية وقال المطرزي البواري جمع بارية وهو الحصير المعمول من القصب وفي السرائر
وقد روي ان ما طلعت عليه الشمس فقد طهر من النبات وهذه رواية شاذة ضعيفة لا يلتفت اليها ولا يعرج
عليها والعمل على ما قلناه غير انه يجوز الوقوف عليه في الصلوة اذا كان موضع السجود طاهرا ولم تكن النجاسة
رطبة تتعدى اليه انتهى واخره يدل على ان النبات بالنون ثم الباء الموحدة ثم التاء الفوقانية بعد الالف
لا الثياب بالثاء المثلثة فالياء التحتانية فالباء الموحدة بعد الالف **قوله** وما لا ينقل عادة اي ما لا
يعد في العرف مما ينقل وان امكن نقله عادة بل وان كثر نقله كالثمار واغصان الاشجار فهو اوضح من قول
بعضهم وما لا يمكن نقله مطلقا اي غير مخصوص ببعض دون بعض كما اختص المنقول بالحصر والبواري او
ارضا كان او غيرها فيفسرها قوله من الارض واجزائها كالحجارة الاستنجاء وغيرها من كل حجر ومدر والنبات
اي

الموضوع م

د الاجنحة م

شجراً كان او غيره فذكر الاشجار والفواكه بعد ذكر خاص بعد عام او المراد به غير الاشجار والاخشاب والابواب
المثبتة يحتمل ان يكون المثبتة قيد الابواب وحدها فيكون الاخشاب اعم من المثبتات وغيرها فيكون اختيار الكافل
عن نقل الاصلاح وان يكون قيد لها والاخشاب جميعاً واحترز بتقييد الابواب بالمثبتة عن نحو الواح الحوانيت با
الاوتاد الداخلة في البناء والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اى ان اوان قطافها اى وقته اى وان كانت
مانعة ذا نضجها او وقت قطافها وهو دفع لما تدبتوهم من انها اذا كانت في وقت القطاف لم يكن مما لا ينقل فوجه ذكره
من عدم الافتراق بين ذلك وما مثله انها مادامت على الشجر يصدق عليها انها داخلة فيما لا ينقل عرفاً وشملها النص
في اوان حصاده **قوله** ولا يكفي تجفيف الحرارة ولون الشمس لانها لا تدخل في اشراق الشمس الذى في رواية الحضرمي
ولا تسمى شمساً ولا لما جف بها انه جف بالشمس واصابته الشمس كما وقع في الروايات الاخر وبالجملة فرواية الحضرمي
صحيحة في اعتبار الاشراق والمتبادر من سائر الروايات ان يكون الجفاف بالاشراق فلا يفيد الجفاف بحرارتها
ونقل عليه الاجماع في شرح الالفية ولا يكفي في التطهير الهواء المنفرد عن الشمس سواء انفردت عن حرارتها ايضاً او
انضمت اليها بطريق اولى في حرارتها فانه اذا لم يفد حرارة الشمس مع انه يصدق ان التجفيف بالشمس في الجملة
بل يصدق في الجملة اصابة الشمس فان لا يفيد الهواء الذى لا مدخل له في الشمس اصلاً اولى سواء تغير ان يكون نجساً
او ساكناً فلا يغير انضمامه اليها اى الشمس حتى انه يطهر ما ذكر اذا جف بمجموع الشمس والهواء ولو كان نجساً وذلك
لانه لا ينفك عن تاثير الهواء فلو اشترط خلوص الشمس في التاثير لم يكن الحكم بطهارة الشيء بالشمس ولنص صحيحة
زرارة وحديث بن حكيم الماضية بالاجماع الا انها يستفاد في الطهارة وقد خالف الشيخ في ذلك في موضع من
الخلاف فقال الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليه الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت
عين النجاسة فانها تطهر مع انه قال في موضع آخر اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس
لم تطهر وكذا الحكم في البواري والحصر سواء ونص على مثله في نحوه قال ابن ادريس بعد حكاية لقوله الاول وهذا غير
واضح ولا يجوز القول به لانه مخالف لمذهبنا واجماعنا على الشمس دون هبوب الريح وهذا مذهب الشافعي اختاره
الشيخ هنا ثم رجع في المسئلة في الكتاب المشار اليه وحكى كلامه الثاني وفي المنتهى بعد ذكره واحتجاج ابن ادريس
وهو جيد لانه ان اشترط مجموع الامرين فاز عناه ولا دليل عليه وان جعل المطهر احدهما لا بعينه فهو اشكل وما
لما ذكره اولاً يعني ما نقلناه ثانياً قال ويمكن الاعتذار بان الريح المزيلة لعين النجاسة هي اللاذعة اذا ازالت
الاجزاء الاجنبية الملاقية ايضاً جمعاً بين الكلامين وذكر هذا التاويل للكلام في المختلف ايضاً ولا اعرف جهة
لقوله ان اشترط مجموع الامرين الا ان يحمل او في كلامه على معنى الواو كما يقال في قول جرير جاء الخلافة او كانت له
قدراً كما اتى ربه موسى على قدر. وقول توبة وقد زعمت ليلى بانى فاجر لنفسى تقاها او عليها فجورها هذا على
ما رايناه من نسخ الخلاف والسرائر والمنتهى والمختلف ونحو المعتبر قال الشيخ في موضع من الخلاف اذا اطلعت
الشمس على الارض وهبت عليه الريح طهرت بلفظ الواو في وهبت فيما رايناه من نسخه ثم قال المحقق وفيه
اشكال لانه ان اشترط الامرين طولب بالدلالة وان جعل الريح مطهراً بانفراده كان اشكل اشكالاً ثم الظاهر
ان العلامة اخذ ما ذكره من المعتبر على غفلة ثم ان ما ذكره المحقق غير وارد على العبارة التي حكاها فان غاية
ما يدل عليه انه اذا اجتمعت الشمس والريح في التجفيف حصل التطهير ولا دلالة لها على اشتراط
الاجتماع فانه لم يحصر طريق التطهير في ذلك **قوله** ويكفي في طهر الباطن مما حكم بطهره بالشمس الاشراق

على الظاهر

جفءم

هفنام

جزيوءم

وهبت م

على الظاهر مع جفاف الجميع اذا كان الشيء واحداً وكانت النجاسة متصلة بخلاف المتعدد الملاصق اذا اشرقت الشمس
على بعضها فانه لا يطهر البعض الآخر وبخلاف ما اذا لم يتصل النجاسة بهما واشرقت على احد الوجهين فانه لا يطهر الوجه الآخر قال في
شرح الالفية متى اشرقت الشمس على شيء طهر ظاهره وباطنه اذا جف الجميع سيما مع اتصال النجاسة واتحاد الاسم الا
التي دخلت فيها النجاسة قال واحترزنا باتصال النجاسة عن وجهي الحائط اذا كانت النجاسة فيهما غير خارقة له واشرقت على
احدهما فانه لا يطهر الآخر لعدم الاتصال وان اتحد الاسم وباتحاد الاسم عن الارض والحائط النجسين اذا اشرقت على
احدهما وان كانت نجاستهما متصلة ومثله الباريتان النجستان اذا كانت احداهما فوق الاخرى واشرقت الشمس
على العليا فانها تطهر ظاهراً او باطناً دون الاخرى ونحو من ذلك في شرحي الارشاد والالفية وهذا هو الذي يقتضيه الظاهر
في الاخبار لما انها دلت على ان ما جف باشراق الشمس طهر وهو شامل للظاهر والباطن اما المتعدد فانما يصدق بالا
على الذي تشرق عليه دون الآخر فالآخر داخل فيما جف بحرارة الشمس فلا وجه للحكم بطهارته وكذا اذا لم يتصل النجاسة صار
المتضمن له بمنزلة اشياء نجسين وطاهر بينهما فلا بد في الطهارة من كل نجاسة اشراق الشمس عليها خاصة وقد عرفت
ان الظاهر من كلام العلامة في الاستدلال على الطهارة بالشمس بالوجه الاعتباري انه لا يطهر بها الا الظاهر وقد نص
في التذكرة على طهر الظاهر والباطن جميعاً **قوله** والنار ما احالته رماداً من صرح بانها لا تطهر اصلاً الا ان عبارة سلار ربما اذنت
بذلك فانه حصر ازالة النجاسات في اربعة بالارض وبالشمس وبالرش وبالماء وذكر في باب الاشربة انه ان عجن
دقيق بماء نجس فلا يؤكل فقد دل على انه لا يحكم بالطهارة بالخبز لكنه ذكر في الاطعمة ان النار تزيل حكم النجاسة عما
للرق الذي وقع فيه دم فاغلى ثم لم يتعرض جماعة منهم لهذا الحكم نفياً ولا اثباتاً ثم ان الذين حكموا بتطهيرها اختلفت
عباراتهم فيما يطهره فقال الصدوق في الفقيه والمقنع فان وقعت فارة او غيرها من القذر في شيء مما تعجن
منه ما يؤكل فلا بأس باكل ذلك الخبز اذا اصابته النار وقال الشيخ في المبسوط في باب المياه وان استعمل في عجين
النجس في عجين وخبز لم يجز استعمال ذلك الخبز فاما ان يباع على مستحل الميتة او يدفن او يطرح في الماء للسمك
وقد روى رخصة في جواز استعماله وان النار طهرته والاول احوط وفي فصل ذكر مقدمات الوضوء فاما
الآجر فانه لا بأس بالاستجمار به وان كان قد وقع في طينه شيء نجس لان النار قد طهرته ولاجل ذلك يجوز الصلوة
عليه عندنا وفي فصل حكم الثوب او البدن او الارض اذا اصابته نجاسة وكيفية تطهيره فان طبخ يعني ما تنجس الارض
اجراً طهرته النار وكذا الجص ويكره ان يبنى المساجد بذلك اللبن ومواضع القرب فان فعل تجنب السجود عليه جاز
ان تبنى به الحيطان وفي كتاب الاطعمة ذكر انه روى اصحابنا انه اذا ماتت فارة في دهن نجس ولا يجوز
استعماله الا بالاستصباح به تحت السماء دون السقف قال وهذا يدل على ان دخانه نجس غير ان عندي ان
هذا مكروه واما دخانه ودخان كل نجس من العذرة وجلود الميتة ليس بنجس لان السرجين والبعر وعظام
الميتة عندنا ليس بنجس واما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذى دل عليه الخبر الذي قدمناه من
رواية اصحابنا وقال آخرون وهو الاقوى انه ليس بنجس فاما رماد النجس فعندنا طاهر وعند قوم نجس وانما
قلناه ذلك لما رواه اصحابنا من جواز السجود على جص اوقد عليه النجاسات انتهى واختار في التهذيب طهارة
الخبز وفي الاستبصار اختار الطهارة ثم احتمل ان يكون اذا كان الماء النجس الذي عجن به العجين من ماء البئر فطهر بالخبز
وان كان مما تغير احد اوصافه وقال في النهاية في باب المياه فان استعمل شيء من هذه المياه النجسة
في عجين يعجن به ويخبز لم يكن بأس باكل ذلك الخبز لان النار قد طهرته وقال في الاطعمة واذا نجس الماء لحصول شيء

شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز منه لم يجز اكل ذلك الخبز وقد رويت رخصة في جواز اكله وذكر ان النار قد طهرته والاحوط
ما ذكرناه وقال ابن ادريس وهل يجوز على انه ما جعلنا في باب المياه على جهة الغسل او ورد ما طريق الرواية والانفراد دون
العمل والاعتقاد وقال ابن البراج في الاطعمة كل طعام حصل فيه شيء من الخمر او النبيذ المسكر او الفقاع قليلا كان ما حصل فيه او كثيرا
فانه ينجس ذلك الطعام ولا يجوز استعماله على حال واذا كانت القدر تغلي على النار فوقع فيها شيء من الخمر اهريق ما فيها من المرق
اللحم ومن المرق وغسل اللحم واكل بعد ذلك فان حصل فيها شيء من الدم وكان قليلا ثم غلي جاز اكل ما فيها لان النار تحيل الدم
وان كان كثيرا لم يجز اكل ما وقع فيه وقال في الخلاف اللبن المضروب من طين نجس اذا طبخ آجرا او عمل خزفا طهرته النار وبه قال
ابو حنيفة وكذلك العين النجسة اذا احرقت بالنار حتى صارت رمادا الحكم للرماد بالطهارة وقال في كتاب الاطعمة
منه ان السراج الذي فيه الدهن النجس اذا جاز الاستصباح به فان دخانه يكون طاهرا ولا يكون نجسا وقال المفيد في المقنعة
ولا يجوز اكل الطبيخ قد حصل فيه شيء من الخمر والاشربة المسكرة ثم قال وان وقع دم في قدر تغلي على النار جاز اكل ما فيها بعد زوال بالماء م
عين الدم وتفرقها بالنار وان لم تزل عين الدم منها حرم ما خالطه الدم وحل منها ما امكن غسله ثم قال
اذا وقع النجاسة في ماء وعجن منه او طبخ افسد ذلك العجين والطبيخ ولم يجز اكلهما ولم يشترط في الطهارة من الدم
قلته كما اشترطها الشيخ وكذا لم يشترطها سلار وقال الطعام على ضربين نجس وغير نجس فالنجس حرام وهو على
ضربين نجس بمباشرة الكفار ونجس بوقوع النجاسة فيه فالاول محرم على كل حال واهل الابواء من اهل الكفار
على اختلافهم والثاني على ضربين احدهما تزيل النار حكم نجاسته والاخر لا تزيل فالاول ما وقع فيه دم من لحم
فاغلا فانه يزول حكم النجاسة ويحل اكله فاما ما يقع فيه شراب محرم فقد روي انه لا يؤكل المرق بل يغسل
اللحم والتوابل ويؤكل اللحم الاحوط اجتنابه اشتهى وقد انكر ابن ادريس الطهارة بالخبز قال لان النار لا
تطهر العجين الا اذا احالته وصيرته رمادا الا ان ما تطهره النار معلوم مضبوط وليس في جملة ذلك الخبز وفي
كتاب الاطعمة نقل الاجماع على طهارة الدخان والرماد وحكم بانه ان وقع شيء من الفقاع او المسكر في قدر
تغلي على النار لم يطهر ما فيها بالنار وكذا الدم قليلا كان او كثيرا ونقل كلام الشيخ في النهاية في الدم وقال وهو رواية هب م
شاذة مخالفة لاصول المذهب اوردها في كتابه ايرادا لا اعتقادا ولا يرجع عن الادلة القاهرة الا بمثلها قوله ان كان
قليلا ثم غلى جاز اكل ما فيها لان النار تحيل الدم قول عجيب ان النار احالة المائع الذي وقع فيه الدم ليس
نجسه وقت وقوعه فيه والنار لم تذهب ما ذهب جميع المرق ولا احد ولا ذهب احد من اصحابنا الى ان
المائع النجس بالغليان يطهر الا ما خرج بالدليل من العصير اذا ذهب بالنار والغليان ثلثاه فقد طهر
وحل الثلث الباقي وقال ابن البراج فان وقع فيها دم وكان قليلا ثم غلي جاز اكل ما فيها لان النار تحيل الدم وان في الدم م
كان كثيرا لم يجز اكل شيء منها وقيل ان هذا اغلا خبر بغير غسل اللحم لان النار تحيل الدم ولان اللحم لا يكاد يعرى عنه عنا م ٣
منه وقد يجاز اكله بعد الغسل مع انه كذلك قال والاحوط في الوجهين جميعا ان لا يؤكل من ذلك شيء وقال
ايضا اذا كانت قدر تغلي على النار وهي تغلي فوقع فيها خمر وكان قليلا فانه يهراق ما فيها ويجوز غسل اللحم والاحوط ذلك
فان كان كثيرا فانه يهراق ما فيها ولا يؤكل شيء منه والاحوط في الوجهين جميعا ان لا يؤكل من ذلك شيء
على وجه وقال صاحب الفرائض الناظمة في تعداد المطهرات واللبن والآجر والكيزان وما اشبه ذلك اذا عمل من
طين نجس وخزف كل ما يحيله النار من الاشياء النجسة اذا صار رمادا ولم يتعرض لغير ذلك من الجبن والخبز
ونحوها ومن قال قبل ذلك والنار تطهر كل ما يكون في القدر من اللحم والتوابل والمرق اذا كانت تغلي

وبعد

245

النجس

ووقع مقدار رغيفه دما واكل الصحيح وجزم المحقق في المعتبر بعدم طهارة الخبز وظهر منه نوع من التردد
في الرماد والخزف والآجر وفي الشرائع هنا بالطهارة بما احالته النار وقال في كتاب الاطعمة ولو وقع قليل من الدم جزم م
كالدم في قدر وهي تغلي على النار قيل حل مرقها اذا ذهب الدم بالغليان ومن الاصحاب من كما الاوقية م
منع الرواية وهو حسن اما ما هو جامد كاللحم والتوابل فلا باس به اذا غسل ثم قال ولو كان المائع بعض
منه دهنا جاز الاستصباح به تحت السماء ولا يجوز تحت الاظلة وهل ذلك لنجاسة دخانه الاقرب لا بل
تعبد ودواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة وكذا ما احالته النار فصيرته رمادا او دخانا على تردد
المراد بما احالته النار دخانا ما استحال جميعه الى الدخان وهو مغاير لما ذكر قبله من دواخن الاعيان النجسة لان
المراد بها ما يتصعد منه الدخان وهو جميعه لا يستحيل اليه بل الى الرماد ونحوه والظاهر عدم الفرق بينهما الحكم م
في الحكم فان كل دخان يتصاعد من شيء فهو مشتمل على اجزائه المستحيلة وكما يحتمل ان يكون فيه شيء من الاجزاء
الغير المستحيلة وكما يحتمل ان يكون فيه شيء من الاجزاء الغير المستحيلة في الثاني فهو محتمل في الاول من غير افتراق
بينهما او المراد التعميم بعد التخصيص اي وكذا كل ما احالته النار اي احالته كانت الى الرماد او الدخان نجس
العين كان او متنجسا او ح فيكون قد قطع بطهارة دواخن الاعيان النجسة مؤذنا بالاجماع عليه وتردد في الى ما استحيل م
التعميم واما ان يكون التردد في الرماد او في عموم الطهارة للمتنجس فيكون اشارة [illegible] ثم قال ولو عجن
بالماء النجس عجين لم يطهر بالنار اذا خبز على الاشهر وقال في النافع هنا وهل يطهر ما احالته النار الاشبه
نعم وقال في الاطعمة في تعداد الاعيان النجسة والعجين اذا عجن بالماء النجس وفيه رواية بالجواز بعد خبزه
لان النار قد طهرته ثم قال ولو وقع قليل دم في قدر تغلي لم يحرم المرق ولا ما فيه اذا ذهب بالغليان ومن
الاصحاب من يمنع من المائع واوجب غسل التوابل وهو حسن كما لو وقع غيره من النجاسات فنقل اشعر كلامه
في الكتب الثلاثة بوقوع الخلاف في طهارة ما احالته النار والعلامة في المنتهى حكم اولا بطهارة ما استحال
رمادا وعليه بالرواية الاتية واستشكل في الدلالة ونقل القول بطهارة الآجر والخزف والاستدلال عليه
بالرواية وقال فيه اشكال وجزم بانه لا يطهر العجين بالخبز ثم قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وكذا
من الدسومة خلافا لاحمد اما البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس
الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة وقال في التذكرة
نجس العين لا يطهر بحال الا الخمر الى ان قال ودخان الاعيان النجسة عندنا وهو احد وجهي الشافعية وما طاهر م
احالته النار فجعلته رمادا وبه قال ابو حنيفة وهو يشعر بالاجماع منا على الامرين ثم قال ولو وقع في القدر وهي تغلي على
النار دم قال بعض علمائنا يطهر بالغليان لان النار تحيل الدم وفيه ضعف ولو كان غير الدم لم يطهر اجماعا
ثم قال العجين بالماء النجس لا يطهر بالخبز ثم قال واللبن المضروب بماء نجس او ببول يطهر باحراقه آجرا قاله الشيخ
لان النار احالت الاجزاء الرطبة وفي المختلف جزم بعدم طهارة الخبز والمرق الواقع فيه دم وقال البعض
نجاسة دخان الدهن النجس بعد استحالته كله قال بل يحصل لا بد وان يتصاعد من اجزائه قبل احالة النار
بسبب السخونة المكتسبة من النار الى ان يلقى الظلال فتتاثر بنجاسته ولهذا منعوا من الاستصباح به
تحت الظلال فاذن ثبوت هذا القبيل مع طهارته على الاجتماع قال لكن الاولى الجواز مطلقا بغير جواز الا
ستصباح للاحاديث ما لم يعلم او يظن بقاء شيء من اعيان الدهن فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال

وقال في النهاية النار يطهر ما احالته رماداً من الاعيان النجسة بالذات او بالعرض لانها اقوى احالة من الماء وان لم يستحل لم يطهر ولهذا تؤثر في صفاته ولهذا كان اللبن المضروب من الطين النجس المتمزج بالبول وشبهه فاحرق اجراً او خزفاً طهر ثم صرح بطهارة الرماد والدخان الا اذا استصحب شيئاً من اجزاء النجاسة غير مستحيل قال ولهذا نهى عن الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك ما يستحيل من الدخان من استصحاب اجزاء دهنية لقلة الحرارة او حبسه ملاقاة الظل وفي القواعد جزم بعدم طهارة الخزف وما وقع فيه الدم من مرق القدر واللحم والتوابل وبطهارة الدخان والرماد ومال الى طهارة الخزف والآجر مستشكلاً وكذا في التحرير الارشاد الا انه لم يتعرض للآجر والخزف وجزم في المنتهيات بطهارة ما احالته النار ودون [illegible] الخزف اذا استحالت الاجزاء النجسة بالنار تعال ويكفي ذلك غلبة الظن ولعل مراده بالاستحالة استحالتها الى الخزفية ونحوها بعضه انه اذا علم او غلب الظن بان جميع الاجزاء النجسة قد استحالت خزفاً طهر ولا يحكم بكونه قولاً ثالثاً بتوهم وقال بعضهم بالنجس لم انقطاعها انه ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء من الماء بالحرارة الموجبة للتصعيد كان نجساً واختار فخر الاسلام عدم طهارة نحو الآجر والمرق وما فيه وطهارة الدخان الا انه [illegible] عن كونه نجساً لعدم كونه انفكاكه عن استصحاب شيء من اجزاء النجاسة ويظهر منه الميل الى عدم طهارة الخزف واما اللحم ففي الذكرى قطع بطهارة الرماد والدخان ويظهر منه التردد في نحو الخزف والميل الى طهارته في القدر التي تغلي اذا وقع فيها دم قليل الا انه جعل الاحوط عدم الحكم بالطهارة وفي البيان جزم بطهارة الرماد وقوى طهارة نحو الخزف ويظهر منه التردد في الخبز فانه قال ولو عجن بالنجس لم يطهر بالخبز وفي موضع من النهاية يطهر وفي مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام البيع على مستحل الميتة وفي اخرى دفنه وفي اخرى طهارته وطريق الكل صح وقال في الدروس والمرق النجس بقليل الدم يطهر بالغليان في المشهور واجتنابه احوط ثم قال في المطهرات والنار ما احالته رماداً او دخاناً او آجراً او خزفاً عند الشيخ وفي الاطعمة اختار طهارة الدخان ثم قال فطهارة العجين بالنجس اذا خبز رواية والاولى المنع لرواية الماء الكثير حتى يعلم تطهيره ثم قال ولو وقع دم نجس في قدر تغلي على النار غسل الجامد وحرم المائع عند الحلبي وقال الشيخان يحل المائع اذا علم زوال عينه بالنار وشرط الشيخ قلة الدم وبذلك روايتان لم يثبت صحة سندهما مع مخالفتهما الاصل ولو وقع في القدر نجاسة غير الدم كالخمر لم يطهر بالغليان اجماعاً وحرمت المرق وهل يحل الجامد من اللحم والتوابل مع الغسل المشهور ذلك سواء كان الخمر قليلاً او كثيراً وقال القاضي لا يؤكل منه شيء مع كثرة الخمر واحتاط بمساواة القليل له ولعله نظر الى حالتي الطحال والسمك وليس ذلك ببعيد انتهى والشارح ظاهره الطهارة في الرماد والدخان واشكل ما في الخبز فالحقه بها في شرحي الارشاد والالفية ولم يطهر في المسالك وجزم بطهره الشيخ علي في الجعفرية ورجحه في غيرها من كتبه وقال ابن فهد في المحرر والنار رماداً او تراباً هذه اقوال الاصحاب اطلنا بذكرها الكتاب لتحصيل الوقوف على ما بينها من الاختلاف وتحقيق القول في ذلك ان هنا مقامات الاول ما استحال بالنار رماداً وقد نقل الشيخ في الخلاف وابن ادريس الاجماع على طهارته وهو ظاهر المبسوط والتذكرة ويظهر من المعتبر والشرايع والمنتهى عدم ثبوت الاجماع عليه والثاني ما استحال دخاناً والمشهور طهارته وقد نقل عليه ابن ادريس الاجماع وهو ظاهر التذكرة وكلام المبسوط يعطي وقوع الخلاف فيه والعلامة في المختلف وانه رجح القول بعدم الطهارة بانه لا

طهارتهم

في الاستبعاد

تبعاً

ينفك غالبا

لا ينفك غالباً من شيء من اجزاء النجس غير مستحيل فيرجع النزاع شبه لفظي وكلام المعتبر والمنتهى يعطي عدم ثبوت الاجماع على الطهارة والثالث ما استحال بخاراً ولم يتعرض له الا قليل كالعلامة ولم يتعرض الا لما انقطع عنه واختلف كلامه في حكمه فحكم في المنتهيات بالطهارة الى ان يعلم صعود شيء من اجزاء النجس او يغلب عليه الظن وفي المنتهى بالنجاسة الى ان يعلم ان ما يتقاطر منه ليس الا هواء استحال ماء والرابع ما استحال فحماً ولم ار من تعرض له الا الشارح ونسخه الشيخ علي وبعض من بعدهما وقد عرفت اختلاف راي الشارح في ذلك والخامس ما استحال تراباً ولم ار من تعرض له هنا الا ابن فهد وحكمه سيأتي في الاستحالة ان شاء الله تعالى فانه ان كان بعيداً لاستحالة الى التراب مطهراً لم يكن فرقاً بين ان يكون بسبب النار او غيرها والسادس ما يصير بالنار خزفاً او آجراً او نحوهما وفيه قولان والسابع ما يصير بالنار نورة او جصاً ولعل حكمه حكم الخزف او اقرب الى الطهارة واخر بعدمها واخر بالتفصيل بانه ان عجن بماء البئر الذي ينجس بمجرد الملاقاة ويطهر بالنزح طهر وان عجن بماء متغير احد اوصافه بالنجاسة لم يطهر مع السكوت عما اذا تنجس بغير الماء البئر غالباً لم يتغير بالنجاسة شيء من اوصافه والتاسع ان يقع دم في قدر تغلي على النار وفيه ثلاثة اقوال قول بطهارة ما فيها بالغليان واخر بعدمها واخر بالتفصيل بانه ان كان الدم قليلاً طهر والا فلا ونقل في الشرايع كما عرفت القول بالطهارة مقيداً بذهاب الدم بالغليان والاحراق كما نص عليه المفيد وهو مراد من اطلق ويحتمل ان يكون هنا قول رابع وهو عدم الطهارة مع الرخصة في الاكل وسيجيء التنبيه عليه ثم ان الاكثر عبروا بوقوع الدم في القدر وهي تغلي فيظهر منه اشتراط الغليان حال الوقوع واطلق سلار والمعتبر في الدروس ولعل مراد الاولين ايضاً ذلك والعاشر ان يقع غير الدم من النجاسات فيها ولا يطهر قولاً واحداً لان الاكثر انما تعرضوا للمسكرات لوقوع النص فيها بخصوصها فلنذكر الذي ما عثرنا عليه من الاخبار التي تتعلق بتطهير النار ففي صحيحة الحسن بن محبوب انه سال ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عمن رواه عن الصادق عليه السلام في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كانت فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه وروى الشيخ عن احمد بن محمد بن عبد الله عن عبد الله بن الزبير عن جده قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن البئر يقع فيه الفارة وغيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايؤكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس باكله وبخلافهما روايتان احدهما ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا قال وما احسبه الا حفص بن البختري قال قيل لابي عبد الله عليه السلام في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل اكل الميتة والثانية روى ايضاً في الصحيح عنه عن بعض اصحابه عنه عليه السلام قال يدفن ولا يباع وفي رواية زكريا بن آدم قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلاب واللحم اغسله وكله قلت فان قطر فيه الدم قال الدم تاكله النار ان شاء الله تعالى قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قلت والفقاع هو بتلك المنزلة اذا قطر في شيء من ذلك قال اكره ان آكله اذا قطر في شيء من طعامي وفي رواية سعيد الاعرج عن الصادق عليه السلام قال سالته عن قدر

يطهره

فيها خزف ووقع فيها قذر او فيه من دم ايؤكل قال نعم فان النار تاكل الدم هذه هي الاخبار التي عثرنا
عليها في هذا المقام فاعلم ان الشيخ في الخلاف استدل على طهارة الرماد ونحو الاجر والخزف بالاجماع وبالرواية
الاولى وحكى عنه المحقق في المعتبر القول بطهارة الرماد والاستدلال بالاجماع ثم قال وفي الاستدلال للشيخ اشكال
اما الاجماع فهو اعرف به ونحن فلا نعلمه هنا واما الرواية فمن المعلوم ان الماء الذي يعاجن الجص هو ما يحيل به
وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم يصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العذرة والعظام
رمادا بعد الحكم بنجاسته للطبخ بموثرة في طهارته وهو العلامة في المنتهى استدل اولا بالرواية على طهارة
الرماد ثم قال وفي الاستدلال بهذه اشكال من وجهين احدهما ان الماء الممازج هو الذي يحيل به وذلك غير
مطهر اجماعا الثاني انه حكم بنجاسة الجص ثم بتطهيره وفي نجاسته بدخان الاعيان النجسة اشكال فقد
استشكل الفاضلان في الرواية من ثلثة وجوه احدها ان الماء كيف يكون مطهرا وانما هو الماء الذي
يمزج به ويحيل وثانيها انه اذا حكم على الجص بالنجاسة فان النار كيف تطهره مع انها لا تطهر الا ما احالته
رمادا ولا ينفع في طهارته احالتها العذرة والعظام رمادا وثالثها انه يظهر منها الحكم بنجاسة
الجص بدخان العذرة والعظام وهو محل اشكال فان دخان الاعيان النجسة طاهر ويندفع الاشكال
بجميع وجوهه بايضاح معنى الرواية فنقول انها تحتمل معان كل منها لا يرد عليه شيء من الاشكالات الاول
ان السائل زعم انه اذا اوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى فلا شك انه يختلط به بعض من رمادها ودخانها
ثم اذا بل الجص بتلك الاجزاء من الرماد والدخان فاجاب عليه السلام ان ذلك لا ينجسه اذ ليس شيء من النار والماء نجسا
بل انما هما مطهران له ان كان تنجس فمعنى انهما طهراه المبالغة في عدم تنجسه في الحكم بانه تنجس فقد
طهرها ووجه عدم تنجسه انه انما خالطه اجزاء من الرماد والدخان والشيء اذا استحال الى احدهما
قبل الرمادية فان النار لما احالتها رمادا طهرته عن ذلك ثم ان كان شيء منها رطبا او مرطبا بالماء
حين الاحراق فتنجس بذلك الجص او كان في الجص رطوبة فتنجس بها فان الماء يصير سببا لطهارته
عن ذلك بسبب انه بعد الطبخ لا يكون الا متنجسا بنجاسة حكمية فاذا جف بالشمس طهر فالمراد
بتطهير الماء له تسببه لتطهيره بالشمس والثالث ان يكون المراد بالتطهير معناه اللغوي و
هو التنظيف بمعنى انه لم يرد عليه منجس بل نظفه الماء والنار والرابع ان يكون المراد بتطهير النار
له انها انها العين النجاسة عنه سواء سميت ذلك تطهيرا شرعيا ام لا وبتطهير الماء تنظيفه ولا باس
لجواز ارادة معنيين مجازيين او مختلفين من لفظ اذا قامت عليهما قرينة على انه يجوز ارادة معنى
مجازي شامل لهما والخامس ان يقال المراد بالماء ليس الذي يجصص به بل انما اراد السائل السؤال عن جص
مسجد خاص كان يعلمه الامام عليه السلام وقد كان يجري عليه من الماء الجاري او المطر او الواقف الكثير ما يكفي
لتطهيره فاجاب عليه السلام بانه قد ورد عليه مطهران النار والماء من افاضل الاصحاب من تصدى لتاويل
الخبر على وجه يندفع عنه الاشكالات وخرجه عن الصحة فقال ان منشأ الاشكال من اسناد الطهارة
في الخبر الى الماء تابعا لبعض الفاضلين فهما منه الحكم بنجاسة الجص بنفسه ما الاشكال والحق ان ذلك
بعيد لخلو الكلام في السؤال والجواب عن الاشعار به الا من الجهة المذكورة وهي بمجردها لا تقتضي المصير اليه

الى م

والمحوج الى ارتكاب التاويل باعتبار هذه ذلك من المخالفة لمقتضى القواعد او مع طهارة الجص لا يفيد الماء تطهيرا والعلة
الموردة عليه ان خرجت عن حقيقتها خروجا يوجب دخولها في حقيقة الاجسام الطاهرة لم يحتج الى الماء وان بقيت حكمها لم
يفدها طهارة والتوجيه عندي في تاويله حمل الطهارة المستندة الى الماء على معناها اللغوي لان الماء يفيد الجص نوع تنظيف
سيما يزول معه النفرة الحاصلة من اشتماله على العذرة والعظام المحرقة ثم ان ارادة المعنى المذكور من تطهير الماء غير منافية
لارادة المعنى الشرعي من تطهير النار لان ضرورة مطابقة الجواب للسؤال يقتضي حصول الطهارة شرعا بالعمل ولا
وجه للتاثير النار فيها ولا مانع من الجمع بين ارادة المعنيين مع قيام القرينة ويجوز ايضا جعله من باب المجاز قال
ثم ان قول المحقق ان النار لم يصيره رمادا يريد به ان الجص لا يطهر بالنار لانه لا يصير بها رمادا وقد شرط الشيخ
ذلك في حصول الطهارة بالنار وصيرورة العذرة والعظام رمادا لا يقتضي طهارة الجص بعد ان حكم بنجاسته
ولا وجه لهذا الكلام لان المستفاد من ظاهر السؤال ان العذرة يحرق على الجص بحيث يختلط به وان غرض السائل
معرفة حالها بعد الاحراق فان بقاؤها على النجاسة توجب نجاسة الجص لملاقاتها له برطوبة البل وقد وقع الجواب
مصرحا بطهارتها وهو دليل واضح على الحكم لا اعتبار عليه انتهى كلامه بالفاظه وهو صريح في انه جعل النار مطهرة
للجص والماء مطهرا له لا لها مع انه ليس في الخبر الا ضمير وا حلها هو الرجوع الى الجص ثم ان هذا الفاضل اعترض
على ما اورده العلامة فقال ان قضاء الخبر بتنجس الجص بدخان النجس بان استناد نجاسة الجص الى الدخان انما يتصور
اذا كان احراقه بالايقاد تحته ولكن المعهود من طريق احراق الجص ان يكون الايقاد فوقه بل انما الوجه في
استناد النجاسة اليه اختلاطه بالاجزاء المحترقة من العذرة الموقدة فوقه ثم ملاقاتها له برطوبة البل ثم بين في
انه لا فرق بين ان يسند النجاسة الى الدخان او الى الرماد في ورود الاشكال فان شيئا منهما ليس بنجس وهذا القائل
معترف بذلك غاية الامر ان يكون السائل توهم النجاسة الا ان كلام العلامة في ان جواب الامام عليه السلام يقتضي الحكم بتنجس الجص
حتى حكم بان الماء والنار قد طهراه مع انه لا يتنجس حقيقة قد لا في كلام السائل ووهمه كما لا يخفى على ان ما ادعاه من عدم
اختلاط الدخان به فان بعضا من الاجزاء الدخانية التي في جوانب الجص ان لم يكن جميع طاهره مما يوقد عليه ولا شك
انه اذا جف به فان بعضا من الاجزاء الدخانية التي في جوانب الجص دون الفوق يخالطه وبالجملة فغاية ما يلزم
على العلامة على مقالته انه كان الاولى ان يقول في نجاسته بدخان الاعيان النجسة او رمادها اشكال ولا يتلفع
الاشكال الذي اورده الا بما حققناه من الوجوه ثم انه يرد على المحقق في ثاني وجهي اشكاله انك قد عرفت ان
الشيخ استدل بهذه الرواية مع الاجماع على طهارة الرماد والخزف والاجر جميعا فهو لا يشترط في تطهير النار ان يصير
الشيء رمادا بل يكفي عنده ان يصير خزفا ونحوه واحراق الجص من ذلك القبيل فالشيخ اما ان يكون قد
استدل على كل من الشقين اعني الرمادية والخزفية بكل من الاجماع والرواية او استدل لا له بالرواية
على طهارة الرماد من جهة انها لما دلت على طهارة الجص بالنار فالرماد يطهر بطريق اولى او استدل بالاجماع
على طهارة الرماد وبالرواية عليها وعلى طهارة [illegible] الخزف او على الاخير بحسب فلا وجه للايراد على الشيخ
او الاستشكال في الرواية بنحو ما ذكره فانه اول المسئلة واذا عرفت المحتملات في الخبر عرفت انه لا يمكن التمسك
به في طهارة نحو الجص النجس اذا طبخ بالنار على الطريق الاولى لا يمكن التمسك به في طهارة نحو الخزف وذلك
لانه لا يتعين ان يكون الجص المفروض فيه نجسا ولا ضرورة فيه تدعوا الى فرضه كذلك وعلى تقدير ذلك لا يدل
الا على ان مجموع النار والماء طهراه فلا يدل على تطهير النار وحدها مطلقا على الوجه الذي يدعى بل على ان

ولم يحل الجص رمادا

عموم

اصلا عما لا شك في بطلانه فان
المعهود في احراق الجص ان يحف
جميع طاهره عما يوقد عليه ولا
انه الى احف م م م

لا يصح التمسك به لطهارة الرماد ولاحتمال ان يكون السائل قد توهم انه لما كان يوقد عليه بالعذرة وعظام
الموتى وهو لا يخلو عن شيء من اجزائها فحكم بانه يحكم بنجاسته اذا عوين فيه عين النجاسة ومجرد الايقاد عليه
لا يوجب ذلك فلا يكون هناك جهة النجاسة دائما الذي ورد فيه مطهرا في هما النار والماء وبل تطهير
الماء والنار ثم للمستدل ان يقول ان حقيقة التطهير تحصيل الطهارة الشرعية فحمله على التنظيف خلاف الظاهر
لا يصار اليه الا لداعي اليه ثم ان الضمير في طهراه انما يعود الى الجص فافاد ان النار طهرت الجص والتطهير
انما يكون اذا كان نجسا فافاد ان النار تطهر الجص النجس فحينئذ لم يصح كون الماء مطهرا له لحملناه اما على التنظيف
او على تسببه للطهارة بالشمس ونقول يصح حمله ايضا على ظاهره لما مر في الوجه الخامس وحمل تطهير النار
له على ازالة النجاسة عنه بالترميد وان كان داخلا في التطهير الحقيقي فلا شبهة انه خلاف
المتبادر فلا حاجة بنا الى حمل الكلام عليه واذا كان الامر كذلك كانت دلالة الخبر مقصورة على تطهير
نحو الجص بالطبخ ولا دليل على طهارة الرماد والدخان الا اذا دل الخبر على طهارة الجص مع مخالطة الاجزاء
الرمادية او علم انه كذلك البتة وهو في محل المنع والقول بانه يدل عليه من قبيل الاولى في محل المنع لاني
المتنجس بالعرض دون نجس العين كما لا يخفى على ان حمل غير الجص عليه لا وجه له الا القياس فكذا رماد
غاية ما دل عليه الخبر طهارة الجص اذا تنجس ثم ان المحقق لما اورد على دليل الشيخ ما عرفت قال ويمكن ان
يستدل باجماع الناس على عدم التوقي من دواخن السراجين النجسة فلو لم يكن طاهرا بالاستحالة لتورعوا
منه وقال العلامة في المنتهى بعد ما اورده على الرواية والاقرب ان يقال النار اقوى احالة من الماء فكما ان
الماء مطهر فالنار اولى ولان الناس باسرهم لم يحكموا بنجاسة الرماد اذ لا يتوقون منه ولو كان نجسا
لتوقوا منه قطعا ويرد على المحقق انه اراد الاستدلال على طهارة الرماد فاستدل على طهارة الدخان
ولا دلالة لاحدهما على الاخرى لان كلا من الرماد والدخان حقيقة مباينة لحقيقة الاخر الا ان يقال
ان الدخان لا ينفك عن اجزاء رمادية فاذا لم يتوقوا منه لم يتوقوا من الرماد او يقال انه اراد انهم
لا يتوقون من الدخان والرماد فاكتفى باحدهما عن الاخر والظاهر انه من سهو قلمه حيث اثبت الدخان
مكان الرماد ويؤيده انه قال بعد من غير فصل وفي هذا الباب ما ذكره الشيخ في الخلاف قال اذا طبخ الطين
حتى صار خزفا او آجرا طهر نظرا الى كونه محترقا فيجري مجرى الرماد عنده واما ما ذكره العلامة من كون
النار اقوى احالة من الماء وقد ذكره في التذكرة والنهاية ايضا ففي غاية الضعف اذ لا يمكن الاحتجاج
به على من يحتج بامثاله من العامة والاظهر في الاستدلال بالاعتبار ان يقال ان النار اذا احالت الشيء
رمادا او دخانا صار في العرف حقيقة مغايرة للحقيقة النجسة فينتفي عنه الحكم بالنجاسة ولكنه كما
يدل انما يدل على طهارة ما يكون نجس العين لا المتنجس فان نجاسة الاول معلقة على الاسم فاذا انتفى انتفت
بخلاف الثاني فان نجاسته معلقة على التاثر بالعين فالحكم ببقائها الى المزيل لها بالاتفاق ظاهر واتفق
الاصحاب من انه اذا ثبت كون النار مطهرة لنجس العين ثبت كونها مطهرة للمتنجس بطريق اولى
سهو ظاهر وكانا نبهنا عليه فيما سلف وهذا الدليل قوي متين فان النجاسات محصورة فاذا
خرج الشيء بالاحراق عن جنسه خرج عن افراد النجاسة فيطهر ولا يمكن ان يعارض بالا
ستصحاب فانه انما يتم لو كانت حقيقة الشيء باقية ويجري في الاستحالة الى البخار واحتمال

غالكم

مخالطة اجزاء النجس مدفوع بان الاصل عدمه فلا يحكم بالنجاسة مع تحقق المخالطة ولا فرق بين ان يرد حقيقة طاهرا
وان لا يصير كذلك في الاستحالة الى الفحم ويجري في البخار ما ذكره المحقق من الاجماع على عدم التوقي من بخرة
النجاسات والمتنجسات واما نحو الخزف والآجر فالظاهر انه لا استحالة فيهما لخروجه من الحقيقة واختلاف الاسم فيهما
انما هو بمنزلة اختلاف البر والعجين والخبز والهريس فانها مع اختلاف اسمائها لا اشتباه لاحد في بقاء حقيقة البر في
الجميع واما ما قاله الشارح في كتبه من ان الجص مع كونه اقوى تصلبا منهما لم يخرج عن اسم الارض مع اشتراكهما في العلة التي
هي فعل الحرارة في ارض اصابته رطوبة نجسة فعلى الطريق الاولى فهو في محل المنع لما سيلحق ان شاء الله تعالى زيادة بيان له
في النحو ولو سلمت الاستحالة فيهما فقد علمت ان الدليل انما يتم في الاعيان النجسة وليس شيء منها يصير خزفا او آجرا
البعض بطهارتهما للاستحالة وتردد البعض من الشك في الاستحالة لا وجه له نعم على التردد من الشك في دلالة
الرواية عليه واما الكلام في العجين النجس اذا استحال خبزا فاستدل من طهره بالخبرين اللذين عرفتهما واجيب
اما عن الاول فبالارسال قال في المنتهى وان كانت مراسيل ابن ابي عمير معمولا بها الا انها معارضة للاصل فلا يكون
مقبولة وبانه يجوز ان يكون الماء الذي وقعت فيه الميتة كرا او جاريا او الميتة ميتة ما لا نفس له والتعرض
لاكل النار لدفع الاستقذار واما عن الثاني فبالجهالة والضعف وبان ماء البئر لا ينجس فلا باس بالعجين
والتعرض لاكل النار لدفع الاستقذار واستدل من لم يطهره بالاصل وبانه لو افاد تجفيف النار للرطوبة النجسة
طهارة ما ينجس بها لطهر بها الثوب والبدن ونحوهما اذا جففت بالنار ولم يقل به احد على انه يبقى في الخبز غالبا
بعض الرطوبة والفرق بين الخبز الذي جف وزالت عنه الرطوبة راسا والذي ليس كذلك احداث قول آخر وما
الخبرين الاخرين وهذا هو الاقوى واما الدم الواقع في القدر يغلي فطهر ما اصابه بالغليان نقل تمسكا بالروايتين
اللتين لا معارض لهما من الاخبار قال في المختلف والجواب حمل الدم على ما ليس بنجس كدم السمك وشبهه ومنع
صحة السند فان سعيد الاعرج لا اعرف حاله والاحتجاج به يتوقف على معرفة عدالته وفي طريق الاخرى
محمد بن موسى بن عيسى ابو جعفر الهمداني وقد طعن القميون فيه وتكلموا فاكثروا وقال ابن الغضائري قال
النجاشي محمد بن موسى بن عيسى ابو جعفر الهمداني السمان ضعفه القميون بالغلو وكان ابن الوليد
يقول انه كان يضع الحديث فيسقط الاستدلال بالخبرين انتهى ورد الشارح في المسالك على جوابه الاول
بانه خلاف الظاهر حيث فرق بين المسكر والدم وعلل بان الدم تاكله النار ولو كان طاهرا لعلل بطهارته
قال ولو قيل بان الدم الطاهر يحرم اكله فتعليله باكل النار ليذهب التحريم وان لم يكن نجسا ففيه ان
استهلاكه في المرق ان كفى في حله لم يتوقف على النار والا لم يؤثر النار في حله قلت وفي الشرطية الاخيرة
من المنع ما لا يخفى نعم يتوجه ان يقال لما كان الخبر مطلقا ولا معارض له لم يتوجه التخصيص بالدم الطاهر بمجرد
الاصل خصوصا وقد قرن باشياء نجسة وليعلم انه لا بد من ان يحمل العلامة بدم السمك دم المحرم من انواع السمك
فان دم المحلل منه حلال من غير احالة النار على ما صرح به نفسه في ذلك الكتاب بعينه ورد على جوابه الثاني
في حق سعيد بانه قد نص النجاشي على توثيقه ونقله عن ابن نوح وابن عقدة قال والعلامة مع قوله في المختلف
انه لا يعرف حاله ذكره في الخلاصة ووثقه كما ذكره النجاشي حرفا بحرف قال نعم الاولى ان يقال ان هذه الرواية
مخالفة للاصل شاذة في حكمها فتطرح لذلك وان كانت صحيحة اقول ووافقهم في التوثيق صاحب نزهة الناظر
لتصحيح الخبر وابن داود وصاحب الرجال وقال في الذكرى والمشهور الطهارة مع قلة الدم للخبر عن الصادق

فحكم ص

فان كان هو ابن عيسى ابو جعفر الهمداني
وقد طعن القميون فيه وتكلموا
فاكثروا وقال ابن الغضائري كذا
قال النجاشي محمد بن موسى ص

والرضا عليه السلام مجحة بعض الاصحاب واشار به الى صاحب ترجمة الناظر قال وطعن فيه الفاضل في المختلف بجهالة بعض رواته و
بيلدفع بالمقبولية انتهى وانت تعرف من عبارته موهمة لكون النبيذ شامل للحريري او الاخير خاصة مع انه انما
وقع بالنسبة الى الاول فقط ثم ماذكره الشارح من الاولى في الدبغ هو الذي نقله عن ابن ادريس وفي الذكرى ونسبه
ابن ادريس الى الشذوذ مع اشتهاره والى مخالفة الاصل من طهارة عند العصير بالغليان وهو مصادرة والخبر معلل بان
النار تاكل الدم ففيه ايماء الى مساواة العصير للطهارة بالغليان اقول في عدة مخالفة للاصل بالمعنى الذي اراده مصادرة
نظر ظاهر فانه لاشبهة ان الاصل في كل ماتنجس بقاء وصف النجاسة الى ان يتيقن زوالها عنه والاصل عدم الزوال
ولكن الاصل في الغليان عدم كونه مطهرا الى ان يثبت فالاولى ان يقال ان مخالفة الاصل لا يضر مع صحة الحديث و
اشتهاره والعمل بمضمونه وتاييده بحديث اخر والتعليل فيهما مع عدم المعارض من نص بغ عمكن ان يقال ان شيئا من
الخبرين ليس نصا في الطهارة فربما يكون رخصة الاكل وان كان باقيا على النجاسة وعبارة الشيخين ايضا
ليست نصا في الطهارة وكذا عبارة سلار فانه انما حكم بزوال الحكم النجاسة فربما اراد به زوال حرمة الاكل وانما النقل
فيها عبارة النزهة وزاد في الذكرى في دليل الطهارة جريانه مجرى دم اللحم الذي لايكاد ينفك منه وقد اشار
اليه ابن البراج فيما مر نقله عنه ولا ارى له جهة صحة فان اراد جريانه مجراه في الاحكام عنه فورود المنع
عليه ظاهر وان اراد جريانه مجراه في القلة فلا يجدى به الكلام في اعتبار القلة في الدم ليحل الاكل او يطهر
ممن اعتبر القلة نظرا الى ان السؤال في الخبر الاول عما اذا قطر الدم والقطر هو ذن بالقلة وفي الثاني عن وقوع
اوقية منه ولذا صرح صاحب النزهة بهذا القيد ومن اطلق نظرا الى ان قول الامام ع فان النار تاكل
الدم الان الاظهر والاحوط هو الاول لان المتيقن ثبوت الحكم لما سئل عنه لا غير فان العموم احد الاحتمالين
لجواز ان يكون اللام في الدم للعهد ان لم نقل بظهوره او تعيينه **قوله** ما احالته نجس العين كان او متنجسا
وهو عبارة محتملة لان من الذين طهر بالخزف والاجر من قال بالاحالة فيهما وكذا من الحق الفحم قال بها ومن
قال بطهارة الخبز يحتمل ان يقول بها فيحتمل شموله للجميع ويحتمل ان لا يشمل الا الرماد والدخان والبخار او بعضا
مماذكر فيحتمل ان يكون انما عبر بها ليشمل الكل المشكوك في احالة ماذكر او بعضه فافاد ان المتيقن انما تطهيرها احالته فان
دخلت المذكورات او بعضها في الاحالة طهرت والا فلا واما دخول مافي القول بالمغالاة فيحتمل قلة لا شبهة في
ان الاحالة انما تتحقق في الدم لافي المتنجس **قوله** رمادا او دخانا الظاهر انه ان يكون حالا مقلوبة اى احالته
صايرا الى الرماد او الدخان وان يكون تفصيلا لما احالته اى كان ما احالته رمادا او دخانا على ان يكون المراد
بما احالته ملجملته واجزائه او ما احالت اليه على الحرق والاشتعال والمراد بالتطهير انما موجب لحصول الطهارة
لما انها احالته طاهرا وكان الاولى ان يضم اليهما البخار لما عرفت بل والفحم لاخزفا واجرا ظاهره العطف على الرماد
والدخان والمعنى لاما احالته خزفا واجرا وعليه فيكون حمل الاحالة على المعنى اللغوي الشامل لادنى تغيير او
على معنى التصيير الذي هو ايضا كذلك فانه قال لاما غيرته الى الخزف والاجر وما لاصيرته خزفا واجرا ويحتمل ان يقدر
له عامل ويعطف الجملة على الجملة والعامل المقدر اما فعل الصيرورة او الجعل او الاحالة بالمعنى الاعم كما يقال
مثل ذلك في مثل قوله: وزججن الحواجب والعيونا: ويحتمل ان يكون قائلا بحصول الاحالة الاصطلاحية
فيهما مع عدم القول بطهارتهما لما مرت الاشارة اليه من ان الاستدلال بالاحالة انما يجري في نجس العين
ونجس العين لا يصير خزفا ولا اجرا وعلى تقدير ان يكون الرماد والدخان تفصيلا لما احالته جاز ايضا ان

مشتقة الحشرام

يعطف عليها

يعطف عليهما بتعميم الاحالة وان يقدر لهما عامل ويعطف الجملة على الجملة اى لا ما صار خزفا او اجرا ثم ان
جعل الاحالة بالمعنى الاحالة الاعم مع انه لاداعى اليه في كلام المص بل تفسيره لاقتضائه شمول الحكم لما
لا يشمله بعيد جدا لانه مزج كلامه بالمتن وجعلهما كلاما واحدا كانه لنفسه ومثله كثير خصوصا
في الشروح التي يبالغ فيها في المزج اختصارا ثم ان الواو في واجرا اما بمعنى او ومعناها المعروف
ويقدر بعدها لا اى لاخزفا ولا اجرا او العطف قبل ادخال حرف النفي والمراد بالمجموع هذا النوع الكلي
من اضافة الحرف ومنها الاجر وكان بمنزلة ان يقال لا طينا مطبوخا وضم اليهما الخبز لان توهم الاحالة
فيه بعيد **قوله** وعليه المص في غير البيان قد عرفت ان الظاهر من الذكرى والدروس التوقف
في ذلك لما انه نسبه فيهما الى الشيخ وسكت **قوله** ونقص ماء البئر يحتمل ان يكون النقص من النقص اللازم
والاضافة الى الفاعل ان يكون من المتعدي والاضافة الى المفعول وعلى التقديرين فالمراد به النقص
المعهود الذي يكون نزح المقدر منه وجعل النقص متعديا اولى لخروج الانتقاص الذي يكون بنفسه
بغور الماء ونحوه صريحا ولو عبر بالنزح كان اولى ليشمل ما يجب فيه نزح الكل الا ان لا يكون زاده نقص ماء
البئر بل نقص البئر شيئا كان له من الماء وذلك اما بنزح الكل او البعض او غور الماء كله او جفافه بنفسه
فانهما ايضا مطهران فان جعل النقص لازما وخلا فيه الا انه يدخل انتقاص بعض الماء بنفسه ايضا
وان جعل متعديا لم يدخلا فيه فالاولى الحمل على اللازم لان ما يدخل يمكن اخراجه بالعهد بخلاف الانه م
العكس ولا يتجه عليه ان يقال ان المطهر في البئر ليس هو البئر النقص بل تجدد النبع اذ الماء المتجدد في
محل النبع لجواز ان يكون النقص لا كان موجبا للازالة كثيرا ما ينجس مطهرا للباقي وايضا فالظاهر
ان البئر يطهر بنزح الكل اذا وجب وان لم يتعقبه شيء على ان المراد بالمطهر الاعلى ما علق الطهارة
عليه شرعا وهنا انما علقت الطهارة على النزح وان كان السبب فيها حقيقة شيئا اخر والمراد بهما
يكون سببا للطهارة وان كان بعيدا لكن ما نص على تسببه للطهارة في الاخبار والفتاوى ولا مطلقا
والا لم ينحصر كما يطهر البئر اي ماؤها والذي يشتمل على الماء منها وهما جميعا بل الدلو والنزح
فكذا يطهر جانبه اى جدرانه الى الاعلى ان لم يكن تنجس الاعمان رشح من البئر نقل عليه الاجماع في
الذكرى وهو الظاهر من غيره وكذا نقل فيه الاجماع على طهارة الحماة التي في البئر ولو لم يحكم بالطهارة
لزمت المشقة المنفية ايضا لا شبهة ان النزح لا ينفك عن تلويث الحافات غالبا واحتاجت الى
تطهير لذكر في شيء من النصوص لعموم البلوى ومثله في المسه الطهر بالجملة فينبغي ان لا يشك في طهارة
الحافات مما اصابها من ماء النزح كما لا ينبغي ان يشك في عدم طهارتها ان تنجست بشيء اخر وكذا الحمأة ينبغى
ان لم يكن تنجست الا بما وقع في الماء طهرت واما اذا خرج شيء منها فتنجست ثم طرحت في البئر فانها
لا تطهر ولا يطهر البئر الا باخراجها لانها بمنزلة عين نجاسة التي لا يطهر البئر الا بعد اخراجها ثم انه
ربما يظهر من هذه العبارة وعبارة المص في كتبه ان الحافات تنجس بما تصيبها من ماء النزح الا
انها تطهر عند كماله وصرح الفاضلان بانها لا تنجس به وتظهر الفائدة فيما قبل الاكمال والاظهر
الاول كظروف العصير فان الظاهر من النجس الذي انه نجس ملاقاة برطوبة واما ان تنجست
الحافات بماء البئر قبل الشروع في النزح المطهر فهل يطهر بذلك فيه نظر وكذا يطهر الالات

النزح من الدلو والرشا ونحوهما قال فى الذكرى لعدم امر الشارع بالغسل ولان استحباب النزح مشروع ومن المعلوم عدم اشتراط غسل الدلو وقبله وشله فى المعتبر والمنتهى والكلام فيما اذا تنجست بالنـ[ـزح] قبل الشروع فى النزح كالكلام فى الحافات وكذا يطهر المباشر وهو النازح ملجا كان او ملجا عما اصابه من ماء النزح لاغمض على ذلك الملم فى الثلثة وعلله فى الذكرى بعدم امر الشارع بالغسل ويحتمل ان لا يكون تنجسه كالحافات ويؤيده انه لو تنجس لا يستلزم تنجس النزح البئر بالنزح ولم اظفر فى كلام من تقدمهما فى الباب بشيء ويقول القول بالتنجس وعدم الطهارة بذلك لانتفاء المشقة واستلزام الحكم بتنجسه تنجس البئر بالنزح ممنوع لجواز ان يكون عدم تنجسها بذلك من خصائصها كساير ما علم من خصائصها وزاد الشارح ما تصحبه المباشر حالته اى النزح من اللباس او غيره ايا ما كان كما هو الظاهر وكان المراد ما لا بد له عادة من مصاحبته من اللباس والكلام فيه كالكلام فى المباشر نفسه والقول بالتنجس وعدم الطهارة فيه اظهر واقوى وعلى القول بطهارته او عدم تنجسه ينبغي الاقتصار فى الحكم على المقادير التي لا ينفك عن اصابة ماء النزح له لان المشقة المتوهمة انما هي فيها وكذا عموم البلوى الموجب لتعرض الشارع ان وجب التطهير قوله وذهاب ثلثي العصير وهو ايضا نقص فكان يجوز ان يقول والعصير ليكون معطوفا على البئر الا انه لما لم يكن سبق حكم العصير لم يصح العطف حوالة على المعروف وايضا لم يكن للنقص المعتبر هنا الا فرد واحد لا يطول بذكره الكلام فكان الاولى ان ينص عليه وايضا ما نص عليه بهذه العبارة فهم انه لا يشترط ان يكون الذهاب بالنار او بالغليان كما فى البيان والنزهة وبعض حواشيه انما يشترط الذهاب بالنار كان او بالشمس او بالريح حتى انه لو اخذ شيئا فى حال الحر بخاسر ثم جف عليه بحيث علم ذهاب ثلثيه ما اصابه حكم بالطهارة لما مر من اطلاق الحكم بالطهارة بذهاب الثلثين فى الخبر والفتوى لا يقال كما ان جميع ذلك يحكم ان الذهاب بالاخذ منه لانا نقول ان المتبادر منه ما لا يكون باذهاب حيوان من انسان وغيره لما يخفى قوله مطهر كما قال فى الماء لان المصنف بصدد تعداد المطهرات الا انه مزج المتن بكلامه على وجه يخفى الفطانة بانفراده ولا باس بكلام ربه على انه يحتمل ان لا يكون مطهر خبر الذهاب بل لمبتدأ محذوف اى هو مطهر وهذا وامثاله من الظهور بمكان يقبح علينا التعرض لها الا انا راينا بعض من تشبه بالانسان وتصدى للنظر فى الكتب وتشبه بالفحول توهم ان قوله فى الماء وهو مطهر خلاف الظاهر وان الظاهر ان يقال مطهر تركه هو فخفنا ان يقع فى مثله غيره فان اكثر اهل زماننا ليسوا بارفع منه قدرا او اسفل منه عمارسة للكتب او احسن منه فهما قوله وللالات التي يعالج بها اذا كانت ملازمة له الى ذهاب الثلثين فان الظاهر بانه اذا تنجست الة به ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا القي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او بان يلقى فى العصير ويسقى فيه قدرا يعلم به بذهاب ثلثي ما عليه منه او ان ازيل ما عليها ادخلت فيه قبل ان يذهب ثلثاه وكذا يطهر المزاول على مثل ما يطهر به الا انه بان يذهب ثلثا ما عليه منه بنفسه او بالوضع فى العصير الذي يغلي او يقع ما تنجس منه بعد ازالة ما عليه فى العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد له منه حين العمل عادة كما ان تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها

انكا ان مطلق النقص ليس مطهراً العصير ليس مطهرا البئر ٣ جازم

ربيعي

يصيبه

ويدخل فى الظرف كل ما يلاقيه بمزاولته فيطهر ولكن بذهاب ثلثي ما عليه واما ان ازيل ما عليه ثم وضع فى العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع بعد ذهاب الثلثين او قبله فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ومحله ويزيل الدلالة والذى ول انهما تطهران بذهاب الثلثين وان كانا تنجسا بجزء اخر من العصير قد ازيل عنهما ولم يذهب ثلثاه واما ان تنجسا بعصير اخر فهل تطهران بمزاولة هذا العصير الاظهر لا لتنزيله منزلة نجاسة اخرى ولما كان فى اصل نجاسة العصير ما علمت من الوهن البين سهلت هذه الامور والا كانت مكانا من الاعضال قوله والاستحالة وهي تبدل الصورة النوعية لا مجرد تبدل الاسم لما عرفته من تبدله فى نحو البئر اذا اخضر فاعلم ان منها ما كونه مطهرا مما اتفق عليه الاجماع كاستحالة النطفة والعلقة حيوانا طاهرا واستحالة الماء او الغذاء النجسين بولا او روثا او لبنا للماكول او جزء الطاهر واستحالة الماء النجس نباتا قال فى المنتهى الحب اذا نبت فى النجاسة كان طاهرا لانه فرع الحب لكن يجب غسل ما لاقته النجاسة رطبا منه وكذا الشجرة اذا سقيت ماء نجسا فالثمرة والاغصان والاوراق طاهرة ولا نعلم فيه خلافا واستحالة الخمر او العصير خلا وسياتى ومنها ما ليس كذلك وهو انواع استحالة الميتة والعذرة ترابا فعن المعتبر اذا استحالت الاشياء النجسة ترابا كالعذرة اليابسة والميتات ففي طهارتها تردد قال الشيخ فى المبسوط فى باب التيمم يجوز التيمم بتراب القبر سواء كان او غير مبنوش وهل الاطلاق منه يقتضي الطهارة وقال فى موضع اخر اذا نبش قبر واخرج ترابه وقد صار الميت رميما واختلط بالتراب فلا يجوز السجود على ذلك التراب لانه نجس ويمكن ان يكون وجه قوله بالطهارة ان يقال لم يبق من النجاسة ترابا لقوله جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا اينما ادركتني الصلوة صليت وقوله التراب طهور المسلم انتهى والعلامة استقرب الطهارة فى النهاية والمنتهى وتردد فى التذكرة والتحرير والقواعد ونص فى المنتهيات على ان الاستحالة مطهرة على وجه عام وان كان التمثيل انما يمثل من استحالة العذرة رمادا او الميتة ملحا والدهن دخانا والطهارة اقوى عندى فى الاعيان النجسة لانتفاء ما علقت عليه النجاسة من الاسم والنوع واما المتنجس ففيه اشكال والعلامة ~~استقرب الطهارة فى النهاية والمنتهى وتردد فى~~ التذكرة فى المنتهى والنهاية انما افتى بطهارة الاعيان النجسة وفيها فرض المسئلة فى كتبه التي تردد فيها ومنها استحالة العذرة والميتة ونحوها دودا او نحوه وان توهم الشيخ على الاجماع على طهارتها فانتردد فيها المحقق من انها تنشأ عن النجاسة فتبقى عليها ومن الاخبار الدالة على طهارة ما لا نفس له على الاطلاق ولان المعلوم انما هو تولدها فى النجاسة لا منها وجزم العلامة بالطهارة محتجا بمثل ذلك وبالخروج عن المسمى وهو الحق والدليلان الاولان يعمان النجس العيني والمتنجس جميعا فيقوى هنا الحكم بالطهارة فيهما والعجب من العلامة مع انه جزم هنا بالطهارة فى موضعين من المنتهى متمسكا فيهما بعدم اطلاق الاسم وجواب عن الاستدلال احمد على النجاسة بالتولد منها فينجس كالمتولد من الكلب والخنزير بان ولد الكلب ليس نجسا باعتبار التولد منه بل باعتبار اسم الكلب يستشكل القول بطهارة ما يتولد من الكلب والخنزير مع عدم صدق شيء منهما عليه مائلا الى القول بالنجاسة مع انه لا فرق بين المقامين فيما ذكر ولعله لا يكتفي فى الاول بمجرد ذلك وانما قوى الطهارة لذلك مع الدليلين الباقيين لا

منبوش ام

شبهته فی عدم جریان شیء منهما هنا ولکن الکفی بجوده مع عدم الدلیل علی النجاسة بوجه ومنها
استحالة الخنزیر ونحوه ملحاً فی المعتبر الاعیان النجسة لا تطهر بالاستحالة وقال ابو حنیفة تطهر بالانقلاب
علی الخمر وجلود المیتة اذا دبغت وحکی عنه لو وقع خنزیر فی مملحة فاستحال ملحاً طهر لنا ان النجاسة
قائمة بالاشیاء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغیر اوصاف محلها وتلک الاجزاء باقیة لانتفاء
ما یقتضی ارتفاعها هذا کلامه وشارك العلامة فی المنتهی والنهایة والتحریر وتردد فی القواعد وقد
عرفت انه جزم فی المهذبات بتطهیر الاستحالة مطلقاً خصوصاً الی الرماد والملح والدخان فان
السؤال قد وقع عنها وهو الذی ذهب الیه فخر الاسلام والمحقق فی البیان والدروس وهو الاقوی وظهر
من الذکری تردد مع المیل الی الطهارة لنا مثل ما مر من تعلق النجاسة بالاسم وقد فات وما ذکره الفا
ضلان یندفع بان النجاسة لیست الاعبارة عن حکم شرعی فلا یحکم بها الا علی ما حکم بها الشارع علیه والعجب منهما
انهما مع ذهابهما الی الطهارة بالاستحالة ترابا او دودا او نحوه لمثل ما ذکرنا ذهبا الی عدمها هنا
مع انه لا فرق اصلاً فالظاهر هو الا تناقض منهما وقال فخر الاسلام فی شرح القواعد ان منشأ النظر ان
العین وهی الجسمیة الخاصة موجودة وانما تغیرت الصفات فینتفی النجاسة لان النجاسة ذاتیة و
النجاسة حکم متعلق بذات الکلب اما باعتبار صورته النوعیة او باعتبار الاعراض الخاصة اللاحقة
للجواهر المتساویة مع القول بعدم استغناء الباقی وعلی کلا التقدیرین فقد زالت علة النجاسة
فیزول المعلول واما علی القول باستغناء الباقی فالنجاسة باقیة لان نجاسة هذا الجسم قد ثبتت
ولم یرد رفع علی الطهارة والاصل البقاء واما علی مذهب الاشاعرة وکثیر من الاصولیة فالاشکال اظهر
فان الشارع علق النجاسة علی الاسم وقد زال والاحکام المعلقة علی الاسماء تابعة لها فلا ثبت مع
عدمها الا بدلیل آخر فان نجاسة هذا الجسم قد ثبتت والاصل البقاء والاسم معرف وامارة ولا
یلزم من زوال الامارة زوال الحکم وعلی قول النظام بعدم اشتراک الاجسام او بعدم بقائها
فالطهارة ظاهرة انتهی واعترضه الشیخ علی بان المراد بکون النجاسة ذاتیة للشیء حکم الشارع
بها الا باعتبار طرو شیء آخر علیه وهذا لا دخل له فی بقاء النجاسة وزوالها ولیس المراد بکونها
ذاتیة معنی آخر ولو ارید لم یستقم قال وبناء الطهارة علی احتیاج الباقی وفیه واضح لان احتیاجه
فی الابقاء لا یقتضی زواله باختلاف الزمان ولا بتغیر محله والا لکان الحکم الشرعی الثابت بدلیل فی کل
ان زائلاً اذ یکل تغیر بعرض لمحله وهو معلوم الفساد وقد تقرر فی الاصول ان استصحاب الحال حجة
الی ان یحصل الناقل قال فان قیل لما کان المقتضی للنجاسة هو تعلیق الشارع ایاها بالاسم و
والصورة المخصوصتین وجب ان یعتبر بقاؤهما فی بقائه قلت لیس المقتضی للنجاسة هنا ذلک بل
المقتضی لها نص الشارع علی نجاسة الجسم المعین ولا یعتبر لبقاء الحکم الابقاء وذلک الجسم ولا دخل
لاحتیاج الباقی واستغنائه فی بقاء الحکم وزواله مع بقاء المحل فان ذلک محل بحث الاستصحاب
علی ان هذا البناء لا یستقیم اصلاً لان احتیاج الباقی وعدمه انما هو فی العلل الحقیقیة المؤثرة
دون علل الشرع فانها معرفات الاحکام والحکم بعد ثبوته بدلالة معرف علیه مستغن عن
التعریف الی ان یثبت معرف الحکم آخر انتهی وشیء مما ذکره لا یجدیهم اما ما ذکروه اولاً فنقول ان

فتکون النجاسة باقیة م

بحجیته م

فخر الاسلام

باب الحسن والقبح

فخر الاسلام ایضاً لا یقول بذاتیة النجاسة للشیء الا بالمعنی الذی ذکره الا ان من المعروف ان الا
اختلفوا فی الحسن والقبح للذین یحکم بهما الشارع فمنهم من یقول انهما لیسا الا حکم الشارع ومنهم من یقول
انهما ذاتیان للشیء والشارع فعله اظهارهما ثم منهم من یقول بتعلقهما بالذات ومنهم من یقول
بتعلقهما بصفة ذاتیة له ومنهم من یقول بل لا تعلق لشیء منهما بالذات ولا بصفة ذاتیة بل بوجوه واعتبا
ولذا یختلف الشیء حسناً وقبحاً باختلاف الاحوال والازمنة والامکنة فلو الکلام فی الطهارة والنجاسة فان
مالهما الی الحسن والقبح فالکلب المحکوم بنجاسته اما ان العلة لنجاسته حقیقة هو الذات الکلبیة
او الصفة الذاتیة لها او بعض من الاعتبارات لکنه لا ینفک عن الذات اذ لو ینفک لامکن وجود الکلب
لا یکون نجساً او لا علة لنجاسته الا حکم الشارع اما ان یتعلق بالاسم او بالمسمی ای الذات فهذه هی الامور
التی لا شبهة فی اعتبارها عند اهل الشرع ولا یمکن لاحد انکاره او ادعاء انه لا مدخل لهما فی الاحکام ثم اذا
تقرر ذلک فلا بد من ان نحقق ذات الکلب ما هی لنعلم بل هی باقیة فی محل النزاع ام لا فنقول لا یخلو الجسم اما
مرکب من الجواهر الافراد کما هو رأی جمهور المتکلمین او من الهیولی والصورة فان کان الاول فلا شبهة
فی بقاء الذات هنا وانما انتفی بعض اعراضه فمن علق النجاسة علی الذات او صفة ذاتیة لزم ان یقول ببقائها
هنا وکذا من اعتبر الحکم الشرعی هنا انما تعلق بالذات وان کان الثانی فالذات انما یتحقق بتحقق
الصورة النوعیة ولا شبهة فی انتفائها هنا فمن علق النجاسة بالذات او الصفة الذاتیة لزم ان
یقول بالطهارة وکذا من علق الحکم الشرعی بالذات او بحواصلها التی انتفت عند الاستحالة
واما من لم یعتبر الا الحکم الشرعی وعلقه بالاسم الا بالذات فله ان یقول هنا بالطهارة لانتفاء الاسم
وان یقول بالنجاسة بناء علی ان ما ثبت بالشرع لا یزول الا بالشرع وهنا قد ثبتت النجاسة فلا یزول
الا بدلیل شرعی فهذا هو الذی اراده فخر المحققین علی حققه ولا یرد علیه شیء والمختار انه لاعتبار
الا الحکم الشرعی لا من جهة انه لا حکم للشیء فی نفسه کما یقول الاشاعرة بل لانه لا طلاقة لعقولنا
علی ادراک حکم الشیء فتشریع الاحکام الشرعیة لما کانت عامة لجملة الناس فلا بد من ان لا تعلق
الا بما یعرفه کلهم وما ذلک الا الاسم فالاعتبار انما هو بالاسم فاذا انتفی انتفی الحکم واما القول بان
ما ثبت بالشرع لا یزول الا بالشرع فنقول علیه نعم اذا کان الموضوع للحکم ثابتاً واما اذا زال فلا حکم لانتفاء المحل
بانتفاء موضوعه فاذا زال الاسم زالت النجاسة وتحقیق الکلام بوجه اسهل واخذا واوضح للعامة نقول
ان النجاسة عبارة عن النجاسة التی لا یشترط فی الحکم بها طرو شیء علی الذات المحکوم علیها او علی المسمی بالاسم
لا یشترط المخصوص حتی تکون للتسمیة مدخل فیها الا عینها من الاعراض فنقول هنا یحتمل ان یکون الهویة
الکلبیة من الطواری علی الذات فتکون ذات الکلب عند الاستحالة باقیة فان کانت النجاسة الذاتیة
بمعنی النجاسة المتعلقة بالذات کانت ثابتة وان یکون ذات الکلب انما یتقوم بالهویة الکلبیة وهی التی عبر عنها بالصورة
النوعیة فلا یکون الذات عند الاستحالة باقیة واما ان کان معناها النجاسة المتعلقة علی الاسم فالاسم منتف ضرورة
فینتفی النجاسة الا اذا تمسک فی بقائها بالاصل المتقدم ذکره واما ما ذکره ثانیاً فی افتقار الباقی الی المؤثر وعدمه
فنقول ان ما نسبه الی فخر الاسلام من القول بانه اذا کان الباقی محتاجاً فی بقائه الی علة لزم ان یزول باختلاف
الازمنة او بتغیر المحل فهو فریة بل انما یقول ان ما جعل علة للبقاء اذا زال لزم زوال معلوله وهنا ان کانت

ثم حکم الشارع م

الذاتیة م

بلا مریة

علة النجاسة ذات الكلب او خواصه فلا شبهة في ان علة بقائها ايضا ذاته او خواصه فاذا زالت زالت النجاسة
ضرورة واما ان لم تكن النجاسة مفتقرة في بقائها الى علة فلا شك انه لا يؤثر في زوالها زوال العلة حدوثها التي هي
الذات او خواصها فكل من هذين الاحتمالين انما يجريان على تقدير اعتبار الذات اما بتعليق الحكم الشرعي بها
او بجعلها منشأ النجاسة حقيقة واما اذا لم يعتبر الا حكم الشارع ويقال بتعلقها بمجرد الاسم فالكلام ما عرفت ولذا
اخر هذا الاعتبار عن ذكر الاحتمالين والبناء عليهما وبالجملة فقد سهى الشيخ على هذا سهوا في غاية من الوضوح
وقد اورد على تخصيصه الاحتياج في البقاء بالعلل الحقيقية ان ثبوت الاحتياج في الحقيقية مع قوتها يقتضي
الاحتياج في المعرفات بطريق اولى لضعفها بل الحق ان الاحتياج فيهما ثابت على كل حال وهذا الايراد في غاية
السقوط لان المعرفات ليست من العلية في شيء ليحتاج اليها الشيء في وجوده او بقائه وانما هي علامات
فكما يمكن انتفاء علامة الشيء مع بقائه يمكن انتفاء العلل الشرعية مع بقاء الحكم بلا اشكال نعم يتجه ان يقال
كلما جعله الشارع معرفا وعلامة للحكم فلا يثبت الا عند ثبوته فاذا انتفى لا انتفاء حكم الشارع لا لان الباقي
محتاج في بقائه الى العلة وهو مبني ما ذكر عند اعتبار نفس الحكم من غير ملاحظة للذات او صفاتها ثم سلك
بعض المحققين طريقين اخرين لاثبات الطهارة على القول بتعلق الاحكام بالذوات على مذهب النظام احدهما
ان الاجسام عنده غير متشاركة بل متباينة بالذوات فالملح مباين لذات الكلب فاذا صار الكلب
ملحا زالت الذات التي علق عليها النجاسة والاخر ان الاجسام عنده غير باقية زمانين فعلى الطريق
الاولى لا يستقيم عند الاستحالة فالكلب غير باق ليحكم عليه بالنجاسة اذا عرفت هذا فاعلم انه يشترط في
الحكم بالطهارة ان لا تتنجس به ما يلاقيه على الاستحالة فالمملحة لا بد من ان يكون كرا حين وقع فيه الكلب
مثلا والا تنجس به الماء وتنجس بتنجس الارض يلزم تنجس الكل وهذا على اطلاقه مبني على ان الطهارة بالاستحالة
مختصة بنجس العين والا امكن الطهارة هنا بان يستحيل الماء والكلب دفعة الى الملح كما لا يخفى وكذا
فيما يستحيل الى التراب يشترط ان لا يكون التراب المجاور له قد تنجس به او بغيره ثم بعد الاستحالة
تخالطت اجزاؤه والتراب فاشتبه فانه يجب التجنب عن الجميع لمكان الاشتباه ومن ذلك استحالة
الدم قيحا او صديدا قال في المبسوط والقيح ليس بنجس وفي اصحابنا من قال هو نجس والصديد و
حكمهما حكم القيء سواء ومثله عبارة السرائر وهذه العبارة تحتمل ان تكون اشارة الى وقوع الخلاف
فيهما لوقوعه في القيء وفي المنتهى في تعداد الاستحالات الثالث النطفة والعلقة اذا تكونتا انسانا
طهرتا اجماعا من القائلين بالتنجيس وكذا الدم اذا صار قيحا او صديدا عند علمائنا وهو كما ترى مؤذن
بالاجماع وقال قبل ذلك قال الشيخ الصديد والقيح طاهران خلافا للجمهور فانهم قالوا بنجاستهما وقال
بعضهم بطهارتهما والحق ما قاله الشيخ في القيح لنا انه ليس بدم قال صاحب الصحاح القيح المدة
لا يخالطها دم وللاصل الطهارة فثبت المقتضي وانتفى المانع فثبت الحكم ويؤيده ما رواه الجمهور من حديث
عمار واما الصديد فهو ماء الجرح المختلط بالدم قبل ان تغلظ المدة ذكره صاحب الصحاح قال بعض
الجمهور انه طاهر ايضا قال اسمعيل السراج رايت ازار مجاهد قد يبس من الصديد والدم من قروح
كانت بساقه واعتبره بعضهم بالمني فقال ان كانت له رائحة فهو نجس والا فلا لنا انه ليس بدم فلا يجب
غسله لحديث عمار ثم ذكر الاخبار الذي مرت في العفو عن دم الجروح والقروح ثم قال ولان الاصل الطهارة

قال

قال والاستدلال بالاحاديث المذكورة ضعيف اذ ليس محل النزاع وعندي فيه تردد لما ذكره صاحب
الصحاح اقول بل لا ينبغي التردد في نجاسته فانه لا شبهة في نجاسة الدم وانه ينجس الماء الملاقي برطوبته
فالماء المخلوط به لا بد من ان يكون متنجسا به نعم ليس هو بنفسه نجسا والتفسير المنقول عن الصحاح
هو الذي صرح به اكثر اللغويين من الخليل وابن فارس والثعالبي والمطرزي وغيرهم الا ان المطرزي
قال صديد الجرح ماؤه الرقيق المختلط بالدم وقيل هو القيح المختلط بالدم وقال ابن فارس والصديد
ما يسيل من اهل النار وهو ايضا الدم المختلط بالقيح وقال ابن الاثير والصديد الدم والقيح الذي
يسيل من الجسد وفي العين والصديد الدم المختلط بالقيح في الجرح تقول اصد اصدادا اي صار فيه
الصديد والمدة فالذي يفهم من هذه العبارة وامثالها ان الصديد اما هو الماء الرقيق للجرح قبل ان يخثر بشرط
المخالطة للدم او هو المدة اي الماء بعد ان صار تخينا بذلك الشرط او هو الدم بشرط المخالطة للماء او هو
مجموع الامرين وبالجملة فلا يخلو عن الدم وقد يفهم من العين انه يقال على المدة بلا شرط ايضا وقال الراغب
والصديد ما حال بين الجلد واللحم من القيح وفي القاموس والصديد ماء الجرح الرقيق فلم يشترط مخالطة
الدم فلعل الشيخ حيث حكم بطهارته اراد به احد هذه المعاني التي لا يشترط فيها مخالطة الدم وبالجملة
فماء الجرح الخالي من الدم رقيقا كان او غليظا طاهر والمختلط به نجس ولعل العلامة حيث اشعر بالاجماع
على طهارة الصديد اراد هذا المعنى وفي المنتهى القيح طاهر لانه ليس دما قال الشيخ وكذا الصديد وفيه
نظر لان حكيناه عبارة ان ماء الجرح المخالط للدم والحق الطهارة ان خلا وفي النهاية والصديد وهو ماء
الجرح المختلط بالدم قبل ان تغلظ المدة والقيح وهو المدة لا يخالطها دم خالص فكان نجسا والاولى
نقل نسب بينهما الى الشيخ صريحا بطهارة الصديد بالمعنى يعتبر فيه مخالطة الدم ولا ضرورة فيه لما عرفت
من اطلاقه على غيره ولعل مراده بالدم الخالص المتيقن كونه دما وصاحب المعتبر حكى عبارة المبسوط
ثم تردد في الصديد لمثل ما في المنتهى وجزم بالطهارة ان خلا عن الدم ثم قال وخلافنا مع الشيخ
يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل وهو مثل ما ذكرناه في حمل كلام الشيخ وبالجملة فلم نر من
قال بطهارة ماء الجرح المخلوط بالدم مفتيا بها او مقويا لها نصا على ذلك وان تردد فيه العلامة
كما عرفت ولا بنجاسة غير المخلوط منه وقد رأينا نقل الاجماع ظاهرا على طهارته في المنتهى الا ان الحكم
استصحب في النقلية ازالة القيح دما وما قد يقال من ان القيح والصديد مستحيلان من الدم فيجري فيهما
ما يجري في الاستحالة الى الملح وشبهه ففيه اولا منع الاستحالة وثانيا انا قوينا كون الاستحالة مطهرة
للاعيان قوله وانقلاب الخمر خلا بالاجماع وقد نقل العلامة عليه في المنتهى والنهاية اجماع علماء
الاسلام والاخبار الدالة عليه كثيرة والاعتبار الذي دل على الطهارة بالاستحالة ترابا او ملحا ايضا
جار فيه ولا فرق عندنا بين ان ينقلب بنفسه او يطرح شيء طاهر فيها كما في المنتهى والنهاية
وفي الذكرى مؤذنا بالاجماع قال في القواعد ولا فرق بين ان يكون ما يعالج به باقيا او مستهلكا
وان كان العلاج مكروها ومثله في التحرير والشرائع والدروس وغيرها اما لو عولجت بنجس او نجست
قبل الانقلاب فلا يطهر بالانقلاب ومحل البسط في الكلام فيها كتاب الاطعمة والاشربة وان
وفقنا الله الوصول اليه وفينا المقام حقه ان شاء الله تعالى وكذا العصير العنبي لعل غليانه

قال الشيخ انهما طاهران
للاصل والوجه في القيح
ذلك اما الصديد فان
ما يخرجه دم [illegible]

واستداده يطهر اذا صار خلاً ان قيل بنجاسته قبل ذلك خلافاً للشيخ في شرح الالفية لخروجه من المنصوص
دون نوع الاكثرية الجعفرية لشمول دليل الاستحالة وهو الاقوى واما الدبس النجس فلا يطهر بما عرفت من عدم
جريان الدليل الآتي في الاعيان النجسة ولكن اذا باشر الخمر والعصير كافر او نجس او عولج بنجس فلا يطهران
بالخل وان خرجا عن النجاسة العينية ولا يطهران بذلك لطهرهما من غير خلاف والظاهر انه لا يطهر
منه الا الملاقي لها حتى التخلل فان كانا غير مائعين للظرف وقد تنجس بهما اعلاه الخالي عنهما لا يطهر بتخللهما
ولكن حكم العلامة في رهن التذكرة والمنتهى في المقداديات بطهر جميعه قال في المنتهى ومن الناس من حكم بطهارة
موضع الخل وجعل تناوله بثقب الانية وشبهه وليس بشيء ووافقه ابن فهد في المهذب ويطهر اناؤها سواء
كان تاماً او ناقصاً وان كانت نقيصته بعد تمامه بالاخذ منه او شرب الاناء له او نقصه بالسماء او
غير ذلك ولا يجب ثقب الاناء واستخراج من جانبه او اسفله كما يتوهمه من لا تحصيل له ولكن الشيخ
على جملة الاناء الشيخ علي ما عبر بجوهره وان كان قد علت ثم نقصت فلا تشمل بظاهره ما على ذلك ولا اعرف لهذا التعميم
جهة الاطلاق الفتوى بطهر الاناء او يقال انه لا يخلو ما يتخلل من غليان غالبا وبعد سكون الغليان لا يشتهر في انه
ينقص بقدر ينجس به اعالي الاناء فان لم يطهر بالتخلل لزم تنجس الخل بذلك ايضاً لاتصاله بها الا ان لزوم تنجس الخل ممنوع
لمنع السراية مطلقاً الا انه لا ينفع من يوجب ثقب الاناء وشبهه فان لم يسر هذه النجاسة الى هذا الخل فلا يتفاوت
تناوله على الوجه المعتاد وعلى غيره الا ان يثبت السراية عند الاخذ خاصة او يقال ان تنجس اعالي الاناء في مثل ذلك
غالب بضرورة فلو لم يطهر بالتخلل لتعرض لحكمها الشارع لعموم البلوى او يدعى الاجماع الفعلي على تناول الخل المستحيل
من الخمر على الوجه المعتاد ابدا مع ان الغالب تنجس اعالي الاناء ولا سيما بالغليان بهذه وهو قوية لا بعد في الاعتماد عليها
وهل يطهر جميع ظاهر القدح فيما مع بقاء عينه ظاهر الاكثر وصرح البعض ذلك الا انهم اختلفوا في هل يجب فيه شيء من الخمر
وانفع الجميع حتى استحالة الخمر خلاً وهو من افراد المسألة في البقاء على النجاسة وعدمه كما سيأتي تحقيقه في كتاب الاطعمة
والاشربة ان شاء الله تعالى وبعض من ظاهره الحكم بالطهارة في المسألة حكم هنا بالنجاسة منهم العلامة في القواعد
والمنتهى في الدروس وقال ابن ادريس والخمر اذا صار خلاً بعلاج استحالة سواء صار ذلك من قبله نفسه او بعلاج اذا
طرح فيها ما ينقلب الى الخل ويطهر منه على الطهر اذا طرح فيه ما يستحيل معه والذي يمكن ان يستدل به على الاطلاق
انه لا ينفك عن مثل ذلك غالباً ولو اجزاء ترابية او رملية [illegible] يطهر بالتخلل لزم ان تنجس بها الخل ويدفع
بجواز الاقتصار في الحكم على ما جرت العادة بكونه مما لا يحس غالباً فلا يلزم عموم الحكم لكل شيء تدبر وهل يطهر سائر المسكرات
بانقلابها خلاً فظاهر الاكثر العدم وبه صرح ابن فهد في الموجز وقال العلامة في النهاية بعد الحكم بطهر الخمر بالتخلل
ولو خرج النبيذ عن الاسكار لم يطهر بذلك للاستصحاب وظاهره شموله ذلك للتخلل وصرح المص في البيان بطهارة
النبيذ والشيخ على بطهارة الفقاع لدخوله في الخمر لتسميته خمراً في بعض النصوص كما عرفت ويلزم منه مساواة سائر
المسكرات لتسميتها ايضاً بالخمر بل دخولها فيها اظهر كما عرفت فيما سلف والحق طهر الجميع لما دل على كون الا
ستحالة مطلقا مطهرة للاعيان النجسة الا ان يقال بانتفاء الاستحالة المعتبرة هنا وان المتحقق هنا
انما هو تغير الاسم مع بعض من العوارض كاستحالة البر دقيقاً او خبزاً ولعله غير مسموع **قوله** والاسلام
مطهر لبدن المسلم اي بشرته اجمع ظاهراً او باطناً وان فسر البدن في العين بما سوى الشوى والرأس
وفي المغرب بما سوى الشوى وقد فسر الشوى في العين بالبدين والرجلين من نجاسة الكفر باجماع

من قال

مخرجها فلو لم

من قال بنجاسة الكافر وكذا ما يتصل به اي بالبدن من شعر ونحوه كالظفر والسن والثعر والثولول والرطوبات
الظاهرة كالعرق والباطنة كالبصاق قال العلامة في النهاية اما الرطوبة التي على حال الكفر كالعرق والبصاق قبل
انفصاله عنه فالاقرب الطهارة لانها قبل الانفصال كالجزء منه قلت وما يدل على ذلك انه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ولا
عن الائمة ولا عن غيرهم امر الكافر اذا اسلم بتطهير نفسه من هذه الرطوبات مع انه لا يخلو عنها **قوله** لا غيره مما يحس
به حال كفره كثيابه وآنيته وغيرهما للاستصحاب وان لم يكن عليه اجماع امكن القول بطهارة ثيابه للوجه الذي
ذكرناه في طهارة رطوباته ولا نعلم فيه مخالفا يطهر الا ان العصير والمباشرة والوضوء والريشا ونحوها **قوله** ويطهر العين
والانف والفم باطنها الابد من ان يكون يطهر مخففا من الطهارة ويكون باطنها بل لا عن المذكورات بل بعض ولا يجوز
يطهر شرعا او باطنها منصوبا على ان يكون مفعولا فان المطهر لها حقيقة زوال عين النجاسة عنها فاسناد التطهير
الى هذه الاشياء لا يجوز الا تجوزا والتنبيه مثله وجه ولا انه لا يصح عطف كل باطن على هذه الاشياء فلا بد من تقدير
عامل او جعل له مع الفصل به بين الفعل وما تعلق به من قوله بزوال العين ولا حاجة الى شيء من ذلك والمسئلة كانه
لا خلاف فيها ويدل عليه رواية عبد الحميد بن ابي الديلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب
ثوبي من بصاقه فقال ليس بشيء ورواية عمار قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان يغسل
باطنه يعني جوف الانف فقال انما عليه ان يغسل ما ظهر منه واستدل ايضا بلزوم الحرج المنفي ويمكن ان يستدل
عليه بمنع ان النجاسة منجسة للبواطن فان الاصل عدمه ولا دليل عليه وما يدل على عدم النجاسة من كلام الاصحاب
كلام العلامة في النهاية فانه قال والبواطن لا تنفعل من النجاسة وان امكن غسلها كداخل الانف والفم والعين
المشقة ورطوبات هذه طاهرة وان لاقت نجاسة كالدم وغيره في الباطن ما لم تتلون بها فاطلق الحكم بطهارة الرطوبات
وهو شامل لما اذا كانت عين النجاسة باقية والحكم اولا بالطهارة بزوال العين وانما حكم بعدم وجوب الغسل وقال
فيه ايضا في الاستنجاء ولا يجب على المرأة ادخال اصبعها في فرجها لعدم قبول الباطن النجاسة ومثله في المنتهى وكذا
كلام ابن فهد على ما سنحكيه وانما اباء المص وعبارته فظاهر الحكم بالتنجيس **قوله** والفرج وفي كون ما يظهر من فرج الثيب
الجلوس لقضاء الحاجة من البواطن تردد اظهره العدم ولذا اوجب المص والفاضل عليها غسل ذلك ان اصابه البول
والمرجع في امثال ذلك الى العرف **قوله** بزوال العين المنجسة لها سواء كانت عين نجاسة او متنجسة **قوله** ولا
يطهر بذلك ما فيه اي الباطن من الاجسام الخارجة عنه سواء كانت قد تنجست خارجه ثم دخلت فيه او لم يتنجس الا بما
فيه من النجاسة اذ لا دليل على طهرها من النص والاجماع ولا حرج في تطهيرها وثبوت التنجيس لها بالملاقاة
مع الرطوبة مع عدم ورود مطهر شرعي عليها وذلك كالطعام في الفم والبطن والكحل في العين فعن الموجز لابن
فهد في تعداد المطهرات وانتقال الدم الى البعوض والبرغوث وسائر النجاسات الى البواطن فدم الكتحل بالنجس
والبصاق النمل طاهران والعبارة الاخيرة كما ترى تدل على ان النجاسة يطهر بمجرد الانتقال الى الباطن وهو غريب
ولا ادري هل يحكم بمثله في المتنجسات اذا انتقلت واما العبارة الاولى فظاهرها الا ما حصل له خانه حكم بان
الانتقال الى البواطن مع زوال العين مطهر ولا يمكن ان يريد الا كون ذلك مطهرا للنجاسة التي انتقلت
الى الباطن ولا معنى لكون زوال عينها مطهرا لها الا ان يريد بزوال العين الاستحالة او الاستهلاك في
الرطوبات التي فيها وعليها ايضا فالمطهر حقيقة انما هو الاستحالة او الاستهلاك لا الانتقال ولنا
الرطوبة الحادثة فيه اي في الباطن كالريق في الفم والدمع في العين فيحكم اي ذلك الباطن يطهر

بزوال العين فانه لا يخلو عنه غالبا فالحكم بطهارته لتجرده عن الحكم بطهارتهما لو يفقد ولم ينف الحرج اللازم على تقدير الخلاف
واما طهر ما يتخلف في الفم من بقايا الطعام ونحوه سواء كانت طاهرة خارج الفم وانما تنجست بما وقع فيه من النجاسة ام
كانت متنجسة فانما يكون بالمضمضة مرتين في اية نجاسة كانت على ما اختاره المص من العدد ويحتمل ان يكون من البيان
ويكون المراد بالعدد العدد المعهود اى المرتين او مبهم العدد اى على ما اختاره من التعدد في الغسل وان
يكون من للتبعيض اى على ما اختاره من افراد العدد في الغسل وهو المرتان وخلاف المص وجوب الثلث
ووجوب مرة فقط ويجوز ادخال المرة في العدد تغليبا او بناء على العرف ومرة واحدة في غير نجاسة البول ومرتين
فيها على ما اخترناه من اختصاص المرتين بالبول ثم ان كان الطعام المتخلف مثلا انما تنجس بما وقع في الفم بعد
المتخلف فيكفي المضمضة بحيث يلاقي الماء ملاقاة النجاسة او الريق المتنجس بها واما اذا كان تنجس بها قبل التخلف بان
تنجس وهو في فضاء الفم او كان متنجسا قبل ادخاله الفم فلا بد من مضمضة تؤدى الماء الى جميع اجزائه الطاهرة فطهرها
تخلف بين الاسنان بالمضمضة لا يخلو عن عسر واحتمال حمل الحكم على اهمال **قوله** ع الطهارة اعلم ان البحث
عما سبق انما كان لمعرفة انواع الطهارة فانه لما عرفها بانها استعمال الطهور مشروط بالنية لزمه ان يعرف
الطهور فبين انه الماء والتراب ثم لما لم يكن كل ماء طهورا لزمه ان يبين الطهور منه وهو المطلق الطاهر
ولما كانت حالة الانفعال عن النجاسة مختلفة باختلاف اضافه من الجارى والى الكر القليل والكثير وماء البئر
لزمه ان يبين حال كل من الانفعال وعدمه والطريق على تطهير كل اذا انفعل بالنجاسة ليعلم الطاهر منها من النجس
فيعلم الطهور منها من غيره ولم يفصل مثل ذلك في التراب لعدم تشعبه واختلافه كما في الماء ثم لما كان معرفة الانفعال
موقوفة على معرفة ما ينفعل به وينجسه وهو النجاسات لزمه ان يبين النجاسات بينهما واتبعها بطريق التطهير
منها في غير المياه فالآن اراد بيان اقسام الطهارة والبحث عن كل قسم في فصل فيقول انها على ما علم من تعريفها
حيث اعتبر فيه الاشتراط بالنية اسم شامل للوضوء والغسل والتيمم لا غيرها لانها لما ان تختص بالقسم الرافع
للحدث او المبيح للصلوة على ما هو المشهور كما عرفت او يشملها مطلقا رفعت الحدث ام لا وانما هو الطاهر
التعريف والتقسيم وذكر الرافع والمبيح لجعلهما صفتين لكل من الثلثة واذ كانت اقسامها هذه الثلثة
فهنا فصول ثلثة لكل منها واحد منها الفصل الاول في الوضوء بضم الواو وهو اسم للمصدر اعلم ان في اسم المصدر
اصطلاحين الاول ما كان اسما للمصدر للحدث الذى هو معنى المصدر بمعنى دلالته على الحدث بالو
وله ثلثة افراد الاول ما كان علما للمصدر كفجار علما للفجرة وحماد للمحمدة والثاني ما كان مبدوءا بميم
زايدة لغير المفاعلة وهو المسمى بالمصدر الميمى كمضرب ومقتل ومخرج ومستخرج والثالث ما كان على وزن
مصدر الثلاثي المجرد وفعله من المزيد فيه والثاني من الاصطلاحين ما كان على وزن المصدر على ما يكون
كالثواب لما يثاب به والعطاء لما يعطى به والكلام لما يتكلم به والوضوء من القسم الثالث من الاصطلاح
الاول فان فعله توضأ ومصدره التوضؤ على وزن التفعل وربما اطلق عليه المصدر مجازا واما
الوضوء بالفتح فهو الماء الذى يتوضأ به كالطهور لما يتطهر به والوقود لما يوقد به والغسول لما
يغسل به وقد جعله سيبويه مصدرا اى اسم مصدر بالمعنى الذى جعلنا عليه الوضوء بالضم فجعله
بمعنى التوضؤ كما في الطهور والوقود ومثل ذلك ومثله ابن سكيت على ما رايته في اصلاح المنطق
وقد حكى عنه الاولة المغرب وفي المغرب وانكر ابو عبيد الضم وتبعه ابو حاتم ولم يعرفه ابو عمرو بن العلا

التخلف

لايخلو

اصلا

اصلا ومنهم من اثبتهما جميعا بمعنى المصدر واصله اى الوضوء بالضم وان كان ما يكون اصل المضموم
اصل المفتوح ايضا او كل من المضموم والمفتوح والمراد بالاصل بناء الكلمة او الذات فكانه قال بناء
هذا اللفظ او ذاته ماخوذ من الوضاءة او المراد باصله التوضؤ الذى جعل الوضوء اسما له
او المراد به معناه اللغوى وان استلزم ذلك ان يكون المعنى الاصطلاحى ايضا ماخوذا منه
بالواسطة والوضاءة وهى النظافة والنضارة اى الحسن يقال رجل وضئ اى حسن الوجه و
انما سمى الوضوء الاصطلاحى بذلك لما فيه من التنظيف الظاهرى وهو ظاهر والباطنى وهو التطهير
من ظلمة الذنوب ومن النجاسات المعنوية التى هى الاحداث وقد ورد التنبيه عليهما في
النصوص واما توجيه عبارة الشارح فاما بتضمين كل من النظافة والنضارة معنى الطهارة او بجعل
من للبدلية اى حصولهما عوضا عن ظلمة الذنوب والضمير في قوله وهى النظافة عائد الى الوضاءة
بمعناها المعتبر فكانه قال والمراد بها هنا الكل او الافراد ويبقى ان الطهارة من ظلمة الذنوب بمعنى هذا
غير معتبر في مفهوم الوضاءة لغة ويحتمل ان يكون قوله من ظلمة الذنوب بمعنى ان تسميته بالمعنى
الاصطلاحى وضوءا من جهة ظلمة الذنوب وما يحصل به من الطهارة عنها **قوله** وموجبه البول
والغائط والريح اذا خرجن من الموضع المعتاد واعلم ان الاعتياد انما يتحقق بتكرر الخروج فالموضع
انما يصير معتادا اذا تكرر خروج هذه الاحداث منه ثم انه قد يعتبر بالنسبة الى عامة الناس
وقد يعتبر بالنسبة الى شخص شخص فنقول اما المخرج الطبيعى فهو معتاد بالنسبة الى عامة الناس و
خروج الاحداث منه موجب للوضوء وان لم يشترط في ايجابه الاعتياد بالنسبة الى الشخص المعاين
حتى لو فرض انه لم يحدث الا مرة واحدة حتى بلغ وجب عليه الوضوء وعند التكرر ايضا لا يحتاج
لتكرره في ايجابه بل هو موجب له باول مرة وان لم يجب عليه ما دام صبيا واما المخرج الغير الطبيعى فيعتبر منه
فيه الاعتياد بالنسبة الى الشخص ان لم ينسد الطبيعى فان انسد لم يعتبر فيه ايضا ولذا قال او من
غيره مع انسداده اى المعتاد فمراده بالمعتاد ما وصف بالاعتياد بالنسبة الى الشخص او الى
عامة الناس سواء كان للاعتياد مدخل في الايجاب ام لا وبغيره ما لا يكون معتادا لا بالنسبة اليه
ولا بالنسبة الى عامة الناس فهنا مسائل الاولى ان الاولين اذا خرجا من المخرج الطبيعى وجب
الوضوء وهو اجماعى نقل عليه اجماع اهل الاسلام في المعتبر والتذكرة والمنتهى والنصوص
الدالة عليه كثيرة والثانية انهما اذا خرجا من غير الطبيعى وقد انسد الطبيعى وجب الوضوء
من غير خلاف يظهر ويظهر من شرح الارشاد لفخر الاسلام الاجماع ويدل عليه دلالة النصوص
على وجوبه من البول والغائط من غير اعتبار لمخرجهما فيجب نحوه حيثما كيف خرجا واما ما روى في
بعض الاخبار من التقييد بالخروج من الاسفلين او عن الذكر والدبر فانما هو للكناية عنهما
بما هو الغالب فيهما لا للاشتراط بهذا الوصف قال العلامة في النهاية لان الانسان لا بد له
في العادة من منفذ يخرج منه الفضلات التى بها قوام الطبيعة فاذا انسد ذلك قام ما
انفتح مقامه واما التمسك بالجواب من الطرفين الذين انعم الله بهما كما وقع في بعض الاخبار
ففيه ما فيه من الوهن وانه اما ان يحمل الطرفان على المخرجين الطبيعيين فلا يشمل المخرج فيه او

او بحملها على المفهوم العام فيشمل جميع اطراف الانسان مطلقا فيشمل ما لا يجري فيه الحكم لا مساغ لغيرهما من
الوجهين والحق انما هو الاول لما لا يخفى ولا فرق بين ان يكون ما انفتح فوق المعدة او تحتها حتى لو اعتاد
قي الغايط اوجب الوضوء خلافا للشيخ في المبسوط والخلاف فالحق الاول في الغايط والبول اذا خرجا من
غير الموضع من جرح او غيره فان خرجا من موضع في البدن دون المعدة نقض الوضوء لعموم قوله او
جاء احد منكم من الغايط وما روي من الاخبار ان الغايط ينقض الوضوء يتناول ذلك ولا يلزم ما فوق
المعدة لان ذلك لا يسمى غايطا في محل المنع قال ابن ادريس وهذا الاستدلال منه غير واضح لانه استدل بعموم
الاية ثم خصص اللفظ من غير تخصيص فيه او في دليل مطابق لدون المعدة مقتضيا بالتقييد بل لانه لا يسمى غايطا
٢ اذا خرج الغايط من فوق المعدة بل يرى ما يرى من دون المعدة لشمول اللفظ وعموم الاية والا بطل الاستدلال
راسا انتهى واما ما قيل في تاويل كلام الشيخ من ان مراده بما دون المعدة ما يسمى غايطا وبما فوقها ما لا
يسمى به لما ان العادة جرت بان الغذا انما يصير غايطا اذا انحدر من المعدة الى الامعاء وانخلع فيها عن
الصورة الكيلوسية ففي غاية البعد عن عبارته في الكتابين ثم ان الشارح في كتبه صرح بانه اذا انسد
المخرج الطبيعي لم يفتقر في غير الطبيعي الى الاعتياد وعبارة الكتاب ايضا ناصة به لانه مع انسداده ينزل
ما انفتح منزلة الطبيعي وقد عرفت انه لا يعتبر فيه الاعتياد وهو ظاهر المعتبر فانه قال لو كان المخرج في غير
موضعه خلقة انتقضت الطهارة بخروج الحدث لانه مخرج انعم الله به وكذا لو انسد المعتاد وانفتح غيره
لانه صار مخرجا معتادا اما لو لم ينسد المعتاد وانفتح معه اخر فان صار خروج الحدث منه معتادا ايضا فقد
تساوى المخرج وان كان نادرا فالاشبه انه لا ينقض فانه خص اعتبار الاعتياد بالقسم الاخير ومثله كلام
المنتهى ويظهر من العلامة في النهاية اعتبار الاعتياد حيث قال بعد ما نقلناه عنه ولا فرق بين ان
ينفتح فوق المعدة او تحتها حتى لو قاء الغايط واعتاد نقض وهو ظاهر القواعد والارشاد وغيرهما
مما يدل فيه نقضها الطهارة بالخروج من المعتاد والثالثة انه ان لم ينسد المخرج الطبيعي واعتيد
خروجهما منه ومن غيره اوجبا الوضوء من اي منهما خرجا وهو المشهور لما سبق من الدليل وقد عرفت
ان الشيخ قيد بالكون تحت المعدة على وجه يشمل هذه المسالة واحتمله العلامة في النهاية قائلا
لان الخارج من فوقها او محاذيها لا يكون مما احالته الطبيعة لان ما تحيله يدفعه الى الاسفل فهو اذن
يشبه بالقيء وفيه ان المفروض تيقن كون الخارج بولا او غايطا فانه لا شبهة في انه مع عدم التيقن
لا نقض للوضوء ولا ايجاب له ومع التيقن لا يفيد ما ذكره غاية ما يفيده حصول الظن بعدم كونه
بولا او غايطا او حصول الشك فيه وبالجملة امتناع المفروض وفيه منع ظاهر والمرجع في الاعتياد
الى العرف ومنهم من اعتبر الخروج منه مرتين متواليتين والاول اظهر لان العرف هو الحكم فيما لم يرد فيه
تقدير شرعا والرابعة ان لم ينسد الطبيعي وخرجا من غيره مع عدم الاعتياد فمذهب ابن ادريس الى
ايجاب النقض به سواء خرجا من تحت المعدة او من فوقها واختاره العلامة في التذكرة واحتمله في
النهاية وهو الظاهر من اكثر من قبل الفاضلين فانهم اطلقوهما ولم يذكروا انتسابهما الى مخرج
والمشهور عند المتاخرين خلافه وهو الذي يفيده عبارة التذهيب فانه قيدهما بكونهما من المعتاد
٢ وفيه كلام فخر الاسلام في شرح الارشاد فانه قال لو خرج احد الاولين من الموضع المعتاد نقض اجماعا

السبلين م ٣

ومثل ذلك في الخلاف دعوى ودليلا ولعل ما ذكره من عدم الكون غايطا في محل المنع صح

٤ فان يسمى غايطا م

واضطربه

والخرج

وان خرج من غير المعتاد من غير المعتاد فالاقوى عندنا النقض سواء اقل او كثر وسواء انسد المخرج او لا وسواء كان من
فوق المعدة او من تحتها وهو مردود بالاجماع مبنيا على ما ذكره ثم قال اما لو لم ينسد المعتاد وانفتح معه اخر فان صار خروج
الحدث منه معتادا ايضا فقد تساوى المخرج وان كان نادرا فالاشبه انه لا ينقض وكلام الشيخ كما ترى يشمل هذه المسالة
فيجب عليه الوضوء ان خرجا من تحت المعدة دليل الاول عموم النصوص الموجبة له للبول والغايط من غير اعتبار المخرج
والجواب بحملها على المتبادر وهو المتعارف ولا سيما في الغايط لكونه مجازا انما يحمل على ما صار في العرف [illegible]
عنه فلا يشمل الا المتعارف ولزم الجواب اذا دعا الايجاب ولو اعتبر ان من غير الطبيعي على ان الغايط في قوله تعالى
او جاء احد منكم من الغايط وهو مما استدل به ابن ادريس بل هو العمدة عنده لا يجب ان يحمل على معناه المجازي بل
الظاهر ارادة معناه الحقيقي وكون المجيء منه كناية عن التغوط وما عرفته ينظم الكلمة القولين الباقيين والذي
يقوى في نفسي الحكم بوجوب الوضوء ان حصل اليقين بكون الخارج بولا او غايطا لا بتوهمه بهما بل يكفي كونه من
جنسهما فان الظاهر عموم الاسم لهما من اي موضع خرج وذلك لان النصوص العامة بايجابهما الوضوء كثيرة وكذا
فتاوى الاصحاب واما ورود النصوص المخصصة بما خرج من الاسفلين او من الطرفين اللذين انعم الله بهما ونحو
ذلك فهو وان كان حقا وقياس الاصل في الظاهر يقتضي تخصيص العام الا ان الظاهر هنا انه يرجع على الاصل حيث هما
هو الاصل فان الظاهر ان التعبير بامثال هذه العبارة انما وقع للكناية عن الحدثين وانما يتفق على الغالب منهما
او على الواقع بينهما بالنسبة الى المخاطب ومثله لا يتعدى الى غيره ممن يخرج منه الحدثان من غير الطبيعي وايضا من
اوجب الوضوء بهما اذا خرجا من غير الطبيعي اذا انسد الطبيعي او لقليل الخروج منهما جميعا فلا بد من ان يقول
في النصوص الخاصة بمثل ما قلناه ولا مساغ عنده لتخصيص النصوص العامة فلا ينبغي فرق بين ما يقوله وما
نقوله بل نقول قد وقع الاجماع ظاهرا على حمل النصوص الخاصة على ما قلناه وعدم القول بتخصيص النصوص العامة
فان من قبل الفاضلين بين مطلق لهما ومصرح بالتقييد بالمعتاد فقط ومصرح بان الخارج من غير الطبيعي اذا
خرج من تحت المعدة فهو ناقض فالقائل اذن باختصاص الحكم بالخروج من المخرجين الطبيعيين لا غير كما هو مفاد
النصوص الخاصة والخامسة اذا خرج الريح من غير الدبر والحلق فهل يوجب الوضوء نص ابن ادريس على عدمه ٢
مطلقا واطلق الاكثرون وصاحب النزهة قيد البول والغايط بالمعتاد او بدونه مع الاعتياد منه اوجب
والانزال مع الريح وجعل المحقق في المعتبر حكمه حكم البول والغايط في انه ان خرج من غير المعتاد مع انسداد
المعتاد او بدونه مع الاعتياد منه اوجب والا فلا وكذا في الشرايع وتردد العلامة في القواعد وغيره و
كثير ممن عداه مع البول والغايط فقيدوه بالمعتاد ومنهم من لم في كتبه واما الخروج من الريح من الذكر
فنص المحقق في المعتبر على عدم نقضه قال لانه لا منفذ له الى الجوف والظاهر ان الناقض ما كان منفذه
الى الجوف ولقوله لا يجب الوضوء الا من بول او غايط او ضرطة او فسوة والخارج من الذكر لا يسمى بذلك و
مثله العلامة في المنتهى وزاد في الدليل انه غير معتاد ومثلهما فخر الاسلام في شرح الارشاد والعلم
في الذكرى صريحا وفي الدروس من جهة انه نسب النقض به الى غيره وفي البيان من جهة انه نص على عدم نقض
ما يخرج من قبل المراة فانه يستلزم عدم نقض ما يخرج من الذكر من قبيل الاولى وقد عرفت ان ابن ادريس نص
على عدم نقض الخارج من غير الدبر وفرق في التذكرة بين الادر وغيره فاوجب في الاول وفي النهاية صرح
بعدم الفرق بينهما فاوجب الوضوء فيهما ولكن على احتمال الجميع الحكم الثلاثة للمعتاد وغيره والسبب الفرق

بين الآدر وغيره ان الآدر يخرج ريحه من جوفه بخلاف غيره والاقوى عندي عدم الايجاب من غير فرق بين الادر وغيره لانه
لا يسمى ظرطة ولا فسوة واما الريح الواردة في عدة من الاخبار فالظاهر ان اللام فيه للعهد والمعهود منه انما
هو الخارج من الدبر واما الموجب ما نقض الخارج من الطرفين الاسفلين او الدبر والذكر او الطرفين اللذين انعم الله
بهما فيصلح لتخصيصه بما نقض الظرطة او الفسوة او الريح لما عرفت من ارادة المعهود منه واما الخارج من قبل المراة
فقد نص ابن ادريس على عدم نقضه بخصوصه مع نصه على عدم نقض الخارج من غير الدبر عموما وفي المعتبر فيه تردد لان
النقض لانها منفذ الى الجوف فيمكن خروج الريح من المعدة اليه وفي المنتهى نقل الحكم بعدم نقض الخارج من الذكر
اما المراة فالاقرب ان ما يخرج من قبلها من الريح كذا ان كان لها منفذ الى الجوف بناء على المعتاد وفي التذكرة
قطع بالنقض ومثله فخر الاسلام في شرح الارشاد وفي النهاية قطع بعد احتمال عموم الحكم في الثلاثة المعتاد
وغيره والمصنف في البيان قوى عدم النقض وقال في الذكرى واما قبل المراة فقال الفاضلان ينقض خروج الريح
منه المنفذ ونسبته ريحا ويشكل بالحمل على المعهود مع التمسك بالاصل حتى يعتاد فظاهره التفصيل بانه ان اعتيد
نقض والا فلا وهو الذي اختاره الشيخ علي والشارح صرح في روض الجنان عدم النقض بشيء من الخارجين من القبلين وهو
الاظهر عندي لمثل ما ذكرناه في الذكر **قوله** ولطلاق الموجب على الاسباب لما كان يطلق على هذه الاشياء في بعض
العبارات الموجبات كما في الكتاب وفي بعض اخر الاسباب وفي اخر النواقض اراد ان يشير الى صحة كل والفرق
بينها بالاعتبار وقد اشار ايضا الى دفع ما قد يتوهم من لفظ الموجب من انه بمعنى المقتضي حتى يكون الموجب
للوضوء بمعنى المقتضي له او بمعنى المقتضي لوجوبه مع ما تقرر ان مقتضي الشيء لا يمكن ان ينفك عنه مع ان من
المعلوم انه لا يجب الوضوء بمجرد خروج احد الثلاثة اذ لا وجوب في الصبي والمجنون وفي البالغ العاقل ايضا لا يوجبه
الا اذا وجب المشروط به فقال ان اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها الوضوء عند التكليف بما هو مشروط فيه
[illegible] انها ليست موجبة بل انما توجبه بالشرط المذكور فاطلاق الموجب عليها اما باعتبار انه قد ثبت
لها الايجاب وهو اذا تحقق الشرط حتى يكون المشتق باعتبار وجود مبدئه بالجملة واما باعتبار ان ليس المراد
به الا ما له تحقق الوضوء او وجوبه وان كانت ناقضة والامر هنا كذلك واطلاق الناقض عليها باعتبار انها اذا
وقعت بعد الوضوء نقضته واليه اشار بقوله كما يطلق عليها الناقض باعتبار عروضها للمتطهر اي المتوضي
ثم حقق النسبة بينها وبين السبب ليدل بذلك على ان التعبير به اولى فقال والسبب اعم منهما مطلقا بنفسه
وبالنسبة الى هذه الاشياء ايضا فان السبب عبارة عن وصف وجودي ظاهر منضبط يكون معرفا للحكم من الاحكام
الشرعية وهو اعم من ان يكون موجبا لشيء كهذه الاشياء اذا وجب الوضوء المشروط به والجنابة اولى كهي اذا
اريد الوضوء لا الواجب المشروط به سواء اريد المشروط به مندوب او لا وبالجملة فالسبب انما هو علة
لحكم من الاحكام الشرعية سواء كان وجوبا او احد الاحكام الباقية وكذا اعم من الناقض لشيء دون غيره وهو ظاهر
وخصوصا من الناقض لخصوص الوضوء وكذا اذا اعتبرت النسبة في هذه الاشياء فهي اعم من موجبيتها و نا
قضيتها فانها يجوز ان يكون غير موجبة ولا ناقضة كما في المجنون الذي مات ولما يعقل والطفل الذي
مات قبل البلوغ ولم يتوضا اصلا لينتقض وضوءه وايضا لما كان ايجابها للوضوء مشروطا بوجوب المشروط
به فاذا لم يلاحظ ذلك ولو حظ وجود الكون على الوضوء او مندوب مشروط به لم يكن بهذا الاعتبار واجبا ولا
هذه الاشياء موجبة وفي شرح الالفية في بيان اخصية للموجب عن السبب اذ يصدق على الاحداث السببية

سببيته م

عند وجودها

عند وجودها حال براءة ذمة المكلف من مشروط بالطهارة ولا يصدق الموجبية بل يصدق السببية مع الصغر
والجنون فان المسبب قد يتخلف عن السبب لفقد شرط او لوجود مانع فاذا حصل الشرط او زوال المانع عمل
السبب عمله فيجب الوضوء او الغسل عند البلوغ للسبب الحاصل قبله وذكر نحوا من ذلك في روض الجنان ومنه
يظهر ان الموجب عبارة عن العلة ماخوذا معها وجود الشرط وفقد الموانع بجملتها وان ليس المراد به الا
ما كان مبدأ الاشتقاق موجودا فيه بالفعل فاطلاق الموجبات على الاحداث يكون باعتبار انها قد يكون
موجبات وذلك اذا تحقق شغل ذمة المكلف بواجب مشروط بالوضوء لا باعتبار انه يكفي في كونها مو
جبات تحقق الايجاب فيها في زمان من الازمنة وانه لا يعتبر في مفهوم السبب كونه ماخوذا معها وجود
الشرائط وارتفاع الموانع وما ذكرناه من المثال لا يتوقف الا على امرين من هذه الثلثة وهما الطرفان
واما ما ذكرناه اخيرا من التغاير الاعتباري فلا يتوقف على شيء من ذلك ويرد على الفرق بين الموجب
والسبب انه ليس الا مجرد اصطلاح منه وممن وافقه فانه لم يعهد من الاصحاب في فقههم واصولهم اصطلاح في
الموجب نحو الجائز ان يكون مرادفا للسبب ولم يعلم اتفاقا ان وجود الشرائط وارتفاع الموانع غير معتبر
في السبب لا يرى المص في قواعده يقول في بيانه كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفا لاثبات
حكم شرعي بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ويمتنع الحكم بدونه ووجود الحكم بدونه محال الا ان
المراد به نوع السبب فاذا عدم بعض اضافه ووجد الحكم عند صنف اخر فهو تابع لذلك او كقول الحكم الخاص
المستند الى خاص يمتنع وجوده بدونه وتخلف الحكم عنه اما لوجود مانع او فقد شرط انتهى ولو كان فرق
بينهما بان السبب انما هو سبب الحكم الشرعي وهو هنا التكليف بالوضوء عند التكليف بمشروط به
وكلما تحقق احد هذه الاحداث تحقق الحكم من غير تخلف فانه قد اخذ التقييد بالتكليف بالمشروط
به في اصل الحكم فاذا رايت اضافة الاسباب الى الوضوء في بعض العبارات كان عليك ان تحملها
على اسباب التكليف به على وجه من وجوه المجاز كما لا يخفى واما الموجب فقد اضيف الى الوضوء
فقيل ان هذه الاحداث موجبات للوضوء والموجب بمعنى المقتضي عن مقتضيه ولا شبهة ان الوضوء
يتخلف عن هذه الاشياء اذ لم تشتغل الذمة بمشروط به فانما يكون موجبة له عند شغل الذمة كان
اوجه مما قاله من حقه انه يعتبر في كل من السبب والموجب كونه علة تامة فلا [illegible] في اعتباره ذلك
في احدهما دون الاخر لكن يرد عليه ان من الجائز ان يفسر الموجب ايضا بموجب الحكم المتعلق به فلا يبقى
بينه وبين السبب فرق بل هذا هو المتعين فانه لا معنى الاقتضاء والحدث فعل الوضوء الا ان يراد
ما الاقتضاء بمعنى الطلب فيؤول الى تسببه لوجوبه ويرد ايضا على كل من وجهي الفرق ان الموجب هنا ليس بمعنى
المقتضي بل بمعنى فاعل الوجوب الى سببه فهو بعين معنى سبب وجوب الوضوء فالفرق بينه وبين السبب
انما هو من الجهتين اللتين ذكرناهما من ان السبب اعم من ان يكون سببا لوجوبه او لنحوه فهي قد
يكون اسبابا ولا يكون موجبات او قد يعتبر كونها اسبابا ولا يكون من غير اعتبار كونها موجبات
ونسمع من عبارته في الكتابين ما يدل على حمله الموجب على هذا المعنى فينبغي ان تقضي منه العجب وقد اورد
على اعميته السبب مطلقا من النواقض للوضوء ما ليس سبب له كالجنابة وكذا وجود الماء ناقض للتيمم
وليس سببا له والجواب ان كلا منا انما في السبب والناقض المطلقين لا في سببيه هذه الاحداث

ولا يجوز تخلف المقتضي

ونا قضيتها بخصوصها كما عرفت وعلى كل لا يرد شيء منهما اما على الاول فلان من الظاهر ان الجنابة كما انها ناقضة فهي سبب
ايضا وان كانت ناقضة لشيء وسببا لآخر فانه لم يقع النسبة بين السبب والناقض بالنسبة الى شيء واحد ولكن الحدث للماء
سبب للوضوء او الغسل وان لم يكن سببا للتيمم واما على الثاني فظاهر فان شيئا من المثالين ليس شيئا من هذه الاحداث ولا
يرد شيء منهما على من قال ان سبب الطهارة اعم من ناقضها كما قاله المص في حواشي القواعد على ما سيأتي في ذكر عبارته فانه يعتبر
على اعتبار الامرين انه سبب للطهارة وان كان سببا لنوع منها غير النوع الذي ينقضه في الجملة فهذا المورد نوع لنا ادعينا
ان كل ما نقض الطهارة فيجب ان يكون سببا لتلك الطهارة من غير عكس وليس كذلك بل نحن ندعي اما ان كل ما نقض الطهارة فهو سبب
او سبب لطهارة وان كانت طهارة اخرى او انه كلما كانت هذه الاحداث ناقضة للوضوء كانت اسبابا له من غير عكس ولنا ان
نقول ان كل ناقض للطهارة فهو اما سبب لها او لما نقص عنها كما في المثالين ثم اعترض الشارح ببيان النسبة بين الموجب والناقض
فقال بل ان بينهما عموما من وجه وخصوصا من آخر سواء اعتبرنا الاطلاق او بالنسبة الى هذه الاحداث لاجتماعهما
فيما وقع منها بعد الوضوء واشتغلت ذمة بواجب مشروط به وافتراق الناقض عن الموجب فيما وقع منها بعد الوضوء
ثم مات او جن قبل ان تشتغل ذمته بواجب مشروط به وبالعكس فيما وقع منها لا بعد الوضوء واشتغل ذمته بواجب
مشروط به ولذا اعتبره الشارح في الموجب فيجتمعان فيما وقع بعد الوضوء حين اشتغال الذمة بواجب مشروط به
ويفترق الناقض عن الموجب فيما وقع منها بعد الوضوء حين لا يكون الذمة مشغولة بواجب مشروط به وقد
صرح بنحوه في شرح ~~الارشاد~~ وان كانت تشتغل بعد ذلك وبالعكس فيما وقع منها لا بعد الوضوء حين اشتغلت الذمة
بواجب مشروط وقد صرح بنحوه في شرحي الارشاد والالفية وقال فيهما في الاخير ولا يرد ان الوجوب حاصل من
قبل حيث لم يكن متطهرا فيلزم تحصيل الحاصل او اجتماع علتين او علل على معلول شخصي لانا نقول ان كل واحد من الحدث
السابق والمفروض لو انفرد كان موجبا وليس للاجتماع مدخل في نفي هذا الحكم والاحداث كلها معرفات شرعية لا
لا علل عقلية وفي هذه العبارة كما ترى اشعار بان الموجب بمعنى محصل الوجوب لما المقتضي واصرح منها في ذلك
قوله في شرح الالفية ان اطلاق اسم الموجب والناقض على جميع الاحداث بطريق المجاز من باب اطلاق اسم
الجزء على الكل وفي الموجب مجاز آخر فان الموجب حقيقة هو الله تعالى ولنشرح هاتين العبارتين اما الاولى فنقول
ان من المقرر المعلوم انهم يجوزون اجتماع علتين مستقلتين اذ اصارتا بسبب الاجتماع علة واحدة كما قال غير
ما قاله واحد منهم فهنا ايضا بمجموع الحدثين او الاحداث موجب فلا تحصيل الحاصل ولا اجتماع علتين او علل
واما اطلاق الموجب على كل منهما فباعتبار ان المراد به انه لو انفرد كفى في الايجاب وهذا الحكم ات له حالتي
الانفراد والاجتماع فلا شبهة على ان العلل الشرعية انما هي معرفات لا علل حقيقية واجتماع عدة معرفات
على شيء واحد سائغ ولا يلزم منه تحصيل حاصل فان المعرفة الحاصلة بكل منها الحاصلة بالآخر وان نشأتها
او المراد بكونها معرفات ان من شأنها ان تحصل منها المعرفة حين الانفراد وان لم تحصل عند الاجتماع واما
العبارة الثانية فتعني بها انك لما عرفت ان هذه الاحداث منها ما هي ناقضة ومنها ما ليس كذلك فاطلاق
كل منهما على جميع افرادها اطلاق الاسم الجزء وهو بعض الافراد على الكل فيكون من باب التغليب ويمكن ان يراد
بهما ما من شأنه النقض او الايجاب بنوعه واعلم ان اول من تعرض لهذا التحقيق بما رأيناه المص في حواشيه
على القواعد فقال اختلفت عبارات الاصحاب في تسمية الاحداث فقال بعض الاصحاب انها اسباب
وآخرون بانها موجبات وآخرون بانها نواقض واعلم ان الحدث عبارة عن امر يوجد المكلف وشبهه

والعبا منها ما هو موجب ومنها ما ليس كذلك

بنقض ذلك

٢٦٩

يقتضي المنع من عبادة خاصة حتى يرتفع المكلف وضوء او غسل او تيمم اذا تقرر هذا فنقول السبب اسم للمعرف والعلامة الدالة
على المخاطبة بالطهارة سواء كان على طريق الوجوب او لا والناقض عبارة عن حدث لاحق للطهارة سابقة مجانسة وغير الفة سواء
كان المكلف مخاطبا بالمشروط بالطهارة او لا ومن هذا تبين ان السبب اعم من الموجب مطلقا وبينه وبين الناقض
عموم من وجه انتهى بعبارته ويزيد عليه في بعض النسخ والموجب اخص من السبب مطلقا قبل قوله وبينه وبين الناقض عموم من
وجه هذا الكلام كما ترى بمنزلة النص على ان المراد بالموجب ما هو سبب للوجوب وان العموم انما هو من جهة ان السبب اعم من
ان يكون سببا للوجوب او لغيره من الاحكام وقال الشارح في حواشي القواعد بعد نقل كلام المص هذا قلت ظاهره من حيث اللفظ
عود ضميره وبينه الى السبب والمناسب من حيث المعنى عوده الى الموجب لان السبب اعم منهما مطلقا لان الاحداث المذكورة
اسباب حقيقية وان تخلف المسبب عنها في بعض الاحيان لفقد شرط كالصغر او وجود مانع كالحيض فان ذلك غير قادح
في السببية وكيف كان ففي عبارته حزازة واخلال غير جيد لانه على الاول يكون مخلا بذكر النسبة بين الموجب والناقض وعلى
الثاني بذكر النسبة بين السبب والناقض قال وفي بعض النسخ عاد الى شيئه بذكر الاول لانه قال بعد ذلك والموجب اخص
الى تمام ما مر ذكره اقول ويمكن الاعتذار على الثاني بان المص انما هو بيان لحمية السبب من الموجب لانه محل التوهم التساوي بخلافه
بالنسبة الى الناقض وايضا انما اراد هنا ان يذكر ما تبين مما تقدمه ولم يتبين منه النسبة بين السبب والناقض فانه لم يأخذ في تعريفه
السبب ان كان الحدث في نفس الامر سببا فلم يعلم من ذلك اخصيته من السبب اذا كان السبب اعم منها فكان السبب اولى بان
لفظ الموجب يشتمل على التجوز لما عرفت انه حقيقة في فاعل الوجوب وهو حقيقة انما هو الله تعالى وقد يمكن ان يفسر الموجب
بما يكون السبب للوجوب الشرطي فانه كثيرا ما نرى الاصحاب يطلقون على شروط الاشياء المندوبة انها واجبة فيها
ومع ذلك افراد الاحداث التي هي اسباب بل يمكن ان يقال بشمولها جميعا فان الوضوء ليس الا شرطا للشيء ولو كان كمال
الصلوة او كمال النوم او الجماع او كان الكون على الطهارة وعلى هذا يمكن ان يرجع الموجب الى السبب ان فيه اشارة الى
شرطية الوضوء بخلاف السبب قال المقداد في التنقيح لفظ الموجبات هنا مجاز لان الموجب للوضوء الصلوة والطواف
وغيرهما لا هذه المذكورات بل هي علامات او شروط ولذا عدل الاصحاب الى لفظ الاسباب وقال في اسبابه فان
السبب قد يكون تاما وقد يكون ناقصا وعبارة الشيخ منها بالنواقض احسن العبارات قلت ولعله اراد بالتام
ما يحصل معه المسبب وان كان جزءا من اجزاء العلة التامة كالجزء الاخير منها والا لم يبق فرق بين السبب والموجب
فانه جعل الموجب حقيقة للوضوء الصلوة ونحوها ولا شبهة انها ليست علة تامة له للتوقف على الحدث او اراد بالتام
معنى السببية مع السبب لما يكون سببا حقيقة مما يكون له مدخل ما وانما جعل النواقض احسن العبارات لانه ليس
فيها تجوز ولا خروج عن المتبادر بخلاف الاولين فان في الاول تجوزا بناء على ما ذكره وفي الثاني ان لم يكن تجوز فلا ريب
في ان فيه خروجا عن المتبادر فان المتبادر من السبب انما هو التام او القريب الذي يقارنه المسبب ولا يرد
ان التعبير عن جميع الاحداث بكونها نواقض على الاطلاق ايضا تجوز لما عرفته من ان منها ما ليس بناقض لانه لم
يستحسن العبارة الشيخ ونحوها وهي انما تضمنت الحكم على النواقض بانها هذه الاشياء او على النواقض بانها كذا
وكذا ولا تجوز في مثل ذلك وانما يكون لو عبر بالنواقض واريد بها هذه الاحداث على اطلاقها او حكم عليها
بانها نواقض وبهذا اظهر ان ما قلناه من شرح الالفية من التجوز في اطلاق الموجب على جميع هذه الاحداث
لا يرد على مثل عبارة المص فانه انما حكم على موجب الوضوء بانه كذا وكذا ولم يعبر عنها بالموجب ولا حكم عليها
بانها موجبات والتعبير بالنواقض مجاز من جهة اخرى هي تضمنها الايجاب ايضا بالمعنى المراد هنا

التعبير

بالتام

فانها اذا ابطلت الوضوء وجب عند وجوب المشروط به ولا ينافي التعبير بالموجب كونها نواقض لان الصلوة موجبة للوضوء
ليست ناقضة ضرورة توكد والنوم بالاجماع منا على ما نقله غير واحد ولكن من اكثر اهل العلم ولا فرق عندنا بين ان
يكون النائم قاعدا ممكنا مقعدته في مقره او مضطجعا او مستلقيا او قائما او راكعا او ساجدا سواء كان مستندا
اولا ولا بين ان يكون الاستناد بحيث لو ازيل سقط اولا ولا بين ان يكون في الصلوة او على هيئة من هيئات الصلوة
كالركوع والسجود او كالاضطجاع للمريض اولا ولا بين ان ينام الجالس قليلا او كثيرا وبالجملة فالنوم موجب للوضوء
على اختلاف حالات النائم وقد نقل علم الهدى اجماعنا عليه في الانتصار والناصريات والشيخ في الخلاف وفي المختلف
نسب التعميم الى الشيخ وابن الجنيد واكثر علمائنا ثم قال وروى ابو جعفر بن بابويه قال سأل سماعة بن مهران عن الرجل
يخفق راسه وهو في الصلوة قائما او راكعا قال ليس عليه وضوء قال وسئل موسى بن جعفر عن الرجل يرقد وهو قاعد
هل عليه وضوء فقال لا وضوء عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج فان كان هاتان الروايتان مذهبا له فقد صارت المسألة خلافية
والا فلا على ان الشيخ اباه علي بن بابويه ره قال ولا يجب اعادة الوضوء الا من بول او غائط او مني او ريح تستيقنها
ولم يذكر النوم انتهى وقد جزم بكون ذلك مذهبا له في المنتهى والتذكرة وكذا ابنه في شرح الارشاد والمحقق
في المعتبر وقد رايته في المقنع يقول وان نمت وانت في الصلوة فان العين قد تنام والاذن تسمع فاذا سمعت
الاذن فلا باس وهو يدل على موافقة المشهور لما لا يخفى لان ايراد الخبرين في كتابه يدل على ان مذهبه ذلك بناء
على ما اشترط من انه لا يورد فيه الا ما يفتي به ويعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين ربه وقال في موضع اخر من
المقنع ولا ينقض الوضوء الا من اربعة اشيا من بول او غائط او ريح او مني ولكنه قال قبل ذلك فاذا اردت الوضوء
فاغسل ذكرك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن النوم مرة فقد علم ان مراده بالحصر في الاربعة حصر ما يكون ناقضا
مما يفعله الانسان او يخرج منه ولذا عقبه بقوله وما سوى ذلك من القي والقلس والقبلة والحجامة والرعاف
والمذي والودي فليس فيه اعادة وضوء ومن الجائز ان يكون كلام ابيه ايضا من هذا القبيل ولعله الذي اراد
المص بقوله في البيان وعدم ذكر الاول النوم لا دليل فيه على نفي نقضه ويدل على المشهور مع الاجماع وجوه منها
عموم النصوص الواردة في ايجاب النوم للوضوء من الاخبار قال علم الهدى في الناصريات وليس لاحد ان يصرف
ذكر النوم في الاخبار التي ذكرناها الى المعهود المالوف وهو نوم المضطجع دون القاعد والراكع ويدعي ان
القائل اذا قال فلان قد نام لا يعقل من اطلاقه الا النوم المعتاد دون غيره وذلك ان الظاهر يقتضي عموم
الكلام وتعلقه بكل من يتناوله الاسم وتعليقه بنوم دون نوم تخصيص للعموم بلا دلالة ونعلم ضرورة ان
القائل اذا قال نام فلان انه يفهم من اطلاقه الاضطجاع وان فهم ذلك في بعض الاحوال فبقرينة نعود الى
انه لا خلاف بيننا وبين من ادعى اختلاف الاحوال في النوم ان قوله ع من نام فليتوضأ متناول لنوم المضطجع
في كل وقت من ليل او نهار ولا يختص بالاوقات المعهود فيها النوم حتى يدعى انه يختص بليل او نهار لان ما
بعد ذلك من اوقات النهار ليس بمعهود فيه النوم فكما انا نحمله على عموم الاوقات التي تقع فيها النوم ولا نراعي
ما يعهد فيه النوم فكذلك نحمل على جميع الاشكال والهيئات التي ينام النائم عليها ولا نراعي في ذلك عادة هو
المعهود انتهى ومنها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر وابي عبد الله ع ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك
الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره
الا ان يكون تسمع الصوت ونحو منها حسنة سعد ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت اباعبد الله ع

عن الخفقة

من الخفقة والخفقتين فقال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على
نفسه بصيرة ان عليا ع كان يقول من وجد طعم النوم قائما او قاعدا فقد وجب عليه الوضوء ونحو منها صحيحة
ايضا عن زيد الشحام عنه ع ومنها صحيحة ابن سنان عن الصادق ع في الرجل هل ينقض وضوءه اذا نام
وهو جالس قال اذا كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه وذلك انه في حال ضرورة فانها تدل
ان عليه الوضوء في غير الجمعة وليس الا لانتقاض وضوئه بذلك لعدم وجوب الوضوء عليه يوم
الجمعة ليس لعدم انتقاض وضوئه اذ لا فرق بين الايام في ذلك من غير خلاف وانما هو لعدم تمكنه
من الوضوء غالبا للزحام فاجزأه التيمم بدلا منه ومنها صحيحة معمر بن خلاد قال سالت ابا الحسن ع عن
رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد
على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه لحال علته فقال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب
الوضوء ومنها صحيحة عبد الحميد بن عواض عن الصادق ع قال سمعته يقول من نام وهو راكع او ساجد او ماش
على اي الحالات فعليه الوضوء واما دليل الصدوق فالروايتان السابقتان ورواية عمران بن حمران
انه سمع عبدا صالحا ع يقول من نام وهو جالس لم يتعمد النوم فلا وضوء عليه ورواية بكر بن ابي بكر
الحضرمي قال سألت اباعبد الله ع هل ينام الرجل وهو جالس فقال كان ابي يقول اذا نام الرجل وهو جالس
مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء والجواب عنها اولا انها لضعفها لا تعارض ما
ذكرنا من الاخبار على ان الاخبار هناك اكثر وثانيا انه يمكن حملها على التقية وثالثا انه يمكن حملها على النوم
الغير الغالب فان الغالب في النوم اذا غلب على القائم ان يسقط او الجالس ان ينفرج او يسقط خصوصا
والرواية الاولى ظاهرها ذلك فانها لم يذكر فيها الا الخفق وهو في الصلوة ومثل ذلك في الغالب لا يبلغ
حد النوم ومما يؤيد الحمل على هذا المعنى رواية ابي الصباح عن الصادق ع في الرجل يخفق وهو
في الصلوة فقال اذا كان لا يحفظ حدثا منه فعليه الوضوء واعادة الصلوة ويحتمل ان لا يكون راي
الصدوق الا ما حملنا عليه الروايات من ان عدم النقض لكونه في الغالب مجامعا لعدم الغالب فلا
يكون مخالفا للمشهور وزاد في المختلف في الجواب عن الرواية الاولى انها مقطوعة ولا حجة له فانه قال
وسأله سماعة وضمير المفعول راجع الى ابي عبد الله ع واما ما يمكن الاحتجاج به على ان النوم ليس ناقضا
مطلقا ان كان قائل به كما هو الظاهر على ابن بابويه فروايات منها صحيحة زرارة عن الصادق صلوات الله
عليه قال لا يوجب الوضوء الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها ومنها صحيحة سالم
ابي الفضل عنه ع قال ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك
بهما ومنها رواية زكريا بن ادم قال سالت الرضا ع عن الناسور اينقض قال انما ينقض ثلاث البول
والغائط والريح وبالجملة فالاخبار التي حصرت نقض الوضوء في غير النوم والجواب ان الحصر في الجميع
اضافي انما اريد به رد ما توهمه المخاطب من مشاركة غير المذكور للمذكور في النقض ع ان النوم
حقيقة هو الغالب غلبة مستهلكة لا غلبة مضعفة على السمع والبصر لا على مطلق الاحساس واما
تسمية غير ذلك نوما فليس الا مجازا فالوصف به للتوضيح لا للتقييد والتعميم فكل نوم ورد مطلقا انما يشمل
هذا المعنى كيف وقد نص على هذا الوصف في كثير من النصوص منها ما عرفته ومنها صحيحة زرارة قال قلت

الوضوء

له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب
والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر ومنها
صحيحة عبد الله بن المغيرة ومحمد بن عبد الله قال سألنا الرضا ع عن الرجل ينام على دابته فقال اذا ذهب النوم بالعقل
فليعد الوضوء فكان الاولى ان يقول الغالب على سائرها او الحس او القلب لما وقع بعض ذلك في بعض العبارات
ولكن الغلبة على السمع يقتضي الغلبة على سائرها اي الحواس عادة فلذا خصه ولو احتج بعض النصوص ايضا بالذكر لها
البصر فهو اضعف من كثير منها بغلبة النوم قبل الاكثر منها فلا وجه لتخصيصه بالذكر لا سيما وقد قدم ذكر السمع فانه
لو احتج لم يكن بذلك القبيح فان المتقدم لم يكن مغنيا عن المتأخر الا ان يقال تبع في ذكرهما جميعا بعض الروايات كرواية
سعد عن الصادق ع قال اذنان وعينان تنام العينان ولا تنام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت العينان
والاذنان انتقض الوضوء لكن لا يندفع بذلك كون الصواب تقديم البصر كما في الرواية وقد يحكى ان يدفع بجعل الواو
في البصر بمعنى مع فيكون الكلام في قوة ان يقال يجب ان يكون مع غلبة على البصر غالبا على السمع لنذكر هنا مقدمات
النوم التي في الوسن وهو ثقل النعاس ثم الترنيق وهو مخالطة النعاس العين ثم الكرى والغمض وهو ان يكون الانسان
بين النائم واليقظان ثم التغفيق وهو النوم وانت تسمع كلام القوم عن الاصمعي ثم الاغفاء وهو النوم الخفيف
ثم التهويم والغرار والتهجاع وهو النوم القليل ثم الرقاد وهو النوم الطويل ثم الهجود والهجوع والتسبيخ
وهو النوم الغرق ثم التسبيخ وهو اشد النوم عن ابي عبيد من الاخرى ... في هذه المسألة برواية تكلم فيها
العلامة فدقق النظر ولم يفهمه من بعده ما عرضوه وظنوه كلاما باطلا وهي صحيحة اسحق بن عبد الله الاشعري
عن الصادق ع لا ينقض الوضوء الا حدث والنوم حدث قال في المنتهى وقد ذكرنا في كتاب استقصاء الاعتبار في
تحرير معاني الاخبار وجه الاستدلال من هذا الحديث وما فيه من المباحث اللطيفة ومع ذلك فلا نخلي هذا الكتاب
عن بعضها فنقول في الظاهر ان هذا الحديث يدل على ان النوم ناقض واذا اعتبر نوع من الاعتبار ورد عليه الا
شكال من حيث خروجه عن شرائط القياس فنقول وجه الاستدلال منه ان كل واحد من انواع الحدث اشترك
مع غيره منها في معنى الحدث وامتاز عنه بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير داخل فيه فهيئة
الحدث الذي هو المشترك فلا يكون لقيد الخصوصيات مدخل في ذلك التأثير وحكم بان تلك الماهية التي هي علة توجد
في النوم والعقل قاض بان المعلول لا يتخلف عن علة تامة فلا جرم كان النوم ناقضا وقال في المختلف لا يقال لا ينتج
التمسك بهذا الحديث فان الصغرى تشتمل على القضية الايجاب وسلب وانتظام السالبة مع الكبرى لا ينتج لعدم اتحاد الوسط
والموجبة ايضا كذلك فان الموجبتين في الشكل الثاني عقيم وان جعل عكسا كبرى جعلنا كليتهما لانا نقول انه ع في
المقدمة الاولى نفى النقض عن غير الحدث وفي الثانية حكم بان النوم حدث فنقول كل واحد من الاحداث فيه جهتا
اشتراك وامتياز وما به الاشتراك وهو مطلق الحدث مغاير لما به الامتياز وهو خصوصية كل واحد من الاحداث
ولا شك في ان تلك الخصوصيات ليست احداثا والا لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز في ذلك يوجب
التسلسل واذا انتفت الحدثية عن المميزات لم يبق لها مدخل في النقض وانما يستند النقض الى المشترك الموجود
في النوم وهو المراد قال وهذا ما حكم به في المقدمة الثانية ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فثبت
النقض في النوم وهو المراد قال وهذا خلاصة ما قررناه في هذا الحديث في كتاب استقصاء الاعتبار في

لا ينقض الوضوء فنقول قال الثعالبي في فقه اللغة اول النوم النعاس وهو ان يحتاج الانسان الى النوم ... والتهجاع

من حيث هي مغايرة لتلك الخصوصيات والامام ... حكم باستناد النقض الى الحدث الذي ...

تحقيق معاني

٢٧٤

١

في تحقيق معاني الاخبار انتهى واعترضه بعض افاضل المتأخرين من الاصحاب فقال ان الغرض من هذا الحديث نفي النقض
عما لا يصدق عليه اسم الحدث ولما لم يكن الاسم واضح الصدق على النوم في اللغة او العرف مع انه من جملة النواقض صرح
باطلاقه عليه اما مجازا او في العرف الخاص والحقيقة الشرعية بعض انواعه ان قلنا بثبوتها والمقتضي لهذا التصريح
اما رفع توهم عدم النقض به من ظاهر الحصر لعدم ظهور دخوله فيه واما جواب عن سؤال يرد على الحصر وهو ان
النقض بالنوم معلوم من مذهبهم ع وهو خارج عن الحصر فكيف الوجه فيه قال وانت خبير بان الحديث على كلا
النقلين يفيد كون النوم ناقضا لكنها افادة تبعية بمعونة المقام والفائدة الملحوظة به اولا وبالذات هي ما قصه
والقهقهة ع ما ليس بحدث من نحو اللمس والقيء والقهقهة كما يقول بعض من العامة ثم شدد النكير على العلامة فقال حاول انه
يحتج بهذا الحديث على كون النوم ناقضا ولم يتفطن للتقريب الذي ذكرناه فارتكب في توجيه الاحتجاج به شططا
وتكلف في ذلك ما هو من التحقيق بمعزل مع ظنه انه منه وكثرة تبجحه به وارى انه هو الباعث على ذكره في الاحتجاج
والا ففي الاخبار الواردة في هذا الحكم كثرة واضحة الطريق والدلالة فلا وجه للعدول عنها الى هذا الخبر احتجاجا
على ما فهمه الى زيادة التكلف ثم اعترض على توجيه العلامة فقال وهذا الكلام لا يخفى حاله على من تدبره ومن رام توضيحه
فليعلم ان احكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي ولا ريب في صدق الكلي حقيقة على افراد
الموجودة المتمايزة بالخصوصيات فتكون الخصوصيات بعض المراد من لفظ الكلي فكيف لا يكون لها مدخل في النقض
ثم ان عدم صدق الكلي على الخصوصيات بانفرادها مسلم واللازم منه ان لا يكون هي وحدها ناقضة والامر كذلك وانما
هي جزء الناقض ومع هذا فان الكلام مبني على كون الحديث واردا في حكم النوم وان الغرض منه بيان كونه ناقضا
ولفظه غير دال على بيان هذا الغرض من حيث ان قوله لا ينقض الوضوء الا حدث مشتمل على حكمين سلبي وايجابي والتئام
كل منهما مع قوله والنوم حدث لا ينتج لعدم اتحاد الوسط في مادة السلب وعقم الموجبتين في الشكل الثاني
قال ونحن قد بينا ان الغرض من الحديث خلاف ذلك والذوق السليم يشهد بما قلناه ولا اشكال معه انتهى
واورد عليه آخر فقال لا يلزم من انتفاء الحدثية عن المميزات عدم مدخليتها وانما اللازم عدم كونها ناقضة
فلا قال م اما عدم مدخليتها فلا فان قلت ان مدخليتها منتف بالاصل قلت لما كان المراد من الحدث ما صدق
عليه من الافراد لم يعلم انه لا مدخل للخصوصيات لجواز ان يراد بعضها اذ لا دليل على الكلية والاجماع
الى هذا البيان اقول اما ما ذكره القائل الاول فكله من الفساد بمكان اما ما ذكره اولا فلانه اعترف
بان افادته لذلك على التقريب الذي ذكره انما هي افادة تبعية بمعونة القرائن ومقصود العلامة
ان يدل على افادته ذلك بلا معونة بان يجعله على صورة قياس ينتج المطلوب لانه لم يتفطن لما ذكره من التقريب
على انه اذا قطع النظر عن التوجيه الذي ذكره العلامة فكما يحتمل ان يكون قوله والنوم حدث دفعا
لاحد الوهمين اللذين ذكرهما يحتمل ان يكون النوم فيه ناقضا للوضوء لكونه غير داخل في الحدث
فدفع بانه ليس كذلك بل هو حدث لكنه لا ينقض الوضوء ولو كان ما ذكرنا انه لو كان ضم الى ذلك
لفظا الى قولنا لكنه لا ينقض الوضوء لصح من غير تكلف ولا ارتكاب خلاف ظاهر ولا يتوهم انه
لا معنى للحدث الا ما ينقض طهارة فاذا كان النوم حدثا كان ناقضا البتة اما اولا فلان هذا
انما هو المعنى الذي نفهمه من الحدث الآن ومن الجائز ان يكون له معنى لا يتعلق بالنقض وان
لم نعلمه بل هذا هو الظاهر والاحتمال في الظاهر لقوله لا ينقض الوضوء الا حدث معنى محصل لما لا

بحثه ولو سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ناقضاً للوضوء لعدم انحصار الطهارة فيه ولا يجوز لك ان يقول انه اذا كان ناقضاً للطهارة فهو ناقض للوضوء البتة لعدم القايل بكونه ناقضاً لغيره لا له فانه غير مجدي هاهنا فان المقصود ان يكون هذا الحديث دالاً على ذلك ولما ذكرته شيء خارج عنه وبالجملة فانما يعلم حقيقة هذا الكلام اذا علم حال المخاطب به وما توهمه وكما يحتمل ان يكون توهم احد ما ذكرته يحتمل ما ذكرنا على السواء وايضاً من الجايز ان يكون عام الخبر جواباً لسوال الغير وان المخاطب به سال هل ينقض الوضوء غير الحدث وهل النوم حدث فاجابه عن كل بما يناسبه من غير اتصال لاحدهما بالاخر ومن الجايز ان يكون رداً على من زعم ان النوم ناقض للوضوء لانه مظنة الحدث بان النوم نفسه حدث ومع ذلك لا يلزم ان يكون ناقضاً فضلاً عما اذا كان مظنة الحدث كما ظنه من ظنه ويجوز ايضاً ان يكون التشكيك لكل من نقض الحدث الافراد والتعيين ويكون المراد لكل منهما غير المراد بالاخر حتى يكون المعنى لا ينقض الوضوء الا حدث والنوم حدث آخر كقولك هذا ضربه هذا رجل وذاك رجل وامثال ذلك لا تحصى وح فيكون نصاً على نقضه له ويجوز ايضاً ان يكون الواو للحكاية لا من المحكي فيكون معنى انه قال لا ينقض الوضوء الا حدث وقال النوم حدث فلا يكون لاحدهما اتصال بالاخر بل يحتمل ان يكون بين القولين متطاول من الامد فان قلت اذا احتمل الكلام ما ذكرت من الوجوه فما يجدي الاستدلال به على وجه واحد هو جعله على صورة القياس قلت لا توقف لما ذكره العلامة على ان يكون لفظ الخبر على صورة القياس فانه يكفيه انه يثبت به ان منشا النقض وعلته كون الشيء حدثاً ويثبت به ايضاً ان النوم حدث قلنا ان نظم بينهما حتى يفيدنا المطلوب سواء كان مراداً في الخبر ام لا الا ان الاولى ح ان يحمل عليه الخبر ليكون ابلغ وادق فلذا حمله عليه وما ذكره ثانياً من ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها الخارجي فهو مسلم ولا يضر بالمعنى الذي قصده العلامة هنا فانه انما اراد ان النقض تعلق بمهية الحدث بمعنى ان كل ما نقض فانما ينقض من جهة كونه فرداً لها خاصة مثلاً ولم يرد ان الناقض انما هو مهية الحدث ولا شك ان ذلك للمعنى الذي قصد لا اسناد فيه بل اكثر الاحكام كذلك مثلاً تعلق الوجوب بالصلوة تقتضي ايجاد فرد من افراد تلك الصلوة باية هيئة مشروعة اريدت وفي اي مكان مباح اريد وفي اي لباس مباح اريد من ان يكون تعلق الوجوب بشيء من الخصوصيات التي لا بد منها في الافراد وبالجملة فلا اعرف تكليفاً شرعياً متعلقاً بامر متخصص لا اشتراك فيه اصلاً بل كل ما يعرف من التكاليف انما يتعلق بالكليات وامتناع وجود الكلي الا في ضمن الخصوصيات لا يقتضي ان يكون لشيء منها وللقدر المشترك بينهما مدخل في الحكم الشرعي المتعلق بالكلي الا ان يريد بالمدخلية مجرد امتناع تحقق الكلي المتعلق به الحكم بدون فرد من افرادها وهذا القدر من المدخلية لا يضرنا ولا يجديه كما لا يخفى وبهذا يظهر فساد ما ذكره ثالثاً من ان الخصوصيات لما ليست انفسها نواقض كذلك ليست اجزاؤها نواقض ولما ما ذكره رابعاً ففيه اولاً انا قد بينا عدم ابتناء كلام العلامة على ذلك وثانياً ان من العجيب انه اورد عليه ما اورده العلامة واجاب عنه فلعله اراد ان ما اجاب به عنه لا يكون جواباً فانه لم يصرح بتصحيح صورة القياس الا انه اشار الى ذلك اشارة مفهمة لمن كان له دربة في علم القياس عارفاً بالتحليل كما سيظهر لك انشاء الله تعالى واما ما ذكره العلامة القايل الثاني فلا وجه له بعد تسليم تعلق النقض على مهية الحدث فانه ح يكون مهية الحدث علة تامة للنقض فلا يمكن ان يكون للخصوصيات مدخل فيه البتة وان قصد بلم امنه منع ذلك التعليق وادعا انه انما علق على ما صدق عليه انه حدث لما يظهر من اخر كلامه فالجواب عنه ان يظهر فساد ما احتمله وذلك من وجهين احدهما ان تعلق الحكم على الوصف يعطي العلية وعموم الحكم كلما وجد الوصف وح فلا يمكن ان

نسختين م

يكون

ان يكون الخصوصيات مدخل الا اذا قيل ان كان لكل خصوصية مدخلاً ومثل هذه المدخلية لا يضرنا فان المهم لنا ان نفي مدخلية بعض الخصوصيات حتى اذا انتفت انتفى الحكم على ان مثل هذه المدخلية كما بينا ليست الا مدخلية اثبتها القايل الاول والوجه الثاني انه لو كان المراد بحدث ما صدق عليه الحدث كان التنكير فيه للافراد او التنويع فيفيد انه لا ينقض الوضوء الا حدث واحد فرداً او نوعاً ولا شبهة في فساده ونظير ذلك انك اذا قلت ما جاءني الا رجل فان اردت الجنس حتى يكون بحيث للامرة جاز ان يكون جاءك رجال واما ان اردت الفرد فلا يجوز لك ان يقول الا اذا جاءك الا رجل واحد نعم لو كان الحدث معرفاً باللام جاز ارادة الفرد ولم يلزم الحصر في واحد فقد ظهرت صحة ما قاله العلامة من تعليق الحكم بالنقض على مفهوم الحدث وانه اذا كان كذلك الحكم لكل ما صدق عليه هذا المفهوم سواء سلم انه اذا كان كذلك يمكن لغيره من الخصوصيات مدخل في النقض ام لم يسلم ولا حاجة الى كون الحديث ذا نية مما تحتمله كما توهمه بعضهم فان الاعتبار انما هو بتعليق الحكم سواء كان على الذاتي والعرضي وقد اورد ايضاً على العلامة وجوه ركيكة لا فايدة في ايرادها مع ان اندفاعها يظهر مما ذكرنا ولنرجع الان الى تحقيق كلام العلامة فنقول قد حصلت لنا بهذا الخبر مقدمتان اذا ضممنا احديهما الى الاخرى انتجت ان النوم ينقض الوضوء لا يقال ان هاتين المقدمتين اذا انضمتا لم ينتجا شيئاً فان الاولى مركبة من سالبة هي لا ينقض الوضوء شيء وموجبة هي ينقض الوضوء حدث هذا ان اعتبرت المستثنى منه وان لم يعتبر فليست القضية الا لا ينقض الوضوء غير الحدث وشيء من هذه القضايا لا ينتج مع القضية الاخرى شيئاً اما الاولى والثالثة فلعدم اتحاد الوسط وهو ظاهر واما الثانية فلان التركيب منها مع القضية الاخرى انما هو من الشكل الاول هكذا النوم حدث وكل حدث ينقض الوضوء منعاً لكلية الكبرى فانه لم يعلم من الخبر الا ان كل ناقض للوضوء حدث وعكس الموجبة انما هي جزئية لانا نقول بل نأخذ عكس هذه الموجبة كلية ويثبت ان الخبر يدل على ذلك وذلك لما عرفت من انه علق الحكم بالنقض على وصف الحدثية وانه يفيد العموم فقد افاد قطعاً ان كل حدث ناقض للوضوء فقد ثبت كلية الكبرى فالحاصل توجيه الدليل حمله الى الشكل الاول البديهي الانتاج وهذا القدر كاف في اثبات المقصود الا انه بالغ فبين ان الخصوصيات التي في افراد الحدث لا مدخل له اصلاً في النقض فقال لان الحدثية ما به اشتراك الاحداث وتلك الخصوصيات ما بها الامتياز وليس في شيء منها الحدثية واذا لم يكن في شيء منها لم يمكن ان يكون علة للنقض اذ يجب ان يكون علته الا الحدثية واما انه ليس في شيء منها الحدثية فلان ما به الاشتراك ان دخل فيما به الامتياز كان ما به الامتياز مركباً مما به الاشتراك وشيء اخر به الامتياز والامتياز حقيقة انما هو بذلك الجزء وقد فرض ان ما به الاشتراك جزء وما به الامتياز فيكون جزءاً لما فرض جزءاً لما به الامتياز وهكذا الى ما لا نهاية هي ومن الناس من توهم جواز الاستدلال بما لا يكون على ترتيب شكل من الاشكال ولا بالقوة متمسكاً بان نحو قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية ينتج بل بديهة ان زيداً مقتول بآلة حديدية وكذا كلما هو حادث وكل واجب قديم ينتج لا شيء من الحادث بواجب فيجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل قال ووجه الاستدلال تعليق النقض على طبيعة الحدث في المقدمة الاولى انها في قوة قولنا الحدث ناقض والحكم في الثانية بوجود تلك الطبيعة في النوم ولم يدر انه ما من دليل الا وهو عايد البتة الى احد الاشكال الاربعة من غير ارتياب فاما ما ذكره من المثالين فان الاول منهما يعود الى الشكل الاول بان يقال زيد مقتول بالسيف وكل مقتول بالسيف مقتول بآلة حديدية فلذا ينتج

الثاني والموجبتان منه لا ينتجان شيئاً وان عكست هذه الموجبة وجعلت كبرى فانه لم يعلم من الخبر من الشكل م م

ان زيدا مقتول بالحديدة واما قوله والسيف آلة حديدية فانما هو دليل الكبرى والثاني منهما يعود
الى الشكل الثاني فان الكبرى منه قولنا لا شيء من الواجب بحادث فلذا ينتج لا شيء من المحال بواجب الا
ان يكون المراد ان من صور الادلة ما استدل اسهل المطلوب اظهر من ردها الى احد الاشكال ولكن لا
ينفع ذلك عند المخاصمة وارادة التحقيق اذ لا يمكن الاعتماد على هذا الاستدلال ما لم ينقل وه عند ارجاعها
الى احد الاشكال وبهاية الشروط المعتبرة فيه واذا احطت خبرا بما سمعناك في توجيه الاستدلال بالخبر
علمت ان ما قيل في توجيهه من احتمال ان يكون المراد بالحدث في قولهم الاحداث كل حدث كما قيل في
قولهم علمت نفس ان المراد كل نفس فيكون الكلام في صورة الرابع هكذا ينقض الوضوء كل حدث والنوم
حدث والنوم حدث فينتج بعض ما ينقض الوضوء نوم او في صورة الاول بعكس المقدمتين في غاية من السقوط
وعكاما من الفساد لان الاحتمال لا يكفي في الاستدلال على ان الظاهر من النكرة في سياق الكلام الاثبات على
العموم وانما يحمل على العموم اذا قامت عليه قرينة كما في الآية ولا قرينة هنا فلا يحمل عليه قوله ومزيل العقل
من جنون وسكر واغماء وخوف وفرح ومسألة مرض كذا اطلق المزيل كثير من الاصحاب منهم ابن الجنيد والشيخ
في المبسوط والجمل وقال في النهاية المرض المانع من الذكر وقال المفيد المرض المانع من الذكر كالمرة التي ينغمر بها العقل
والاغماء ثم مثله في مصباح علم الهدى وفي جمله والنوم وما اشبهه من الجنون والمرض وقال ابن زهرة وما ينعقد
معه التحصيل من نوم او مرض وقال ابن حمزة وكلما يزيل العقل والتمييز من الاغماء والجنون وغيرهما من ساير
الامراض وقال صاحب الاشارة او ما به يرتفع التحصيل من سكر او جنون او اغماء وقال ابن ادريس وكلما ازال
العقل وفقد معه التحصيل والتمييز من اغماء وخوف وحرة وسكر وغير ذلك من جميع انواع الامراض التي تنفقد
معها التحصيل وزوال التكليف فهذه العبارات ظاهرها نوع تخصيص الحكم ببعض المزيلات الا ان يدخل جميعها
او اكثرها في المرض والظاهر انهم انما اوردوا ما ذكروه التمثيل لا الحصر وقد عرفت كلام ابني بابويه وانه
يقتضي عدم النقض بشيء من ذلك ثم ان المراد بالمزيل للعقل ما يعم المزيل والمغطي له بناء على ما حققه فخر الاسلام
في شرح الارشاد قال اعلم ان النوم والسكر مغطيان للعقل اجماعا والجنون مزيل للعقل اجماعا واختلفوا
في الاغماء فالاكثر على انه مزيل وقيل هو مغط والاول اصح لان الاتفاق حصل على انه لا يجوز على الانبياء ويجوز
عليهم النوم قال والفرق بين الاغماء والجنون ان الجنون زوال العقل مستقر ولا يستلزم تعطيل الحواس
والاغماء زوال العقل غير مستقر ويستلزم تعطيل الحواس الظاهرة انتهى قال الشارح في شرح الالفية
والفرق بين النوم والاغماء ان النوم مغط للعقل خاصة معطل للحواس والاغماء معطل لهما وبتعطيله
الحواس فارق السكر وبتغطية السكر على العقل خاصة فارق الجنون قال ومن هنا يعلم ان قول المص وكل
ما ازال العقل لا يخلو من تسامح ولو ابدل المزيل بالمغطي كان اولى لدخول المزيل بطريق اولى وان لم
يتناوله كما زعم بعضهم من ان الجميع انما يفيد التغطية خاصة واما دليل الحكم فقال في المنتهى كلما غلب
على العقل من اغماء او جنون او سكر وغيره ناقض لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم الا ان النوم الذي يجوز
معه الحدث موجب للوضوء فالاغماء والسكر اولى ولما رواه الشيخ في الصحيح عن معمر بن خلاد قال
سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه الى ان قال اذا
خفي عليه الصوت فقد وجب الوضوء وقد مر ذكره بتمامه قال علق الحكم بخفاء الصوت فيطرد واستدل

عليه في

٢٧٧

عليه في المعتبر ايضا بجملة الروايات ثم قال لا يقال صدر الحديث يتضمن الاغفاء وهو من اسماء النوم لانا نقول هذا اللفظ
مطلق فلا يتقيد بالمقامة الخاصة ثم استدل بالدليل الاول وقال وهذا الاستدلال بالمفهوم لا القياس واستدل في
الذكرى مع ذلك الخبر بقول الصادقين عليهما السلام في حسنة زرارة والنوم حتى يذهب العقل وفي معناه اخبار اخر ولا يخفى ما في هذه
الدلائل كلها اما الاخبار الاخيرة فلا تدل الا على ان النوم المقيد بازالة العقل ناقض ولا دلالة لها على ان كل مزيل
كذلك اذ ربما كان خصوصية بعض الموضوعات شرطا في الثانية وخصوصية الاخر مانعة وكما الجزء الاول لخلفه الاخير وان الوضوفات
كان عاما كما قاله الا ان من الاحتمال الظاهر بحسب ما تقدمه من السؤال ان يكون المراد خفاء الصوت عليه بالنوم حتى النوم
ان من جملة عليه لم يكن متكلف الخلاف ظاهر ومع ذلك لا يقوى الاحتجاج به ولا يصح الاعتماد على عمومه في نفسه واما ما قيل
من ان الضمير في عليه راجع الى الرجل المحدث عنه وهو الذي اغفى فيكون التقييد باقيا فلا يخفى سقوطه في الغاية فان المرجع
انما هو الرجل الذي به علة لا يقدر على الاضطجاع ويشتد عليه الوضوء وهو قد علم مسندا بالوسايد واما قوله فربما
اغفى وهو قاعد على تلك الحال فليس صفة لذلك الرجل ولا حالا عنه ليدخل في المرجع وهو من الظهور بمكان عند العارف
بالاساليب وطرايقها واما الاعتبار الذي حكم المحقق بانه من باب المفهوم لا القياس فانما يتم لو علم بالنص
ان ذلك علة النقض والا فليست الا علة مستنبطة والاستحاضة مطلقا لا القليلة حسب ولذا قال الشارح
على وجه يأتي تفصيله فان جميع اقسامها يوجب الوضوء لكن بعضها بلا غسل وبعضها يوجبه مع غسل وبعضها
مع اغسال وقيدها بالقليلة فاراد ذكر ما يوجب الوضوء وحده واعترض المصنف ذلك في حواشي القواعد بان
المتوسطة ايضا لا يوجب الا الوضوء بالنسبة الى الصبح وهو مدفوع بما ذكره الشارح وشيخه الشيخ علي
فيما كتبا على القواعد من انه يصدق انها موجبة للغسل في الجملة على انه لا فرق بينهما بالنسبة الى الصبح عليهما
وبين الكثيرة بالنسبة الى العصر والعشاء فلا وجه لتخصيص المتوسطة بالاعتراض ولما قال المص ما
عرفته احتمل ان يكون انما اراد هنا عد ما يوجب الوضوء خاصة ومع ذلك اطلق الاستحاضة لان كلا
من اقسامها يوجبه خاصة في الجملة وان كان بالنسبة الى بعض الصلوات كما عرفت وان يكون مراد الشارح
بقوله ذلك انه يأتي تفصيل ان اي قسم منه يوجبه خاصة مطلقا واي منه يوجبه خاصة بالنسبة الى بعض
الصلوات دون بعض ويدل على هذه الارادة انه لم يذكر الحيض والنفاس مع انهما ايضا يوجبان الوضوء
مع الغسل الا انه بناء على ما اعتقده من الفرق بين المتوسطة والكثيرة كان ينبغي ان يقيدها باحد الامرين
من القلة والتوسط كما فعل في البيان او بعبارة تحتمل ذلك نحو قوله على وجه كما فعله في الذكرى والدروس
واعلم ان الشيخ في الجمل حصر الموجب للوضوء في خمسة ليس منها الاستحاضة وكذا المرتضى في جمله لم يذكرها
الا انه لم يحصر وسلار لم يذكر الا الغائط والبول والنوم وما يذهب العقل والريح وقال وما ذلك فليس
يوجب الوضوء مع انه في بحث الاستحاضة يذكر وجوب الوضوء على صاحبتها قال ابن ادريس وقد يوجد في بعض
في بعض الكتب خمس ينقض الوضوء ولا يذكرون السادس يعني الاستحاضة والاعتذار عنهم ان تركهم لذكره
لانهم ما ذكروا الا الذي هو ناقض للوضوء بنفسه غير منقسم في نفسه مثال ذلك احد الخمسة البول غيره
منقسم في نفسه لا ينقسم له في حالة اخرى ينقض ويوجب الغسل وهو اذا كثر الدم وثقب على اجل ذلك
قالوا خمسة يعنون الناقض الذي لا ينقسم في نفسه وزاد صاحب الزهة مع الاستحاضة انقطاع دم
المستحاضة اذا اوجب به الوضوء دون الغسل ولا حاجة اليه لدخوله فيها ثم التقييد بالشرط الذي

ذكره انما كان يصح لمن كان يصلى بعد ما يوجب الوضوء خاصة وهو ليس كذلك فانه على الحيض والنفاس ايضا **قوله** وواجبه
اى واجب الوضوء اى الذى يلزم تحققه فى تحقق الوضوء جزءا له او شرطا ولما كان الوضوء او مندوبا وان اراد
بموجبه ما يكون سببا لدخوله احتمل ان يكون الضمير عائدا الى الوضوء الواجب فيكون واجبه بمعنى الوجوب المتعارف لوجوبه م
لا الوجوب الشرطى ويؤيده قوله مشتملا على قصد الوجوب **قوله** النية اى نيته ويشير اليه قوله وهى القصد الى الفعل
ثم النية فى اللغة الارادة والقصد يقال نواك الله بخير اى اراد لك خيرا وقصدك وفى الاصطلاح ارادة ايجاد الفعل لوجوبه
او ندبه متقربا الى الله لكن اعرف جماعة منهم الاسلام فى شرح الارشاد ونحوه منه فى رسالة الفخرية فى تحقيق النية ثم
اعتبار المقارنة فى مفهومها ومنهم من لم يعتبر التقرب فى مفهومها فاحتاج الى تقييد الارادة بالحدوث ليخرج
عنها ارادة الله تعالى الى القول بقدمها واعتبر المص فى القواعد والشارح فى شرح الالفية فى مفهومها المقارنة
المعنوى وقال ان غير المقارن عزم وليس بنية واختار بعض افاضل المتاخرين ان تفسير العزم المقارن للفعل
المطلوب شرعا على وجهه قال اذ العزم هو التصميم على الفعل والقطع به وهو معتبر فى النية لغة وشرعا واما الارادة
فهى الميل الى الفعل لمصلحة وان لم يكن معها تصميم وجزم وبالجملة فالخلاف عند الاكثر فى وجوب كون نية كل عبادة
مقارنة لاولها الا ما استثنى من الصوم لتعذر المقارنة سواء اعتبرت المقارنة فى مفهومها ام لا **قوله** الوضوء لا بد
من ان يكون مقارنة لغسل الوجه فانه اول الوضوء والتعريف فى غسل الوجه للعهد الخارجى اى غسله المعتبر شرعا
وهو اول جزء من اعلاه اى اعلى الغسل وهو غسل اعلى الوجه اى وهو غسل اول جزء من اعلى الوجه ومن فى من اعلاه
يجوز ان يكون بيانية على ان يكون الاعلى هو الاول وان يكون للتبعيض على جعل الاعلى اسما للجزء لان ما دونه
اى غير المعتبر شرعا او ما دون اول الجزء من اعلى الغسل وغسل اول جزء من اعلى الوجه لا يسمى غسلا شرعا
ولهذه العبارة على ان اول كلامه انه يفسر غسل الوجه لا الوجه وايضا يدل على ما يدل عليه ان الوجه اسم
للذات والذوات لا تختلف باختلاف الاصطلاحات الا بتكلف وتوسط الافعال المغيرة بينها فالخلاف انما
الافعال ثم معنى هذا الكلام انه اذا ابتدى الغسل من غيره او لجزء من اعلاه لم يكن غسلا شرعيا الا ان اجزاء ليس م
الغسل المبتدى من اول جزء من ~~اول جزء~~ من اعلى الوجه غير الجزء الاول منه غسلا شرعيا فانه لو اريد به انه لا
اعتبار له شرعا ففاسد لان الشرع يعتبر غسل الوجه وجميع اجزائه من غير فرق بين جزء وجزء ولو اريد
انه ليس جزءا من الوضوء معتبرا استقلالا فلا فرق بين غسل جزء من اعلاه وغسل سائر الاجزاء منه فما
يدل هذه العبارة ايضا عما يدل على ارادته ذلك واذا كان الامر كما عرفت ففى قوله اولا وهو اول جزء من اعلاه
تسامح ظاهر وكان الاولى ان يقول وهو المبتدى من الاعلى ثم يقول ولا بد من ان يكون المقارنة لاول اجزائه
ويحتمل ان ظهر لك ان صريح كلام المص يدل لاعتبار العهد فيه انما هو مقارنة النية لغسل الوجه المبتدى من اعلاه
واما مقارنتها لاول جزء من هذا الغسل فلا يفهم منه صريحا ولعله وكل فهمه الى التبادر ويجب ان تعلم
ان هذا الكلام دليل على ان المراد للمص بالغسل هو الغسل المعتبر شرعا اى انما حمله عليه لان غيره لا يسمى غسلا
شرعا اى فى الشرع او عرفه فاذا اطلق الغسل فى الشرع او عرفه وجب ان يفهم منه المعتبر فيه ولا يجوز ان
يكون دليلا لقوله وهو اول جزء من اعلاه بقرينة قوله ولان المقارنة فى النية انما يعتبر لاول ما هى فى الشرع
افعال الوضوء والابتداء فى الغسل بغير الاعلى من الوجه اى الغسل المبتدى بغير الاعلى لا يعد فى الشرع
فعلا من افعاله لانه غير مشروع لان هذا انما يصلح دليلا لقوله المعتبر شرعا كما لا يخفى فلا بد من ان يكون

ما عطف عليه ايضا كما كك وهو من الظهور بمكان وعاقرنا لك وا وضحنا ينبغى لك اضطراب كلام
الشارح واشتماله على التعقيد الا انا اذا نذلك مغزاه وحققنا لك معناه ثم ان كلام المص يحتمل ان
يكون النية فيه بالمعنى الاصطلاحى ويكون ما ذكره من الوصفين بصورتها البين بيانا لما يعتبر
فى مفهومها ان كانت المقارنة معتبرة فيه والاقتصار على ما يع ذلك وغيره وان يكون بالمعنى اللغوى
ويختص بالاصطلاحى ويكون قد مزج بين كلامه وما بعده من المتن من الوصفين وح يكون
التانيث فيهما مع كونها بالنظر الى كلام الشارح حالين عن الفعل باعتبار كونها زيادة فيه
لغيرها كما قال الله سبحانه واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيرا ثم قال اذا رأتهم من مكان بعيد
فانث باعتبار كون السعير نارا وقال الاعشى: وكانوا هم المنفذين شرابهم قبل نفادها:
فانث الشراب باعتبار ارادة الخمر به ولنرجع الان الى تحقيق الحكمين المذكورين احدهما وجوب النية
وثانيهما وجوب مقارنتها لاول الوضوء اما الحكم الاول فقال فى المعتبر النية شرط فى صحة الطهارة
وضوءا كانت او غسلا او تيمما وهو مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنيد ولم اعرف لقدمائنا فيها
نصا على التعيين انتهى ونقل عليه الاجماع علم الهدى فى الناصريات والشيخ فى الخلاف وابن زهرة
فى الغنية والفاضل فى التذكرة والمختلف وابنه فى شرحى القواعد والارشاد وهو الظاهر من المنتهى
ومن فقه القران للراوندى قال المص فى الذكرى ودلالة الكتاب والاخبار على النية مع الاعتبار مركوزة
فى قلب كل عاقل يقصد الى فعل اغنى الاولين عن ذكر نيات العبادات وتعليمها حتى ان الاخبار
خالية عن تشخيصها الا ما سيأتى فى الحج والعتق ان شاء الله تعالى لكن قال فى التهذيب فى تاويل
خبر اعادة الوضوء بترك التسمية ان المراد بها النية ثم حكى عن ابن الجنيد انه عطف على المستحب قوله
وان يعتقد عند ارادة طهارته انه يودى فرض الله فيها لصلوته واستغربه وقال واستحبابها لا
اعلم قولا لاحد من علمائنا اقول ويحتمل ان يكون الاستحباب فى كلام ابن الجنيد متعلقا بالقيد فى الكلام اعنى
قوله لصلوته فلا يفيد كون اصل النية مستحبة ثم ما يدل على وجوب النية فى كل عبادة ما روى عن النبى صلى الله عليه
واله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى وهو حديث متفق على صحته عند الجمهور وقد
رواه اصحابنا ايضا مرسلا ورووا عن الرضا ع لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة
السنة قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الاخلاص لا يحصل الا بالنية
واما ما يدل على اشتراطها فى الوضوء بخصوصه مع دخوله فى عموم العمل والعبادة قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا لان هذه العبارة انما تقال اذا كان فعل الوضوء لاجل الصلوة وكانت الصلوة
غاية له فان كل احد يعرف من نحو قولك اذا لقيت السلطان فالبس احسن لباسك واذا
لقيت العدو فخذ معك سلاحك ان المراد البس احسن لباسك لاجل لقاء السلطان وخذ معك
سلاحك لاجل لقاء العدو ولا يتعين كونه للصلوة الا بالنية كذا استدل به المرتضى وكثير من
اصحابنا وليس بذلك القوى فان غاية ما يفيده العبارة ان يكون الصلوة غاية للوضوء واما
انه يجب القصد الى ذلك فى فعله فلا الا ترى انه يصح من غير تكلف ولا ارتكاب خلاف ظاهر
ان يقال اذا اتيت الى الصلوة فطهر بدنك وثيابك من النجاسات مع انه لا يشترط فيه النية وايضا

تفسيرها بالوصفين المذكورين
وظاهر كلام الشارح حملها عليه
ويجوز ان يكون حملها على الاصطلاحى
م م

في العبارتين اللتين اوردنا للتمثيل لا يشترط ضرورة في امتثال الامر ان يكون لبس احسن الثياب والتطيب
مقرونين بقصدهما للقاء السلطان والعدد بل يكفي فيه تحققهما ولو كان لشيء آخر او عبثاً لا لغاية فان
اجابوا بان هذا تكليف شرعي فالفاعل للوضوء انما يفعله لان الشارع امر به فنفس الوضوء لا يخلو عن ان
يخطر بباله امتثال امر الله ولما كان امره تعالى به في هذه العبارة فلا يخلو من ان يخطر بباله ان يتوضأ للصلاة
قلنا ان ع كان دليلاً مستقلاً على المطلوب لا حاجة فيه الى اعتبار العلية المفهومة من الآية اذ يكفي فيه انه لا يخلو
من فعله امتثالاً لامر الله تعالى وما استدل عليه في المنتهى انه لو لم تجب النية في الوضوء لزم احد الامرين اما
التسلسل او خرق الاجماع والتالي بقسميه باطل قطعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الوضوء بتقدير عدم النية اما
ان يكون شرطاً او لا فعلى الاول يلزم خرق الاجماع وعلى الثاني اما ان لا يكون المسمى شرطاً او يكون وعلى الاول
يلزم خرق الاجماع وعلى الثاني يلزم التسلسل لان الكلي لا يمكن وجوده الا متشخصاً وقيل الخصوصيتين هما
النية وعدمها فاحدهما شرط المسمى فاما ان يكون الشرط العدم فيلزم خرق الاجماع لان شرط الشرط
شرط واما الوجود فيلزم المطلوب واما ان يكون شيئاً ثالثاً فينتقل الكلام اليه وذلك يفضي الى التسلسل
المحال ولا يخفى ضعفه لجواز ان يكون شرط الصلوة هو المسمى لا بشرط المتحقق في ضمن اي فرد فرض مع
النية كان او لا معها ولو ع لجرى في الطهارة من الاخباث ايضاً فما كان جوابه فيها يصلح جواباً للخصم هنا والاولى
هو التمسك بالاجماع والاخبار العامة ولما لم يكن للاصحاب قول معروف بعدم اشتراط النية فيما لم يكن بنا حاجة
الى ذكر ادلة الخصم مع ظهور ضعفها واما الحكم الثاني وهو موجب مقارنة النية لاول افعال الوضوء فهو
مقطوع في كلام الاكثر وفي الذكرى عن الجعفي انه قال لا عمل الا بنية ولا باس ان تقدمت النية العمل او كانت
معه وعن ابن الجنيد انه قال لو عزبت النية عنه قبل ابتداء الطهارة ثم اعتقد ذلك وهو في عملها اجزاه ذلك
قال وهذان القولان مع ندورهما مشكلان لان المتقدمة عزم لا نية والواقع في الاثناء اشكل لخلو بعض
عن نية وحملها على الصوم قياس محض مع الفرق بان مجتنبه الصوم واحد بخلاف الوضوء المتعدد الافعال
هذا والمراد بالمقارنة ما نص عليه ابن زهرة من مقارنة آخر جزء من النية لاول جزء من الوضوء قال حتى
يصح تاثيرها بتقدم جملتها على جملة العبادة لان مقارنتها على غير هذا الوجه بان يكون زمان فعل الارادة
هو زمان فعل العبادة او بعضها متعذر لا يصح تكليفه او فيه حرج يبطله ما علمناه من نفي الحرج ولان
يخرج ما وقع من اجزاء العبادة وتقدم وجوده على وجود جملة النية عن كونه عبادة من حيث وقع عارياً
من جملة النية لان ذلك هو المؤثر في كون الفعل عبادة لا بعضه انتهى وابن ادريس نقل ان تفسير
المقارنة على هذه العبارة ولم يعقبه بارتضاء ولا انكار ولعله مشعر بنوع توقف في ذلك وعلى اعمال
يجب ان يفعل الفعل لما حصل له منقصة مشخصة ويلابه امتثال امر الله سبحانه لم يكن ان يتابس فيه ... عليه ان يكون م
للتوقف فيه فانه اذا كان يجب ان يكون حين يشرع فيه يخطر بباله ذلك ولا اثر للمتقدم والمتاخر
عن الاول بوجه ع ان اول الافعال الواجبة في الوضوء هو غسل الوجه فاذا قارنه النية لم يكن
شبهة في الاجزاء واستحب الشيخ والاكثر ايقاعها عند الغسل المستحب لليدين لانه انضمامن افعال
الوضوء ولكن من مندوباته واولى منه المضمضة والاستنشاق لقربهما الى الواجب فللنية اربعة
اماكن عند غسل اليدين وعند المضمضة وعند الاستنشاق وعند غسل الوجه ولا يجوز عند السواك
ولا عند التسمية ايضاً من سنن الوضوء كما ان غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق كذلك كل

حكم

حكم ثبت لاحد المتساويين يجب ثبوته للآخر والا لم يكن المساوي مساوياً قلنا ممنوع اما اولاً فلانا قد بينا ان النية لا
يجوز تقديمها على جميع سنن الوضوء واما ثانياً فلان ما ذكره ع قياس والقياس عندنا ليس بحجة انتهى ولا يخفى ما فيه بل
الحق والجواب ان يقال ان التسمية ليست من افعال الوضوء بل انما هي في غالب الافعال خارجة عنها يؤتى بها للتبرك
بها فيها واما دعاؤها بل الكمال لا دفعاً وقال ابن ادريس في موضع من كتابه ويستحب ان ينوي المتطهر عند غسل يديه في
الطهارة الكبرى وان كانت صغرى عند المضمضة والاستنشاق فرق هنا بين نوعي الطهارتين وقال في موضع آخر
نية الغسل لا بد منها او كل طهارة وضوءاً كانت او تيمماً فاما وقت النية فالمستحب ان يفعل اذا ابتدا في غسل اليدين
ويتعين فعلها اذا ابتدا بغسل الوجه في الوضوء والراس في غسل الجنابة وغيره من الاغسال وهذه العبارة كما ترى
تدل على استحباب مقارنتها الغسل اليدين فيهما جميعاً وابن زهرة لم يستحب في الوضوء فسوى بينهما في المقارنة
لها الا الغسل اليدين وعن بشرى ابن طاوس التوقف في تقديمها على غسل الوجه نظراً الى ان مسمى الوضوء
الحقيقي لا يدخل فيه شيء من غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق والقطع بالصحة اذا قارنت غسل الوجه وعدمه اذا
تقدمته وجعل المهذبي البيان مقارنتها الغسل اول الوجه اولى وكذا في النفلية ونسب جواز تقديمها عند غسل اليدين
او المضمضة والاستنشاق الى المشهور وظاهر الكتاب والالفية وجوب كونها عند غسل الوجه وتعمل ابطهران
ما قاله الشارح وتبعه الشيخ على في شرح الالفية من الاعتذار لتركه مقارنتها لغسل اليدين او المضمضة و
الاستنشاق من ان هذه المواضع ليست من احكام الرسالة لكونها مندوبة لا حاجة اليه ع ان توقف ابن طاوس
لعله للتوقف في كون هذه الافعال من الاجزاء المندوبة للوضوء لاحتمال ان يكون افعالاً متقدمة عليه مستحبة
قبله ولما لكونها عبادات او استحقاق الثواب عليها فلا يعتبر بمجرده جواز مقارنة نية تمام الوضوء لها وانما
يقيد ان لها نية وقال في الذكرى وانما يجوز عند غسل اليدين اذا كان مستحباً وله شرطان ان يكون الوضوء
من حدث النوم او البول والغائط لا من الريح او يكون الغسل من الجنابة والشرط الثاني ان يكون من اناء
على الاغتراف منه فلو توضأ من نهر او مصنع او من اناء لا يمكن الاغتراف منه لم يستحب الغسل كذا قاله الفاضل
ويمكن القول بالاستحباب لان النجاسة الموهومة تزول به بالنسبة الى غسل باقي الاعضاء وان لم يكن
لاجل الماء ثم قال يتصور في غسل اليدين الاحكام الخمسة وظاهر انتفاء النية عند غير الوجوب والندب
وجوازها عند الندب بالشرطين وفي جوازها عند الوجوب كما اذا كان له النجاسة المعلومة وجهان اولى
من الندب بالمراعاة والاقرب المنع لانه لا يعد من افعال الوضوء واولى بالمنع غسلهما مستحباً مع عدم
الشرطين كما اذا باشرها بائع من يتهم بالنجاسة انتهى وفي روض الجنان واولى بعدم الجواز لو كان
غسلهما لغير الواجب والندب من باقي الاحكام الخمسة لما الاباحة فغسلهما من الريح او التبرع كغسله
مع قصور الماء عن الغسلات الواجبة او الكراهة كالقصور بسببه عن الغسلات المستحبة انتهى وفي الذكرى
ولو وجب غسل اليدين لنجاسة او استحب لا للوضوء او ابيح فلا نية عنده اقول واما التحقيق القول في
غسل اليدين المستحب للوضوء فسياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى قوله مشتملاً على قصد الوجوب ان
كان الوضوء واجباً بان كان فعله في وقت عبادة واجبة مشروعة والا بان لم يكن في وقت عبادة مشروطة
به او كان في وقت عبادة مندوبة مشروطة به نوى الندب ولم يذكره لانه خارج عن الفرض الذي فرضه
فانه فرض الكلام في الوضوء الواجب اولانه يعلم بالمقايسة الى الوجوب ان كان فرضه ايهو والعلم ان ع

عبارات الاصحاب مختلفة فيما يجب اشتمال النية عليه ففي المبسوط وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث او استباحة
فعل من الافعال التي لا تصح فعلها الا بطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجزاه لانه لا
يصح شيء من هذه الافعال الا بعد الطهارة وسكت عن ذكر الوجوب والقربة وقال في النهاية ومتى نوى الانسان
بالطهارة القربة جاز ان يدخل بها في صلوات النوافل والفرايض ولا يحتاج الى استيناف الطهارة للفرض وهو
يعطي بل يدل على اعتبار نية القربة وكذا المفيد في المقنعة لم يتعرض الا للقربة وقال ابن زهرة والنية هي ان
يريد المكلف الوضوء لرفع الحدث واستباحة ما يريد استباحته به من صلوة او غيرها مما يفتقر الى طهارة طاعة
وقربة اليه قال اعتبرنا تعلق الارادة برفع الحدث لان حصوله مانع من الدخول فيما ذكرناه من العبادة واعتبرنا
تعلقها باستباحة العبادة لان ذلك هو الوجه الذي لاجل امر برفع الحدث فاذا لم ينوه لم يكن ممتثلا للفعل على
الوجه الذي امر به لاجله واعتبرنا تعلقها بالطاعة لله تعالى لان بذلك يكون الفعل عبادة واعتبرنا القربة
اليه سبحانه والمراد بذلك طلب المنزلة الرفيعة عنده بنيل ثوابه لا قرب المسافة على ما بيناه فيما مضى من
الاصول لان ذلك هو الغرض المطلوب بطاعة الذي عرضنا سبحانه بالتكليف له قال واعتبار القربة
في النية عبادة في نفسه امر الله تعالى به ومدح على فعلها ووعد سبحانه عليه الثواب ثم اطنب في الاستدلال
على ما ذكره ثم قال فان كان الوضوء واجبا ان يكون وصله الى استباحة واجب تعين ان ينوي وجوبه على الجملة او
الوجه الذي له وجب وكذا ان كان ندبا لغير الواجب من الندب ان يوقعه على الوجه الذي كلف ايقاعه عليه
فاعتبر في النية خمسة اجزاء القربة والطاعة والرفع والاستباحة والوجوب والندب او وجههما واعتبر صاحب
الاشارة فيها اربعة اجزاء وهي ما ذكره الا الطاعة وكذا نقل عن الراوندي وابي الصلاح وابن البراج ومعين
الدين المصري وابن حمزة وسياتي عن الاخير خلافه وابن ادريس لم يذكر اولا الا الوجوب والندب ووجههما
ثم قال اجمعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث ونية استباحة الصلوة بالطهارة وفي
غسل الجنابة اعتبر رفع الحدث مع الوجوب والقربة وابن حمزة اعتبر القربة والوجوب او الندب ورفع
الحدث او الاستباحة كذا فيما عندنا من نسخ الوسيلة في عدة مواضع ويؤيده انه قال في صورة غسل الجنابة
على ما اخترناه اغتسل من الجنابة فرضا قربة الى الله وعلم الهدى لما استدل على وجوب النية باية الوضوء من
الجمل التي عرضت اشعر كلامه بوجوب اعتبار الاستباحة ومثله الراوندي في فقه القرآن وقال ابن طاوس
في البشرى لم اعرف نقلا متواترا ولا احادا يقتضي القصد الى رفع الحدث او استباحة الصلوة لكن علمنا يقينا
انه لا بد من نية القربة قال والاجمال هل هو من باب اسكتوا عما سكت الله عنه والمحقق في المعتبر اعتبر التقرب
والرفع او الاستباحة قال ومعناهما واحد وتردد في اعتبار الوجوب او الندب بغير المطابقين وفي الشرايع
اعتبر القربة والوجوب او الندب وتردد في اعتبار الرفع او الاستباحة واستظهر العدم والعلامة فيما
على الارشاد والتحرير اوجب الثلاثة وخير بين الوجوب او الندب ووجههما وكذا بين الرفع والاستباحة
لمن لم يكن ممن لا يرتفع حدثه كالسلس والمستحاضة والا فالاستباحة خاصة ونص على جواز الجمع بينهما الا في
يرتفع حدثه وفي الارشاد تردد في الرفع والاستباحة وهو الظاهر من التحرير ولم يتعرض فيهما ولا في
المنتهى لوجه الوجوب والندب وقال في النهاية في الوضوء ان كان وضوء رفاهية فلا بد من نيته رفع
الحدث وهو رفع ما يمنع الصلوة او الطهارة عنه او استباحة الصلوة او غيرها مما لا يباح الا بالطهارة

كالطواف

كالطواف ومس الكتابة ويكفي الاول منها لان القصد رفع ما يمنع الصلوة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب
بالفعل وكذا الاستباحة يكفي عن رفع الحدث لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء فاذا نواها فقد نوى غاية
القصد بالاقوى وفرق بين التيمم الذي يجامع مع الاستباحة فيه الحدث وبين الوضوء الذي يمتنع فيه ذلك وان
كان وضوء ضرورة وهو وضوء ذي الحدث الدائم كالمستحاضة وصاحب السلس والبطن لم ينو فيه رفع الحدث
بل الاستباحة وان نوى الاول احتمل الصحة لتضمنه رفع الحدث الاستباحة فقصد المستلزم يستلزم قصد اللازم
وعدمها العدم ارتفاع حدثه فقد يقارن وضوءه وقد يتخلله ولو اقتصر على نية الاستباحة اجزأه كالتيمم
فيصح بهذه النية ولا يجب ان ينوي رفع الاحداث السابقة والاستباحة لما يتاخر ويجوز الجمع بين رفع الحدث والاستباحة
انتهى وفي الذكرى قلت والذي دل عليه الكتاب والسنة هو القربة والاستباحة والباقي مستفاد من
اعتبار المشخص للفعل لايقاعه على الوجه المامور به شرعا ولكنه بعيد من حال الاولين ولو كان معتبرا لجل
ذكره ولوضوحه فالوجه يغني الوجوب او الندب او ايا هما او وجههما لا باس به واحد الامرين من الرفع
والاستباحة كاف في غير المعذور لتلازمهما بل تساويهما فلا معنى لجمعهما واعتبار الطاعة مع القربة بعيد
فانهما سيان او متلازمان وفي الشرح عدم اعتبار الوجوب وفي سائر كتبه جزم باعتبار ما اعتبر فيها
ثلثة اجزاء القربة والوجه واحد الامرين من الاستباحة والرفع فيما يمكن فيه الرفع والا فالاستباحة وزاد
في الدروس رفع ما مضى وفي الشرع رفع حكم الحدث وفي الالفية انه ينوي الاستباحة او اياه مع الرفع
ثم اختلفت العبارات في الوجوب المعتبر في النية انه يجعل غاية للفعل او صفة له او ما في معنى الصفة كالـ
الحال فنص صاحب الاشارة وابي الصلاح والفاضل في اكثر كتبه وابنه في الفخرية وشرح القواعد والارشاد
الاول ونص ابن حمزة وابن ادريس والمحقق الثاني وكذا الشهيد في القواعد والذكرى وفي الالفية نص على الاول
واجمل هنا في الدروس والبيان وفي الصلوة من الدروس ولما كان القصد مشروطا بعلم المقصود وجب
احضار ذات الصلوة وصفاتها الواجبة من التعيين والاداء والقضاء والوجوب ثم القصد الى هذا
المعلوم قربة الى الله وهو يدل على اعتباره مرتين مرة صفة ومرة غاية ويحتمله عبارة الكتاب والبيان في الصلوة
ايضا وسياتي وقال في الذكرى في كتاب الصلوة والمتكلمون لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه
وجوبه جعلوا بين الامرين فينوي الظهر المفروض او الواجب لكونه واجبا قال وهذا يطرد في جميع نيات
العبادات وان كانت مندوبة نوى الندب لندبه لكن معظم الاصحاب لم يتعرضوا له في غير الصلوة
ولنرجع الآن الى ادلة اعتبار الوجوب وعدمه فاعلم ان من اعتبره استدل او لا تارة بان النية انما هي القصد
الى ايجاد فعل معين ممتاز عن غيره فلا بد من التعرض فيها للذات المنوي وصفاته المميزة والوجوب من
الصفات وهو يفيد اعتبار الوجوب الوصفي واخرى بانه لا يحصل الامتثال الا بايقاع الفعل على الوجه
الذي امر به وهو الى الوجوب الغائي اقرب والاول انما يتم فيما لا يتميز الا بالوجوب او الندب
فلا يحتاج الى اعتباره في نحو حجة الاسلام وصلوة الجمعة وصوم رمضان مما لا يكون الا واجبا فيحتمل
ان يكون الذي اعتبره في المحتمل ويقولون ان في هذه الامور شيئا يقوم مقام قيد الوجوب
ويفيد مفاده وهو التقييد بالاسلام وبالجمعة وبرمضان واما ما اورده الشارح عليه
في روض الجنان من انه لا يتم في الوضوء وان تم في غيره من العبادات لعدم اجتماع الوضوء الواجب

وجوبه م

المميزة م

الوجوب والاستباحة الا انه م

والندب فی وقت واحد فحینئذ یحتاج المکلف فی نیته الی تمییز احدهما عن الاخر لانه ان کان المکلف مخاطبا
بمشروط بالوضوء فلیس له الا نیة الندب فحینئذ لانه یکفی فی الافتقار الی التمییز بالوجوب او الندب
اشتراک جنسه بین الوجوب والندب وانه یکفی ما علی المکلف الا واجبا او مندوبا علی ان ما ذکره من
انه ان کان مخاطبا بمشروط به فلیس له الا نیة الوجوب فی محل المنع اذ لا شبهة فی جواز الوضوء
المندوب فی الوقت المتسع لواجب مشروط به وایضا ما ذکره من انه ان لم یخاطب بمشروط به فلیس
له الا نیة الندب ممنوع لجواز ان یکون یتعلق بنفس الوضوء نذر او شبهه فکان الاولی ان یشترط
فی ذلک فقد وجوبه بنذر وشبهه ولو قال ان من لم یفعل الوضوء لا یخلو فی وضوئه اما ان یستبیح
به مشروطا به اولا وعلی الاول لا یخلو اما ان یستبیح به واجبا او مندوبا فعلی الاول یستباحته واجب
به لا یکون الا واجبا وعلی الاخیرین لا یکون الا مندوبا فاذا نوی ان ینوی الاستباحة الصلوة الواجبة
مثلا لم یفتقر الی تقیید الوضوء بالوجوب فان ما یستباح به الواجب لا یکون الا واجبا ولکن اذا نوی
ان ینوی الاستباحة الصلوة المندوبة مثلا او للنوم او الکون علی الوضوء ونحو ذلک لا یکون الا مشروعا
فلا یفتقر الی تقییده بالندب کانت له جهة صحة لکن الذین یشترطون التقیید بالوجوب والندب
لعلهم یکتفون بمثل ما ذکر عن تقیید الوضوء باحدهما علی انه لا احد فرق بین الوضوء وغیره من العبادات
فیما ذکره الشارح وما ذکرته فی صورة الندب منها فان کل عبادة فهی لا تخلو اما ان یکون واجبة

منه دام

علیه اولا فان لم یکن واجبة علیه لم یحتمل الا الندب وکیف هذا مثل ما ذکره فی الوضوء من عدم
احتمالها الا الوجوب او الندب مثلا الحج لا یخلو اما ان یکون واجبا علی المکلف اولا وان کان الاول
فلیس له الا نیة الوجوب وان کان الثانی فلیس له الا النیة الندب وکذا الصلوة الجمعة و
کذا الصلوات الیومیة مثلا صلوة الظهر فی وقتها لا یخلو اما ان لا یکون قد فعلها فلیست الا
واجبا او یکون قد فعلها فلا یکون الا مندوبة واما الدلیل الثانی فمبنی الوهن فان ایقاع الفعل
علی الوجه الذی امر به لا یتوقف علی قصد وجهه من الوجوب او الندب فانه لیس من وجوه الفعل
المامور به التی یتعلق بها الامر فانما هو وجه الامر فان من البین انه لم یتعلق الامر بالوضوء الواجب

انه م

مثلا بل انما صار واجبا بالامر والمحصل انه لا یخلو المراد من ایقاع الفعل علی الوجه الذی امر به
اما ان یکون ایقاعه علی وجوهه وصفاته وخواصه التی تعلق الامر به مقیدا بها او ایقاعه
علی وجوه الامر وصفاته فعلی الاول نسلم وجوب ایقاعه علیه فلا یجدی فان الوجوب والندب
لیس من تلک الوجوه ولو سلم عاد الی الدلیل الاول فیرد علیه ما یرد علیه بل لا معنی محصل له
اذ لا معنی لایجاب الشیء الا طلبه مع المنع من الترک ولو سلم فلا نسلم انه یجب القصد الی
ذلک الوجه قال المص فی الشرح نقلا عن المحقق فی الطبریات انه اجاب بانه کلام شعری و
بتقدیر ان یکون له حقیقة یخطر الناوی فی نیته فلا یخرج الطهارة عن التقرب والاستباحة
ونقل الشارح فی روض الجنان عن بعض العبارات للمص ان الوجوب لا یخرج عبادة الوضوء فالوجه
موضع تامل ویرد علی اخرها ایضا ان بنیة القربة فلا وجه للجمع والظاهر ان ما ذکره بعد التامل
بیان لوجهه اذ لا یمکن النزاع فی کون الوجوب مخرجا للعبادة الوضوء واما الذی لم یعتبرهما استدل

بعد ذلک

٢٨٥

نعم اولا باصالة عدم الوجوب الی ان یدل علیه دلیل مع ما عرفت فی دلیل من اوجبه وثانیا بقوله تعالی
وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین وتقریر هذا الدلیل بوجهین الاول انه تعالی لم یتعرض
لغیر القربة فلو اعتبر غیرها لزم الزیادة علی النص وهو نسخ له اما علی رای من یری ان الزیادة علی
اطلاقها نسخ فظاهر واما علی رای من یفصل کالشیخ وعلی الهدی فیرون النسخ فی الزیادة
المغیرة لحکم المزید علیه خاصة فلان هذه الزیادة من قبیل الزیادة المغیرة فانه لا معنی لکونها مغیرة الا ان
یکون بحیث یصیر المزید علیه بحیث لو فعل علی الحد الذی کان یفعل قبل الزیادة لما کان مجزیا کزیادة رکعتین
علی رکعتین فی صلوة واحدة والامر هنا کذلک فانه بعد اعتبار الوجوب لو عریت النیة عنه لم یکن
مجزیة والوجه الثانی انه حصر فیها المامور به فیما ذکر ولا معنی للحصر الا اثبات المذکور ونفی
ما عداه فلو اثبت بعض ما عدا المذکور کان ابطالا للحکم المذکور فیها ولا معنی للنسخ الا ذلک والجواب
اما عن الاول فبان هذه الزیادة لیست زیادة مغیرة فان الآیة عند من شرط الوجوب لیست آمرة بالنیة بل
بجنسها هی القربة والاخلاص وزیادة جزء آخر فی النیة لا یغیر حکم الجزء المذکور نعم ان کانت ناصة
علی الامر بالنیة وانما هی القربة لی الله تعالی بالعبادة او الاخلاص فیها له فزیادة امر آخر فیها
نسخ واذ لیست کذلک فزیادة الوجوب لیست الا کزیادة صلوة علی الخمس والنفی علی الحد واما عن الثانی
فبانه مبنی علی امور کلها ممنوعة منها ان یکون اللام فی لیعبدوا الله زائدة حتی یکون المعنی
وما امروا الا بالعبادة مقرونة بالاخلاص وهو ممنوع کیف والظاهر ان یکون لام کی ویکون
المعنی وما امروا بما امروا الا لاجل ان یعبدوا الله مخلصین فلا یلزم حصر المامور به فیما ذکر بل
انما یلزم حصر علیة الامر فیه وهو لا ینافی الامر بقصد الوجوب او الندب فی العبادة وهو بین
الوضوح ومنها ان یکون المحصور علیه هو قید الاخلاص او القید مع المقید وهو ایضا فی
محل المنع لجواز ان یکون المقصود بالحصر هو العبادة ومثله غیر عزیز ومنها ان یکون الحصر
حقیقیا وهو خلاف الظاهر فان الظاهر ان یکون اضافیا بالنسبة الی العبادة بدون الاخلاص
هذا ما یتعلق بکلام الفریقین والذی ظهر لک مما قررنا ان الاقوی انه ان کان الفعل مما لا یتمیز
عن غیره بدون نیة الوجوب او الندب لم یکن بد من نیته لان المنوی لا بد من ان یکون ممتازا عن جمیع
اغیاره ولا یعتبر فی ذلک اشتغال ذمة الفاعل وعدمه کما توهمه الشارح بل یکفی الاشتراک فی جنس الفعل
اذ لیس انما الواجب تمیز الفعل المفعول عما عداه مما فی ذمة الفاعل حسب بل یجب التمیز عن جمیع الاغیار
ویمکن ان یقال ان ما اصله الوجوب او الندب فلا یفتقر الی نیته الا مع الخروج عن الاصل کالصلوة
الیومیة التی اصلها الوجوب وانما یستحب عند الاعادة وکصلوة الاستسقاء التی اصلها الندب
وانما تصیر واجبة بالنذر وشبهه واما اذا حصل الامتیاز بدونه فلا یشترط الا ان الاحوط التعرض
له مطلقا والاحوط والاولی من ذلک ان یتعرض للغائی فانه مشارک للوصفی من غیر عکس ولما نیته
المخالف کان ینوی الوجوب فی المندوب او بالعکس فلا یجوز لمنافاته القربة المعتبرة بلا شبهة کما
نقل عن المحقق انه قال ان الاخلال بنیة الوجوب لیس مؤثرا فی بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو کانت
غیر مطابقة لحال الوضوء فی وجوبه وندبه وقال وما یقول له المتکلمون من ان الارادة تؤثر فی حسن الفعل

وفيه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له
حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به في غاية السقوط فان من ابين
الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب اليه الله تعالى وعكسها ليست الا مناقضة له تعالى ومعارضة فكيف
لا ينافي القربة ويجوز ان يكون اراد بذلك ما وقع سهوا او نسيانا او غفلة او خطأ في الاجتهاد وانى
عنه الاجتهاد امل ابقيعلينا ان نعرف معنى وجه الوجوب والندب الذي يجب الناوي بجماعة يرى نيتها ونية ... ثم
ان المراد به علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه وقد اختلف العلماء فيه على ما قاله المص في الرسالة
التكليفية على اربعة اقوال الاول مذهب الجمهور العدليين من الامامية والمعتزلة وهو انه اللطف
الثاني مذهب ابي القاسم الكعبي وهو انه الشكر لنعم الله تعالى والثالث مذهب جمهور الاشعرية
وهو انه لا وجه له الا الامر والرابع مذهب بعض المعتزلة وهو انه المصلحة والتجنب عن المفسدة
قال المص في شان المذهب الثاني وهو في الحقيقة شعبة من المذهب الاول فان الاول يزعم انه
لطف في التكليف العقلي مطلقا وهذا يقول انه لطف في نوع منه وهو الشكر ثم قال واعلم ان تجويز
كل من الوجوه قائم ولا قاطع هنا على التعيين وان كان مذهب اللطف قريبا وكذا مذهب اللطف
في الشكر قال ولا يمتنع ان يعلل بكون اللطف والشكر علة تامة في الوجوب اما باعتبار كون واحد
منهما جزءا او باعتبار كون احدهما شرطا للاخر وقد بسط المص القول في تحقيق المذاهب في تلك
الرسالة والوجه الذي يجعله الطهارة وهو الذي ذكره جماعة منهم ابن زهرة والمص في رسالة التكليف
هو استباحة مشروط به ع اقول ان اعتبر نية الوجوب فالاقوى ان لا يجري عنها الا نية الوجه
على المذهبين الاخرين في الوجهين الاولين اعلاهما الاعتبار ان قلنا ان لا قطع عليهما فانهما من
قبيل العلل المستنبطة للاحكام الشرعية لجواز ان يكون الباعث على التكليف امرا غيرهما وانا كون
المصلحة في ذلك فلا شبهة فيه فانا نعلم انه تعالى يعمل الا لمصلحة فيه وسياتي في كتاب الصلوة ان شاء الله تعالى
منافي هذا الباب كلام قوله والتقرب به الى الله تعالى لعله الاخلاف عندنا في اعتباره وعدم
التعرض في بعض العبارات كعبارة المبسوط لعله لما ذكره في الذكرى من الطهور قال الا لما قال العلما
ان العبادة لا تكون الا قربة لانه مدخول لان صيرورتها قربة بغير قصد ترجيح بلا مرجح ومما يدل عليه
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء وذلك دين القيمة فان الاخلاص
لا يتحقق الا بالتقرب ولما قال وذلك دين القيمة ثبت ان ما امروا به ثابت في شرعنا ثم قصد ا
لتقرب بان يقصد فعل الله لا لغيره سواء قصد امتثال الامر او موافقة لطاعته وهما متقاربان
او طلبا للرفعة والمنزلة عنده بواسطة اي بواسطة ذلك الفعل وهو متعلق بالاخيرين لان قوله تشبيها
اي للقرب المعنوي بالقرب المكاني انما يتعلق به ولولا لجاز تعلقه بالثلثة او فصله مجردا عن جميع
ذلك وهو جائز فانه تعالى غاية كل مقصد فيجوز جعله غاية للفعل وان عاد في الحقيقة الى احد المذكورات
او غيرها والتحقيق ان التقرب حقيقة هو التوسل الى القرب ولما لم يتصور قرب من الله تعالى حقيقة
لم يكن بد من ارتكاب مجاز فيه فاما ان يكون مجازا مبنيا على استعارة القرب الذي هو حقيقة في قرب المكان
للقرب المعنوي وتشبيه له به او مجازا من باب اطلاق اسم الشيء على علته فان علته توسل العبد الى قرب

الامر

مولاه

مولاه ان يطيعه ويمتثل اوامره والمراد به تحصيل ما هو من اسباب القرب من عنده تعالى وهو الاطاعة والا
متثال والكل يجري ويجري ايضا ان يقصد الفعل لله فيجوز ان يكون مراد المص بالتقرب ما يشمل هذا تغليبا
ثم الغايات التي تحكى قصدها في النيات امور منها قصد الثواب ومنها الخلاص من العقاب ومنها
الامران معا ومنها الشكر لنعم الله ومنها فعلها حياء من الله ومنها فعلها حبا له تعالى ومنها فعلها
تعظيما له تعالى ومنها فعلها مهابة ومنها فعلها لكونه اهلا للعبادة وقال المص في القواعد وهذه
الغاية مجموعها كون العبادة تقع بها معتبرة وهي الحلى لكمل مراتب الاخلاص واليه اشار الامام الحق امير
المومنين ع بقوله ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك
قال واما غاية الثواب والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون العبادة فاسدة بقصدها وكذا ينبغي ان يكون
غاية الحيا والشكر قال وباقي الغايات الظاهر ان قصدها مجزئ لان الغرض بها الله في الجملة ولا يقدح كون تلك
الغايات باعثة على العبادة اعني الطمع والرجاء والشكر والحيا لان الكتاب والسنة مشتملتان على المرغبات
من الحدود والتعزيرات والذم والايعاد بالعقوبات وعلى المرغبات من المدح والثناء في العاجل والجنة
ونعيمها في الاجل واما الحيا فغرض مقصود وقد جاء في الخبر عن النبي صم واله استحيوا من الله كانك
تراه فانه يراك فاذا تخيل الرؤية انبعث على الحيا والتعظيم والمهابة وعن امير المومنين ع وقد قال له
ذعلب اليماني بالذال المعجمة المكسورة والعين المهملة الساكنة هل رايت ربك يا امير المومنين فقال
افاعبد ما لا ارى فقال فكيف تراه فقال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقايق
الايمان قريب من الاشياء غير ملابس بعيد منها غير مباين متكلم بلا روية مريد لا بهمة صانع لا بجارحة لطيف
لا يوصف بالخفاء كبير لا يوصف بالجفاء بصير لا يوصف بالحاسة رحيم لا يوصف بالرقة تعنو الوجوه لعظمته
وتوجل القلوب من مخافته وقد اشتمل هذا الكلام الشريف على اصول صفات الجلال والاكرام التي عليها
هذا علم الكلام وافاد ان العبادة تابعة للرؤية وتفسير معنى الرؤية وافاد الاشارة الى ان قصد التعظيم
بالعبادة حسن وانه لم يكن غاية الغاية وكذا الخوف منه انتهى وما ذكره من جواز القصد الى نيل الثواب
او دفع العقاب هو المختار وقد نص عليه في رسالة التكليف ايضا وكذا في الذكرى قال فيه في نية الصلوة
ويجب القصد بها الى القربة اعني موافقة ارادة الله تعالى وظاهر كلام المتكلمين ان القربة والتقرب طلب الرفعة
عند الله تعالى بواسطة نيل الثواب تشبيها بالقرب المكاني ونبه على الاول قوله تعالى وما لاحد عنده من
نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله واي ارادة لطاعته وقول
امير المومنين ع ولكن وجدتك اهلا للعبادة بعد نفي الطمع في الثواب والخوف من العقاب ويدل على الثاني
قوله تعالى ويدعوننا رغبا ورهبا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وا
فعلوا الخير لعلكم تفلحون اي راجين الفلاح او لكي تفلحوا والفلاح هو الفوز بالثواب قاله الشيخ ابو علي
الطبرسي ره وقال بعض المفسرين هو الفوز بالامنية ومنه قوله تعالى قد افلح المومنون وقوله تعالى الا انها
قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته صريح في ذلك لقوله تعالى من قبل ويتخذ ما ينفق قربات عند الله واما قوله
تعالى واقترب ان جعل مرتبا على السجود وافاد المعنى الثاني ومنه الحديث عن النبي صلى الله عليه واله اقرب ما يكون العبد
الى ربه اذا وان جعل مستقلا امكن ان يكون معناه وافق ارادة الله تعالى او افعل ما يقربك من ثوابه

بالثواب

قال الشيخ ابو علي ره واقرب من ثوابه قال وقيل ونقرب اليه بطاعته والظاهر ان كلا منهما يحصل المقصود وقد
توهم قوم ان قصد الثواب يخرج عنه لانه جعله واسطة بينه وبين الله تعالى وليس بذلك لدلالة الاي والاخبار
عليه وترغيبات القران والسنة مشعرة به ولا شك ان قصد الثواب يخرج من ابتغاء الله بالعمل لان الثواب
لما كان من عند الله فمبتغيه مبتغ وجه الله نعم قصد الطاعة التي هي موافقة الارادة اولى لانه وصول بغير واسطة
ولو قصد المكلف في تقوية الطاعة لله او ابتغاء وجه الله كان باتيا ويكون من الجميع قصد الله سبحانه الذي
هو غاية كل مقصد انتهى كلام الذكرى بالفاظه اقول ومن اقوى ما يدل على جواز قصد الثواب ودفع العقاب
ان النصوص من الكتاب والسنة مشحونة بذكر ثواب الاعمال وما ترتب عليها من التكفير للذنوب ودفع انواع
العذاب والترغيب بينها من الجهتين ولا شبهة ان من سمع بها اتى بعمل بتلك الاعمال على ان يخلو من قصد
الى نيل ما وعد من الثواب او دفع ما ذكر من العقاب غالبا فان التكليف بتخليته العمل عن ذلك كاد يكون
من التكليف بالايطاق ولو لم يجز قصد هما في النية لكان ما في النصوص من الاغراء بالقبيح وعلى تاويل
ذلك قوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا وما روى عن الباقر ع اتقوا الله واعملوا لما عند الله وفي معناها
اخبار كثيرة ومنها ما هو اصرح منها في رجاء الثواب بالعمل وخوف العقاب لا يخفى على من تتبع واستقراء
وايضا يؤيده ما روي عن زين العابدين ع في كلام له في الزهد طويل وحسنه الحث على العمل بطاعة الله
وما روى ان من بلغه ثواب من الله على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه
وما رواه الصدوق في الفقيه عن ثابت ابن دينار عن زين العابدين ع في باب الحقوق وحق الهدي
ان يريد به الله عز وجل ولا يريد به خلقه ولا يريد به الا التعرض لرحمة الله ونجاة روحك يوم القيامة تلقاه
وما رواه في الامالي باسناده عن الصادق ع عن ابيه عن ابائه قال رسول الله ص من صلى يوما ما تطوعا
ابتغاء ثواب الله وجبت له المغفرة وما روى من قول اقض بذلك وجهك والدار الاخرة عند الاحرام وبنيته
وما رواه في ثواب الاعمال باسناده عن ابي سعيد الخدري عن النبي ص والنبي في ثواب صوم رجب قال ومن
صام من رجب تسعة وعشرين يوما غفر الله له ولو كان عشارا ولو كانت امرأة فجرت سبعين مرة بعدما
ارادت به وجه الله عز وجل والخلاص من جهنم لغفر الله وما روى عن الصادق ع قال العباد ثلثة قوم
عبدوا الله خوفا فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء وقوم
عبدوا الله عز وجل حبا لله فتلك عبادة الاحرار وقد استفاض هذا الخبر بطرق متعددة بين الخاصة
والعامة وممن يدل كلامه على جواز ذلك من الاصحاب ابن زهرة وقد سبقت حكاية عبارته التي نص على نفسه
القريبين كالمولى ابو الصلاح حيث قال ويستحب بعض المصلين ان يرجوا بفعلها نيل الثواب والنجاة من العذاب
وقد بالغ العلامة في انكار ذلك وادعى اجماع العدلية عليه في مسائله المدنيات المهنيات قال السائل ما
تقول سيدنا فيمن يقوم بالواجبات على الوجه الذي حسب لاجله وهو رجاء الثواب وخوف العقاب لم حكمتم بسبطلانها
اذا اتى بها على الوجه لا يكون صحيحا لان الله سبحانه قال لمثل هذا فليعمل العاملون وقال في ذلك فليتنافس
المتنافسون وقال ع قوم عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار وقوم عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد
هذا معنى الحديث وان كان اللفظ مخالفا فصرح سبحانه في الايتين بان العبادة لما ذكره من الثواب
ولم يحكم امير المؤمنين ع ببطلان العبادة على هذين الوجهين فلم لا يكون صحيحا اذا اتى بها على هذا الوجه
وباي شيء يجيبون عن الايتين الكريمتين وعن قول مولانا امير المؤمنين ع فقال العلامة في الجواب

اتفقت

اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب فانه لا يستحق بذلك ثوابا والاصل
ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع عنه ضررا به فانه لا يستحق المدح على ذلك ولا يسمى من اطاع غيره ٢٧
ليستعيض عن فعله جوادا لكن فاعل الطاعة لاجل الثواب او لدفع العقاب والاتيان لا ينافيان ما قلناه
لان قوله تعالى لمثل هذا فليعمل العاملون لا يقتضي ان يكون عوضهم لفعلهم مثل هذا وكذا في قوله
تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لعدم دلالتها عليه اصلا انتهى وما ادعاه من عدم منافاة الايتين
لما قاله غير صحيح ولا سيما اذا انضم اليهما ما ذكرناه من الدليل اما الاية الاولى فان من الظاهر ان هذه اللام
حقيقتها ان يكون المجرور بها علة غائية للفعل باعثة للفاعل عليه لا غاية مترتبة من غير قصد فان ذلك
معناها المجازي واذا كان كذلك اشبه في تنصيصها على الامر بالعمل قاصرا به نيل الثواب ولما الثانية
فان من البين ان المراد بالتنافس في ذلك الرغبة فيما يوصل اليه من الطاعات فقد امر تعالى بالرغبة
في الاعمال الموجبة للثواب ورغبنا فيها لاجل ايصالها اليه فاذا انضم اليه ما ذكرناه من الدليل تمت
الدلالة وقال السائل في موضع اخر ما تقول سيدنا في التكاليف اذا اتى المكلف بها خوفا من عذاب
الله تعالى او رجاء لثوابه فهل تجزئه ام لا يصح ولا تجزئه او يأتي بها على الوجه الذي وجبت لاجله و
هو كونها لطفا ومصلحة وكيفية في شكر المنعم وهذا الوجه كاف في وجوبها وفي حسنها ايضا فلم
علل حسنها بكونها تعريضا لما لا يحسن الابتداء به من النفع المقارن للتعظيم والتبجيل فاذا اتى
المكلف بها بهذا الوجه الذي حسنت لاجله لم لا يصح مع ان هذا هو الاولى لان الباري سبحانه
لا ينتفع بعبادتنا وانما النفع عائد الينا وما الفرق بين الوجهين وخاصة على قواعدنا فان
الواجب مشتمل على وجه حسن اقتضى وجوبه فقال العلامة في الجواب اذا كلف الله سبحانه مخصا
بشيء فقد اوجب عليه فعلا فيه مشقة وهذا يستلزم امورا احدها تخصيص الفعل بايجابه اذ لا
يحسن ايجاب كل فعل الثاني لا بد لذلك التخصيص من سبب هو اشتماله على وجه زائد على حسنه يقتضي
ايجابه والا لزم الترجيح من غير مرجح الثالث حصول عوض لا يصح الابتداء به ليخرج الفعل عن الظلم
والعبث الرابع ان الافعال الاختيارية الصادرة انما تختص باعتبار القصد والداعي المقتضية
لوقوعها على وجه دون وجه الخامس ان الطاعة انما تثبت بامتثال الامر على الوجه المطلوب منه
شرعا اذا تقررت هذه فالمكلف يجب عليه ايقاع الفعل على وجه الطاعات لا لغرض سواء من طلب
نفع او دفع ضرر لتحقق الامتثال وهذه علة الحسن باعتبار التكليف اما باعتبار المكلف فعلة الحسن
التعريض للثواب الذي لا يحسن الابتداء به فيختار المكلف في مقابلة المشقة التي لحقته بفعله
انتهى ومحصل السؤال انكم جوزتم ان ينوي الفعل لوجه وجوبه ثم انكم قلتم ان وجه الوجوب
هو كونه لطفا ومصلحة لم لا يجوز ان يكون وجه التعريض للثواب بما جعلتموه وجه الحسنه
فيكون اذا فعله لوجه وجوبه فعله لكونه سببا للتعريض للثواب ثم لما جعلتموه وجه
حسنه فكما يجوز الفعل لوجه وجوبه فلم لا يجوز لوجه حسنه وحاصل الجواب ان مرادنا بوجه
الوجوب انما هو وجه تخصيص هذا الفعل بالوجوب ولا شبهة انه لا يصلح لذلك الا ما يكون
صفة للفعل في نفسه يمتاز بها عن غيره وما هي الا كونه لطفا ومصلحة ومن البين انه لا

يمكن ان يكون وجه التعرض للثواب ومرادنا بوجه حسنه من المكلف تعالى بمعنى ان الذي به يخرج فعله
هذا عن التكليف به عن الظلم والعبث وليس هو الا التعرض للثواب فقد ظهر انه لا بد من الوجهين جميعا
لا تغني احدهما عن الاخر ثم نقول من الظاهر ان الطاعة لله تعالى انما يتحقق بفعل المكلف به على الوجه المكلف
به وقد عرفت ان التعرض للثواب ليس من الوجه المكلف به وانما هو فعل من افعاله تعالى صار غاية لفعل
اخر له فلا يصح ان يفعل الفعل لاجله وايضا فان الطاعة انما يتحقق بفعل المكلف به لمجرد كونه امر به الله تعالى
وكلف به لا لجلب نفع او دفع ضر فلو قصد لحدهذين الامرين خرج الفعل عن كونه طاعة كما ان من اعاد
غيره لجلب نفع او دفع ضر لم يكن فعله ذلك جودا ويرد على الاول انه وان كان ما ذكروه من ان التعرض
للثواب ليس من الوجه به حقا لكنه ليس مما ينافي قصده وقصد الوجه المكلف به فاذا قصد الفعل لوجوبه
مثلا واضاف اليه قصد نيل الثواب او دفع العقاب لم يكن به باس غاية يجعل غاية الفعل هو الامر والطاعة
ثم يجعل غاية الاطاعة والفعل للامر والوجوب احد هذا الامرين وبالجملة فغاية ما ذكروه ان لا يكون شيء
من الامرين مما يجب التعرض له في النية لعدم كونهما من وجوه المكلف به التي كلفت به عليها ولا يلزم من
ذلك بطلان العبادة بالتعرض له فيها الا ان يثبت منافاتهما لاخر تلك الوجوه ولا منافاة هنا والعجب من
العلامة انه لا يجز القصد الى شيء من هذين الامرين ولو منضما الى القربة كما يظهر من كلامه في شرح البرد
البهائي مع ظهور منافاته للاخلاص وعلى الثاني ان من الظاهر ان غاية الطاعة والقياس على الجود قياس
لا جامع هو نيل الثواب والنجاة من العقاب فالقصد الى جلب هذا النفع ودفع هذا الضر لا ينافي الطاعة
والقياس على الجود قياس لا جامع فيه واذ ظهر انهما غايتا الطاعة فلا يقدح القصد اليهما من غير قصد الى
الطاعة فان القصد الى غاية الغاية يتضمن القصد الى الغاية هذا مع ان العلامة ممن يذهب الى نية الوجوب
الغاية والقربة جميعا في جملة من كتبه ولا شبهة ان قصد الطاعة والامتثال ان لم يكن عين قصد الوجوب
فلا شبهة في دخوله فيه **قوله** والاستباحة لما يشترط بالوضوء مطلقا او الرفع للحدث حيث يمكن اي رفع
وهو فيمن لم يكن دائم الحدث كالمستحاضة والسلس والمبطون والمراد ~~بحقيقة~~ رفع حكم الحدث
المترتب عليه شرعا والمنع من الصلوة مثلا او الاثر المترتب عليه الذي عليها الذي يكشف عنه الحكم الشرعي
والاتم يتضح فالحدث اذا وقع لا يرتفع وقد عرفت ان للحدث معنيين اولهما نفس الاسباب الموجبة للوضوء
او الغسل اعني فعل البول والغايط والنوم وثانيهما الاثر المترتب عليه الذي يسمى بالنجاسة الحكمية
والمعنوية فان اريد به المعنى الاول لم يكن لرفعه معنى فان رفع الشيء اما بمعنى رفع وجوده وحصوله او رفع
استمراره وشيء منهما لا يصح هنا اما الاول فلان الشيء اذا وقع ووجد لم يمكن رفع وجوده ووقوعه
واما الثاني فلان هذه الاسباب لا استمرار لها الا زمان فعلها فاذا تم فعلها زال استمرارها فلا معنى
لزواله بالطهارة واما المعنى الثاني فيصح رفعه بمعنى استمراره حتى بالنسبة الى دائم الحدث فانه لا شك
في ان وضوءه يرفع ما سبق من الحدث بمعنى الاثر ولعل ما بعده فلا منع فيه لرفع ما الطهارة وهذا معنى
الدروس من انه ينوي دائم الحدث رفع ما مضى ولا حاجة اليه اذ لا فرق بين دائم الحدث وغيره في ان الوضوء
انما يرفع ما مضى من الحدث ثم يفترقان من جهة ان دائم الحدث حدث اما ضيا واخر لا حقا فاطلاق الرفع
ربما يتوهم منه الشمول للحدثين فلعله الوجه في تخصيصه برفع ما مضى وقد علم انه لا حاجة في تخصيص التخيير بين

نية الاستباحة

نية الاستباحة والرفع بغير دائم الحدث كما فعله الفاضل والمعنى في غير الدروس وجماعة وانه لا حاجة الى قول الشارح حيث
يمكن الا ان يريد به كيف يمكن اي من اية حيثية واية جهة يمكن الرفع بغير دائم الحدث ينوي الرفع مطلقا والدائم للحدث
ينوي رفع ما مضى لانك عرفت ان له ان ينويه مطلقا ايضا وقد مضى نقل ما قاله المعنى في قواعده الفرق بين معنيي الحدث
بما ذكرنا من صحة اسناد الرفع الى احدهما من غير تاويل وعدمها في الاخر واما الشارح فقد فسره هنا بمعنى بالمعنى الثاني
واما كلامه هنا فيحتمل ان يكون مراده بالحدث ذلك المعنى وبالحكم حكمه الشرعي وهو المنع وان يكون مراده بالحدث
المعنى الاخر وبالحكم المعنى الثاني فانه كثيرا ما يراد بحكم الشيء اثره المترتب عليه او الحكم الشرعي وهو المنع ايضا فانه
كما يصح اضافته الى المعنى الثاني للحدث يصح اضافته الى معناه الاول قطعا ولكن ينبغي ان لا يحمل على الاول وان وقع
تفسير الحدث بما مضى فانك قد عرفت ان الرفع تجوز اضافته اليه من غير تاويل والاولى ايضا ان يحمل الحكم على المعنى الثاني
الحدث ويرد عليه ان قطعه بالاحتياج الى ما ذكره من التاويل لا وجه ولا سيما وفسر الحدث نفسه بما لا يفتقر اليه
ولم يفسره بما يفتقر اليه ثم انك قد عرفت مما مر لك اختلاف الاصحاب في نية الاستباحة والرفع على ثمانية اقوال احدها
عدم الافتقار الى شيء منهما وثانيها الافتقار اليهما جميعا وثالثها الاكتفاء باحدهما مطلقا ورابعها الاكتفاء
باحدهما ممن يرتفع حدثه اي لا يدوم والا تعين الاستباحة وخامسها الاكتفاء باحدهما مطلقا فيمن حدثه والا
فاما الاستباحة او رفع ما مضى وسادسها الاكتفاء باحدهما ممن يرتفع حدثه واما فاما الاستباحة او مجموع الامرين
وثامنها تعين الاستباحة اما دليل اعتبار الاستباحة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية
لما عرفت من انها تدل على ان الوضوء شرع لاجل الصلوة ولا بد من ان ينوي ذلك ليكون ناويا للفعل على الوجه الذي
كلف به وفيه ما عرفت من عدم استلزام ذلك ان يقصد الى ذلك في النية ولو استدلوا عليه باشتراك الوضوء بين
المبيح وغيره ولا يتميز الا بنية الاستباحة كان وجها الا انه كان الاظهر جعلها صفة ولم ار من قال به واما دليل
التخيير بينهما وبين رفع الحدث فهو انهما متلازمان فان المانع من الصلوة انما كان الحدث فاذا ارتفع
استبيح ولا يباح الا بارتفاع الحدث واورد عليه في روض الجنان فان الرفع والاستباحة وان تلازما في
الوجود لكن لا يلزم من نية احدهما الا اذا كان اللزوم بينا بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم و
ظاهر انه ليس كذلك وانما يعلم اللزوم مع اقتران وسط وهو آية غير البين وذلك كان يقال ان المراد بالاستباحة
رفع المنع من الصلوة مثلا وبرفع الحدث رفع المانع وكل منهما يستلزم الاخر في غير التيمم ودائم الحدث لكن المقصود
من لزوم احدهما للاخر كون تصور معينة كل منهما من حيث هي تستلزم تصور الاخرى وخروج الفردين يستلزم
عدم الاستلزام لكن الا ان ينظر الى التلازم بينهما بعد اخراج الفردين المذكورين ومع ذلك لا بد من اقتران
وسط وفيه ان خروج الفردين انما يقدح في استلزام الاستباحة للرفع دون العكس والعكس هو وجه المقصود
واستلزام رفع الحدث للاستباحة في الذهن من حاجة اولى وسط مما لا شبهة فيه فان نية رفع الحدث
لا يجزيه من يجزيها الا لمن كان عارفا بمعنى الحدث والحدث انما معناه المعروف الاثر الحاصل من احد الاسباب
المعهودة المانع من الصلوة ونحوها والاستباحة لا معنى لها الا رفع المنع من الصلوة مثلا ولا شك احد في ان
من نوى الاول فقد نوى الثاني قطعا بل يصح ان يدعي الاتحاد كما في المعتبر فان رفع المانع يتبادر منه رفع
المانع من جهة انه مانع والناوي له ايضا يتبادر قصده الى هذا المعنى وهو عين رفع المنع الذي هو معنى
الاستباحة وايضا فان الاية التي تمسكوا بها في نية الاستباحة ليست صريحة فيها بخصوصها وانما يدل

على وجوب القصد لاجل الصلوة وهذا الوجه اذ افضل كان له وان قصد رفع من الصلوة من حيث هو مانع وقصد
استباحتها على السواء من غير رجحان لاحدهما على الاخر واذا كان كذلك بل هنا الحكم ايا انه اللزوم بينهما فضلا عن اللزوم
البين والدليل الذي ذكرناه لا يعين احد الامرين فان الغرض غير المنوي عن اعتباره وهو ما يحصل بالاستباحة يحصل
بالرفع فان الوضوء الرافع للحدث ليس مشتركا بين المبيح وغيره مما لا يكون الا مبيحا وبما ذكرنا ظهر ان تمسك
المخير بين الامرين بالاية اولى من تمسك المعينين للاستباحة فلا اتجاه لما في المختلف من الاعتراض بان هذه
الاية تدل على خلاف مطلوبكم وهو وجوب احد الامرين لا بعينه عن وجوب الاستباحة فان الواجب المخير واجب
ايضا لكن يرد عليه ان المتبادر من الوجوب هو العيني ولا يجوز حمل النص على التخيير الا بنص اخر واجماع ولا ينفعه
ان يتمسك بقوله ص والله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ويقول انه يدل على انه اذا نوى رفع الحدث
ارتفع الحدث واذا ارتفع كانت الصلوة مباحة لان من المعلوم ان مجرد النية لا يكفي في صحة العمل وترتب الحكم
عليه ما لم يكن العمل صحيحا واذا كانت الاية دالة على وجوب القصد في الوضوء الى الاستباحة لم يكن الوضوء الغير المنوي
به ذلك صحيحا فكيف يرتفع به الحدث واما الجمع بين الامرين فقد عرفت ما استدل به عليه ابن زهرة وقال في الذكرى
لوجوب الرفع والاستباحة ووجوب نية كل واجب وهو ما ذكره ابن زهرة قال ولان الرفع يوجد بدون الاستباحة
في غسل الحائض ان قلنا برفعه الاكبر والاستباحة بدون الرفع في التيمم والطهارة الضرورية فاذا لم
ينوهما لم يكف احدهما والجواب اما عن الاول فظاهر لان وجوب الامرين لا يقتضي نيتهما بل وجوبهما لا يقتضي له
الا وجوب الوضوء ولا نزاع في وجوب نيته واما عن الثاني فقد اشار في الذكرى الى الجواب عنه بانهما متلازمان
في غير الحائض والمعذور فيكفي احدهما عن الاخر واما فيهما فعلى ما ذكره فيها لا اقول بتخييرهما بين الامرين بل الحائض
لا ينوي الا الرفع والمعذور لا ينوي الا الاستباحة ويرد على هذا الجواب ان التلازم في الوجود ولا سيما في
بعض المواضع لا يجري لما عرفت من لزوم التلازم البين بينهما فاذا سلم انه يجب في نية الوضوء التعرض لجهته
التي شرع لها وسلم انه شرع في المتنازع للاستباحة والرفع جميعا وانهما لا يتلازمان مطلقا بل يتفارقان لزم ان
يجمع بينهما في النية وان تلازما بالنسبة الى المتوضي لانه ان اكتفى باحدهما صدق انه اخل بجهة شرع الوضوء
لها بل الجواب مع افتراقهما فان كون الوضوء الحائض او غسل الاستباحة لا يستلزم ان يكون كافيا في اباحة
الصلوة مثلا وعلة تامة لها بل يكفي مدخليته فيها واما المعذور فقد عرفت بانه يرتفع بوضوئه حدثه الماضي و
المراد برفع الحدث ايا ما كان وقد عرفت ايضا ان معنى رفع الحدث رفع المانع من حيث هو مانع وهو متحقق
في المختار والمضطر جميعا واما الاقتصار على الاستباحة مطلقا فدليله بعد ما مر هو ان الاية تدل على وجوبها
والمتبادر من الوجوب هو العيني وقد عرفت ما فيه ويمكن ايضا ان يستدل له بان رفع الحدث كما عرفت قد يتحقق
بدون الاستباحة فمن كان غرضه الاستباحة لا يكفيه الرفع ثم ان كان المتوضي ممن لا يرتفع حدثه فلا سبيل له
الا الى الاستباحة ولا يجب عليه الا هي وان كان ممن يرتفع حدثه فالاستباحة في شانه تتضمن الرفع وجوابه
يعلم مما مر واما دليل الاقتصار على الاستباحة عند دوام الحدث فهو انه لا يمكن رفع الحدث ولا المطلوب
من دائم الحدث بوضوئه رفع حدثه فانه تكليف بما لا يطاق ويرد عليه اولا ان رفع الحدث كما عرفت ليس المتبادر
منه رفع المانع من حيث انه مانع وهو مشترك بين دائم الحدث وغيره وثانيا ان الرفع انما يتعلق بما مضى من
الحدث وهذا القدر مشترك بلا شبهة واما ما يتجدد فعفو في الدائم عنه معفو في غيره واما دليل من جوز الرفع

مع الاعتقاد انه لا يصح رفع حدثه بعنوان الرفع مستلزم للاستباحة حتى لو نواه كان بمنزلة نوى الاستباحة
وشيئا اخر لا ينافيه وهو لا يضر اذ لا يخرج الاتية اذ يكون لغوا في البين ويرد بان العبادة انما يصح
اذا فعلت على الوجه الذي شرعت عليه ولعلة التي شرعت لها فاذا لم يكن هذا الوضوء مشروعا لرفع
الحدث وقد نوى به ذلك لم يكن فاعلا له لما شرع له فيكون بمنزلة من نوى الوجوب بالندب او
عكسه فيه ان ذلك منه مناف في نية القربة واما من جوز للدائم الحدث رفع ما مضى فقد عرفت دليله
ووجه الفرق بينه وبين غيره وهو انه لما كان حدثه دائما لم يجز له ان ينوي رفع الحدث على الاطلاق
بخلاف غيره فان غيره ايضا ان كان لا يرتفع الا حدثه الماضي الا انه لما لم يكن له الا الحدث الماضي جاز له الاطلاق
ويرد بانه لا ينصرف الرفع الا الى رفع الحدث الماضي ولو كشف الغطاء عن قلب كل ناو عرف انه لا ينوي الا ذلك
فانه لا معنى لرفع ما لم يأت وبانه لو سلم كون الرفع شاملا للماضي والمتجدد فيقول ان رفع المتجدد يكون لغوا
زيدا وهو لا يضر وفيه ما عرفت قال الشارح في شرح الالفية ذهب المص في بعض تحقيقاته الى الاكتفاء بنية رفع
الحدث بناء على ان المراد منه هو المانع ولولا ارتفاعه لما ابيحت الصلوة اجماعا على الحدث السابق والمتأخر
الحدث معفو عنه وان لم ينوا اباحته بل لا يكاد يعقل نية الاباحة منه قبل وقوعه وانما هو معفو من الله وهذا القول
ليس ببعيد من الصواب فانا لا نعقل من الحدث الا الحالة التي لا يصح معها الدخول في الصلوة فمتى ابيحت الصلوة
زالت تلك الحالة فارتفع الحدث بالنسبة الى هذه الصلوة بمعنى زوال المانع وان بقي في غيرها وايضا فان النية
انما تؤثر في الاباحة من الحدث السابق عليها لما قلناه لا المتأخر اذ لم يعهد ذلك شرعا والمتأخر مغتفر في
هذه الصلوة والسابق لا مانع من رفعه بالنية قال واولى بالصحة ما لو نوى رفع الحدث الماضي لامكانه
واغتفار الطاري قال فان قيل مع الاطلاق يكون الرفع مشتركا بين رفع الماضي ورفع الاثر المانع مطلقا
وصرف المشترك الى احد معنييه لا يجوز بغير قرينة لانه صرف الى بعض المعنى قلنا ينصرف الى رفع القدر المانع
من الدخول في الصلوة الذي يمكن رفعه بالطهارة وقد تقرر ان ذلك ليس الا السابق ولو سلم انه يجمع
لكان المرتفع القدر المشترك بينهما لا احدهما ولا كل واحد منهما واما تخصيص الحدث بنفس الاثر المانع ولا
استباحة بالمنع وتجويز انفكاك احدهما عن الاخر فهو اصطلاح خاص وليس في الدليل النقلي ما يدل عليه بل انما
اقتضى كون المراد بالحدث هو الحالة المانعة من العبادة وبالاباحة ازالتها ورفعها غاية ما في الباب انها قد
ترتفع مطلقا بالنسبة الى جميع الصلوة وقد ترتفع بالنسبة الى صلوة واحدة وهذا لا يكفي في تخصيص كل قسم
باسم حتى لا ينصرف الى غيره وان كان الرفع مع المشهور اولى انتهى نصه وهو كلام في غاية الجودة والسداد
الا ان ما ذكره من شان الحالة المانعة من الصلوة التي جعلها مشتركة بين السابق واللاحق اذا نظر فيه بالنظر
الدقيق لم يكن له محصل فان هذه الحالة اما الاثر الحاصل من الاسباب المعهودة والمنع المتعلق بالاثر
والملاحقة او القدر المشترك بين الاثر ومنعه او مانعيته فعلى الاول يتوجه في الاثر الاثر انما يرتفع
السابق لعدم تعقل رفع ما لم يقع وكذا على الثاني فانه كما لا يمكن رفع ما لم يقع لا يمكن رفع صفة من صفاته
او حكم من احكامه واذا كان حكمها ذلك كان شأنهما الاخير من غير فرق اللهم الا ان يقول ان الوضوء
لدائم الحدث يرفع الحدث الاثر السابق ومنع الاثر اللاحق بمعنى انه اذا توضأ لم يتعلق بالاثر
اللاحق شرعا منع بالنسبة الى هذه الصلوة وح يكون الرفع مستعملا في معنييه مختلفين

الظاهر انه لا يتبادر ذهن الناوي اليهما جميعاً مع ان ذاكره هو العمدة على ان تسبيل الوضوء لعدم تعلق المنع
باللاحق محل نظر واما من قال ان الدائم الحدث ينوي رفع حكم الحدث فكانه اراد بحكمه المنع ونظر الى ان الدائم
الحدث يرتفع حدثه السابق ومنع حدثه اللاحق فاذا نوى رفع المنع كان شاملاً للامرين فان رفع المنع اعم من ان
يرتفع معه المانع اولا وفيه اولاً ما عرفت من انه لا معنى لرفع منع اللاحق الا معنى لرفع نفسه وان اراد به ما عرفت
من المعنى لزم ما عرفت وثانياً انه اذا وجب تصريح ذلك في النية لوجوب ان يقصد الى الفعل على الوجه المشروع
حتى لا يبقى جهة من جهاته المقصودة بالنية لزمه ان لا يكتفي بالنسبة الى الحدث السابق برفع منعه فانه يرتفع نفسه
وان كان رفع المنع شاملاً له فان شموله له ليس بمعنى تضمنه له بل بمعنى تحققه معه وبدونه ونحوه الجاري واما من
قال بانه ينوي اما الاستباحة او اياها مع الرفع فنظر الى ان الاستباحة يتضمن رفع الحدث المنع وهو شامل لرفع
المانع وهو عين الحدث اي الاثر السابق ورفع منع المتجدد فالناوي لها بمنزلة من نوى هذين الامرين
وان نواهما فالرفع ينصرف الى السابق والاستباحة الى اللاحق او يكون الرفع لغواً ومما تقدم لا يخفى عليك
ما فيه **قوله** ولا شبهة في اجزاء النية المشتملة على جميع ذلك الا عند من يشترط الجمع بين الاستباحة والرفع
وعند من يشترط الجمع بين الوجوب الوصفي والغائي وان كان لي في وجوب اشتمالها على ما عدا القربة نظر لعدم
نهوض دليل عليه كما عرفته مفصلاً اما القربة فلا شبهة في اعتبارها في كل عبادة كما عرفت ولكن تمييز العبادة عن غيرها
من سائر العبادات حيث يكون الفعل مشتركاً بين عبادة وعبادة لا بين العبادة وغيرها فانه يكفي في هذا التمييز
نية القربة ولما وجوب تمييز الاول فظاهر لا بما ما لم يميز من غيرها لم يمكن تعليق القصد عليها بخصوصها فالتمييز
ان كان بالوجوب او مقابله او الندب تعين اشتمال النية عليه وان امكن بغيره كفى ولم يتعين الاشتمال
عليهما الوجوب او مقابله انما يجب اذا توقف التمييز عليه ومن هذا يعلم انه يتصور في الاشتمال على احدهما
الوجوب العيني وذلك اذا لم يحصل الامتياز الا به والتخييري وذلك اذا لم تكن العبادة مشتركة او لا يحصل
تميزها بالوجوب او الندب بل يتعين بغيرهما فالوضوء ايضاً ان كان مشتركاً بين عبادة وعبادة كان تمييزه
واجباً الا انه اشتراكه في الوضوء حتى في الوجوب والندب ليفتقر الى تمييزه بنية احدهما الا انه اي الوضوء ان كان
في وقت العبادة الواجبة المشروطة به لا يكون الا واجباً وان كان بدونه ينتفي عنه الوجوب فلا يكون الا مندوباً
وقد امضينا لك ما يرد عليه مفصلاً ويرد عليه ايضاً انه لا شبهة في اشتراكه بين المبيح وغيره وبين الرافع وغيره
ولا سيما اذا لم يكن في غير وقت عبادة واجبة فينبغي ان يوجب التعرض لهما عملاً باشتراكه بالنسبة اليهما **قوله**
وجرى الماء ان كان الواجب في قوله واجبه بمعنى اللازم اي الوجوب الشرطي فلا اشكال في كون الجري من
الواجبات وكذا ان كان بمعنى الواجب الشرعي فان الاحكام الشرعية كما تتعلق على الافعال كذا تتعلق على
المفعولات وان كانت اولاً وبالذات انما تتعلق بالافعال فلا حاجة الى تقدير مضاف اي فعل جري الماء
او اجادته او تحصيله او ما يعناها والجري يتحقق بان ينتقل كل جزء من الماء عن محله الى غيره اي غير محله او غيره
من الاجزاء بنفسه او بمعين من اليد او غيرها ولو لم يتحقق الجري لم يتحقق الغسل على الاشهر والاقوى فرد
ان الآية امرة بالغسل والعرف قاض باعتبار الجريان فيه ونص عليه جماعة من اللغويين قال الراغب
غسلت الشيء غسلاً اسلت عليه الماء فازلت درنه وقال المطرزي غسل الشيء ازالة الوسخ ونحوه عنه
باجراء الماء عليه ويدل عليه الروايات ايضاً فان اكثر روايات حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله يتضمن الاسال

وذلك اذا حصل به وبغيره فتخيير الناوي
فيهما ويجب عليه احدهما وعلم الوجوب
اصلاً وكلاهما

او الصب

او الصبر في صحيحة زرارة قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان تغسله ولا
يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وصحيحة ايضاً عن الباقر عليه السلام قال قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال كلما احاط به الشعر
فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء الا ان الشيخين جوزا في المقنعة والنهاية في الغسل ما
يكون كالدهن وقيداه بحال الضرورة قال في الذكرى ولعلهما ارادا به ما لا جريان او الافضلية لغيره او ارادا الجريان
عند عدم الضرورة بما هو فوق الدهن وان كان الدهن ايضاً مجزياً بناء على اعتبار الجريان فيه ايضاً وبالجملة فاما ان
يريدا بالدهن ما ينفك عن الجريان فقد ذهبا الى عدم وجوب الجريان حال الضرورة او اقل ما يسمى الاجزاء فيكون التخصيص
بحال الضرورة لكون الافضل في غيرها ما في قوله وفي المبسوط واقل ما يجزي في الغسل من الماء ما يكون جارياً
على جميع الجسد ويبل اصل شعره وان كان قليلاً مثل الدهن وهذا موافق للمشهور وظاهر الصدوق ايضاً
عدم اشتراط الجريان عند الضرورة وسيأتي كلامه وممن نص على عدم وجوب الاجزاء الراوندي في فقه القرآن
قال والغسل جريان الماء او كالجريان فقد نص عند عدم الماء مثل الدهن مع انه قال في موضع اخر حد المسح شرعاً
هو امرار العضو الذي فيه بلل او على العضو الممسوح من غير ان يجري عليه الماء والغسل لا يكون الا بجريان الماء
عليه بعلاج فلعله اراد بالجريان ما يكون من قبل نفسه وعلى الجريان ما يكون بمعين ولذا قيل هنا بقوله بعلاج
ويظهر من كلامه في موضع اخر الفرق بين معناه حال الاختيار ومعناه في غيرها حيث ادعى الاجماع على ان العلاج
المسح في الشرع هو ان يبل المحل بالماء من غير ان يسيل والغسل امرار الماء على المحل حتى يسيل مع الاختيار فيحتمل
ان يكون اراد بالسيلان ما بنفسه حتى لا يعتبر عند الاضطرار الا السيلان بعلاج ويحتمل ان يكون قوله مع الاختيار
متعلقاً بيسيل بمعنى انه امرار الماء على المحل حتى يسيل ان لم يحصل ما بقي من السيلان وحتى يسيل بنفسه لا بعلاج ومن
على عدم الاجزاء ما لم يحصل الجريان على الحمل وقال في الناصريات في قول الناصر يجري في الوضوء والغسل ما اصاب البدن
من الماء ولو مثل الدهن وقد روى اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام مثل هذا اللفظ بعينه والذي يجب ان يعول عليه ان الله
تعالى امر في الجنابة بالاغتسال وفي الطهارة الصغرى بغسل الوجه واليدين فيجب ان يفعل المتطهر من الجنابة
والمتوضي ما يسمى غسلاً ولا يقتصر على ما يسمى مسحاً ولا يبلغ الغسل فاما الاخبار الواردة بانه يجزيك ولو مثل الدهن
كانها محمولة على دهن يجري على العضو ويكثر عليه حتى يسمى غسلاً ولا يجوز غير ذلك وقال في الانتصار وحقيقة الغسل
يوجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح يقتضي امرار الماء من غير جريان فالثاني بين الحقيقتين ظاهر
كل ابن ادريس قال واقل ما يجزي من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلاً وان كان مثل الدهن
بعد الدال بعد ان يكون جارياً على العضو فان لم يكن الماء جارياً فلا يجزيه لانه يكون ماسحاً ولا يكون غاسلاً
والامر بالغسل غير الامر بالمسح قال وبعض اصحابنا ينصب في كتاب له الى الاطلاق الدهن من غير تقييد للجريان
وتقييده في كتاب آخر له والصحيح تقييده بالجريان لانه موافق اللسان الذي انزل به القرآن ثم حكى
عبارة الناصريات فقال وهذا هو الصحيح المحصل المعتمد ومما يدل على الاكتفاء بمثل الدهن حسنة زرارة
محمد بن مسلم عن الباقر قال انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن
لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن وصحيحة محمد بن مسلم عنه قال يأخذ احدكم الراحة من الدهن فيملأ بها
جسده والماء اوسع من ذلك ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عليه السلام ان علياً عليه السلام كان يقول الغسل
من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجري من الدهن الذي يبل الجسد ومما يدل على عدم وجوب الجريان صحيحة

جوازه

بعضه

زرارة عن الباقر ع في الوضوء قال اذا مس جلدك الماء فحسبك وانت تعلم ان شيئاً من هذه الاخبار لا يصح التمسك به في تجويز عدم الجريان فان الدهن الذي يحصل الجسد كما عرفت اعم من ذلك وكذا مس الماء الجلد وما يتوهم من ان المتبادر من المس ادناه يرد على نحو قوله تعالى لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم وما يتوهم من ان سياق الرواية يدل على الاجتزاء بمسح المس فانه عقبه بقوله حسبك وهو نص في ان المراد اقل ما يجزي فاذا عبر عنه بالمس لزم ان يكون مسماه كافياً يدفعه جواز ان يكون الكلام مسوقاً لدفع وهم وجوب الدلك او جواز اجراء الماء على ما يحول بينه وبين الجلد من عن شعر العضو المغسول فيبنى على الاول انه لا يجب الدلك بل مساس الماء الجاري بالجلد وعلى الثاني انه انما يكفي امساسه بالجلد ولا يكفي ما يحول بينهما وايضاً من الجائز ان يكون السائل انما سال عن المسح في الوضوء على ان هذه الروايات لا تقاوم ما دلت على وجوب الاجراء واما ما رواه الكافي من رواية مرسلة مقطوعة في رجل كان معه من الماء مقدار كف وحضرت الصلوة قال فقال يقسمه اثلاثاً ثلث للوجه وثلث لليد اليمنى وثلث لليسرى ويمسح بالبلة راسه ورجليه فهي وان كانت ربما تدل على الاكتفاء بما دون الجريان الا انها لما عرفت من ارسالها وقطعها لا تصلح لان يعول عليها وقد افتى بمضمونها الصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية **قوله** على ما دارت عليه الابهام هذا التحديد بل مما لا شبهة فيه عند الاصحاب وقد نقل عليه اجماعهم غير واحد ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع قال له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي قال الله تعالى وامر الله عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديراً فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه فقال لا هكذا في الفقيه ونحو من ذلك في الكافي والتهذيب الا انه فيهما مضمر وزيد فيه السبابة فقيل ما دارت عليه السبابة والوسطى والابهام ومثلها فيهما في خلاف الشيخ والمعتبر الا انهما روياه عن حريز عن احدهما ع واما فيما عندنا من نسخهما والظاهر سقوط زرارة من القلم والا فالمراد باحدهما الصادق ع او الكاظم ع ثم فيما كان وما جرت عليه الاصبعان مستديراً وما دارت عليه الاصبعان من الوجه مستديراً ولنذكر ما يحتمله الخبر من المعاني فنقول يحتمل ان يكون المراد بالدوران معناه المعروف الراسخ في الوهم لدائرة اعني الطواف حول الشيء وان يكون المراد به مجرد الاحاطة وكذا في كلام الاصحاب فان كان الاول احتمل ان يكون ما دارت عليه الى قوله فهو من الوجه بياناً لما وقوله فهو من الوجه تاكيد لما ذكره وان يكون من في من قصاص ابتدائية ويكون بجملتها مع المجرور الى مع مجرورها مسوقاً للبيان طول ما دارتا عليه او وجوب الابتداء من الاعلى وان يكون كل من بيانيته وخص الطول بالبيان لانه الذي له حد يعتنى على الانتهاء اليهما باسميهما وعلى التقديرين يحتمل وما جرت الخ منفصلة عما قبلها مسوقة لتاكيده وما مبتدأ خبره فهو الوجه ويكون ما جرت عليه الاصبعان شاملاً لمجموع الاطراف الطولية والعرضية ومرادفاً لما دارتا عليه او قوله وما جرت عليه الاصبعان معطوف على ما دارت من عطف احد المترادفين على الاخر ويح فقوله فهو من الوجه منفصل عما قبله وان كان الثاني احتمل مثل ما احتمل على الاول فان الاحاطة من افراد الدوران بالمعنى الاول فيجوز ان يراد به هذا الفرد الا انه لا تاتي في الحمل

على الحمل

على هذا المعنى واحتمل ان يكون المراد الاحاطة طولاً فقط ويكون قوله وما جرت معطوفاً على ما دارت ويكون بياناً للعرض حتى يكون مجموع الامرين بياناً لحد الوجه وعليه فقوله مستديراً يحتمل ان يكون حالاً من الموصول او ضميرها الذي في الفعل عليه في الموضعين كما يحتمل ان يكون حالاً من الاخير او ضميره حسب لما على الاحتمالات الاول فلا احتمال الا الثاني واحتمل ان يكون الموصول الثاني مبتدأ خبره فهو من الوجه ويكون ما قبله بياناً لحد الطول فحسب وهو اما بياناً للعرض فقط او له وللطول جميعاً وانت خبير بانه لا يختلف هذه الاحتمالات في اصل المطلوب وهو ان حد الوجه طولاً من القصاص الى الذقن وعرضاً ما حوته الاصبعان وكلام الاصحاب لا يدل على انهم لم يحملوا الدوران في الرواية على معناه المعروف كما توهمه بعضهم ولكنهم خصوا التحديد بما دارتا عليه بالعرض لما انه المفتقر الى هذا التحديد لما عرفت من ان الطول له حدان متعينان فالتعبير بهما اقرب الى الافهام فما ظنه بعضهم من ان الاصحاب لم يتفطنوا لذلك وانه المتفرد بفهمه وانه فرق بين الحمل على هذا المعنى والحمل على مطلق الاحاطة مما لا حقيقة له وما وقع في بعض طرق الرواية وفي بعض عبارات الاصحاب كعبارة المبسوط من اضافة السبابة فلعل وجهه ان من يغسل وجهه لا يخلو غالباً من ادارة سبابته ايضاً على الوجه فلما وقعت في البين لم يخرج عن حكم الدوران وان لم يكن المقصود الا الابهام والوسطى الا ان يكون اقل الواجب ما بين الابهام والسبابة واكثره ما بين الابهام والوسطى كما قد يتوهم **قوله** مثلث القاف والضم اعلى كذا في الصحاح ولم يذكره في العين والجمهرة وفي اصطلاح المنطق الا الظم والكسر وفي المغرب الفتح والكسر بمعنى الضم **قوله** الى اخر الذقن الظاهر ان اصل الكلام ما بين القصاص واخر الذقن مبتدأ من القصاص منتهياً الى اخر الذقن فحذف او لا متعلقاً الظرفين ثم من القصاص للاجتزاء عنه بذكر المنتهي ثم واخر الذقن الى اخر الذقن فحذف او لا متعلقاً الظرفين ثم من القصاص للاجتزاء عنه بذكر المنتهي ثم واخر الذقن استغناء عنه بما بعده ويحتمل ان يكون معنى بين معنى الابتداء او الانتهاء فتعلق به الى وان يكون هي للضاف اليه بين بجميع القصاص الى اخر الذقن باعتبار اجزائه اي ما بين هذا الموضع الذي هو القصاص الى اخر الذقن كما في قوله بين الدخول فحومل ايضاً ان معناه بين مواضع الذي الدخول والذي مواداه انه يجب جري الماء على كل جزء من اجزاء الوجه الواقعة بين القصاص واخر الذقن وهو يستلزم انه لا يدخل شيء من القصاص واخر الذقن فيما يجب غسله اصالة والامر في الاول كذلك دون الثاني ثم ان العبارة ربما تدل على وجوب الابتداء من الاعلى وهو المشهور وخالف فيه ابن ادريس وعلم الهدى على ما حكي عنه ولم اجد منه تصريحاً به الا ان دليله على جواز النكس في الوجه كالشيخ في النهاية والجمل والمبسوط في المقنعة والصدوق وابن زهرة وسلار لما انهم قيدوا النهي عن استقبال الشعر باليدين وربما ظهر من كلام صاحب الاشارة عدم كراهة النكس في الوجه لما انه عد من المسنونات عدم كسر الشعر فقيد ابا اليدين اما الاولون فاستدلوا بالاحتياط بان الوضوء البياني اما ان يكون وقع بغسل الوجه من اعلاه او منكوساً لا يجوز الثاني والا تعين النكس ولم يقل به احد واما الملازمة فلوجوب اتباعه ص والنهي اقوالا وافعاله الثي وقعت بياناً لمجمل ما كلفنا به ولما روي عنه ص و الذي قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فتعين الاول وايضاً روى في الصحيح عن زرارة قال حكى لنا ابو جعفر ع وضوء رسول الله ص واله فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفاً من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه

البدين مشترك وكلام كثير ممن اوجب
الابتداء في اليدين بالمرفق مشعر
بجواز النكس صح

الحديث وفى الحسن عنه ايضا نحو من ذلك ويرد على هذا انه يجوز ان يكون الحكاية للوضوء الذى كان ياتى به ع
والمغالبة الا الوضوء البيانى فانما يدل على استحباب الابتداء بالاعلى لا وجوبه ولكن ايرد عليه ثانى وجهى للملازمة
انا لم نظفر بالرواية فى طريقنا الاحرسلة وهى انه يوضا النبى ع وآله مرة مرة فقال هذا وضوء الحرث لا يقبل
من الله الاشارة بهذا الى الجزء او الكل فان كان الاول لم يصح الا بنحلها انه لا يقبل الصلوة الا بمثله وانتفاء
المماثلة المساواة فى جميع الصفات ممنوع وان كان الثانى لم يرد الا محل تعيين وضوء يكون الوضوء الخاص
فرد امن افراده ولا دلالة على المدعى لما اجالا فلان من الظاهر ان هذه العبارة تدل على الوجوب على وجوب
ما تضمنه الفعل من الاجزاء والصفات ولا يخرج منه الا ما اخرجه الدليل من الضرورة او الاجماع او دليل اخر
واما تفصيلا فلان لنا اختيار الاول والمتبادر من المماثلة المساواة فى جميع ما ذكر الا ما اخرجته الضرورة
واختيار الثانى والمتبادر منه النوع السافل والصنف الذى لا تختلف افراده الا بما يقتضى باختلاف الضرورة
من الفاعل والماء والاناء والزمان والمكان ونحوها وعمل على ما عرفت بما رفع ما اورد من ان البيان
انما يقع بفرد من افراد الواجب ومن الاولى ان الجواب ليس مقصورا عليه واذا احمه وعنه فلا فرق
بين ما عائلة وعينه وبالجملة فلا ارتياب لعارف منصف ان كل ما وقع بيانا يتعين الحمل على وفقه فى كل شى الا
ما دل على المخالفة فيه دليل من ضرورة او اجماع او غيرهما واما الاخرون فاستدلوا بالاصل وعموم النصوص
وبصحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا والجواب عن الكل ظاهر
فان المتبادر من المسح هنا ما يقابل الغسل واما الاولان فيكفى فى دفعهما ما عرفت من دليل الاول
قوله مراعيا حالا عن محذوف اى قاله المعهما قاله او لجرى المتوضى الماء على ما ذكر مراعيا ويجوز ان
يكون قوله واجبه النية بتقدير وواجبه فعل المتوضى النية فيكون الحال من المتوضى المفهوم اول الكلام
مخصوصة لان الغالب تقارب البدنى فى كل شخص فى الاستواء فيهما استلزم ع ان اعتبار استواء الخلقة فى الوجه واليدين بل
بما لا اشبهه فيما هو المعهود من تنزيل الاحكام على الغالب الاعم وقد يرد عليه اكثر الاصحاب الاان
هنا دقيقة يجب التنبه لها وهى ان الاستواء من جهة الطول لا يعتبر الا فى الوجه خاصة دون اليدين فان
من المعلوم انه يجب غسل طوله بتمامه وان كان اضعاف وجوه المستوى طولا ع الاستواء المعتبر فيه
انما هو باعتبار القصاص فقط فالاغم والانزع يرجعان الى المستوى ولا عبرة بالاستواء شكلا او
طولا او عرضهما ولما من جهة العرض فانما يعتبر الاستواء بالنسبة الى مجموع الوجه واليد بمعنى اعتبار نسبته
بر المستوى الى وجهه حتى كان كل من وجهه ويديه خارجا عن الاستواء عظما او صغرا ولكن كان نسبة يديه
الى وجهه كنسبة يد المستوى الى وجهه لم يكن به حاجة الى رعاية المستوى نعم ان كانت يده اعظم بالنسبة
الى وجهه او اصغر اعتبر نسبته للمستوى فمن طالت اصابعه لم يجب عليه غسل الزائد ومن قصرت اصابعه
لزمه الاتمام اذا عرفت هذا عرفت ان فى عبارة الشارح نوع اشكال فانه لا يسوغ له ان يريد الا
ستواء فى كل من الوجه واليدين منفردا منفردا لما عرفت من ان استواء اليدين بانفرادهما لا يعتبر فى
شئ من حد الطول والعرض ولا ان يريد به المجموع على ان يكون الواو بمعنى مع او اعتبار العطف قبل
دخول الجار حتى يكون المجرور مجموع الامرين فانه لا يصح فى جهة الطول ودفعه ان نجعل الاشارة فى ذلك

منصفه

كنسبته

راجعة

راجعة الى مجموع ما ذكر من الحدين والاستواء فيهما اعم من الاستواء فى احدهما والاستواء فى مجموعهما كانه
قال لا بد فى حد الوجه من مراعاة الاستواء فيه وفى اليد لكن فيه فقط من جهة وفى نسبة اليد اليه من
اخرى ولو اطلق الاستواء كما فعله غيره لسلم من الاشكال قوله ويدخل فى الحد مواضع التحذيف وهى ما ينبت
عليه الشعر الخفيف ما بين المنتهى العذار والنزعة المتصل بشعر الراس وبعبارة اخرى هو القدر الذى
يقع فى جانب الوجه اذا وضع طرف خيط على راس الاذن والطرف الاخر على زاوية الجبين من حذفه
هيأه وضعه كانه حذف كل ما يحبه حذفة فخلا عن كل عيب ويحذف من الشعر اخذ منه وتحذيف الشعر تسطيحه و
تسويته وهو ان ياخذ من نواحيه حتى يستوى سميت بذلك لان النساء والمترفين من الرجال ياخذون ما هنا
من الشعر وفى الذكرى وهو الذى ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والنزعة او ما بين الصدغ
والنزعة والتفسير الاخير اقرب لانه على الاول يدخل فيها الصدغ وفى كلام الشارح اشارة الى الحكم الى هو وجوب
غسلها مع دليله وهو الدخول فى الحد لانها اسفل من القصاص ويشتمل عليه الاصبعان وخالف فيه العلامة فى
المنتهى والتذكرة وتبعه ابن فهد فى الموجز قال فى المنتهى ولا التحذيف وهو الشعر الداخل فى الوجه ما
بين انتهاء العذار والنزعة المتصل بشعر الراس لان التكليف بغسله شرعى ولا شرع يدل على التكليف بها ولا
تكليف والاشارة وحد الموضع عائد الى التحذيف وما يتلبس من العذار والعارض والنزعتين والصدغ
وظاهر هذا الكلام مما يقتضى منه التعجب فانه اعترف بدخولها فى الوجه فانكر الدليل الشرعى على وجوب غسله
ويمكن دفعه بحمل دخولها فى الوجه على معنى دخوله فيه ظاهرا او عرفا او دخوله فيما يواجه به الا ان ادعاء
عدم الدليل على غسله مدفوع بما عرفته وقال فى التذكرة انه ليس من الوجه لنبات الشعر عليه فهو من الراس
ويندفع بان المعتبر شعر الراس لا مطلقا وكون ما عليه من شعر الراس ممنوع ولو كان كذلك لكان منتهاه
قصاص شعر الراس او منتهى منبته فلم يكن غسل الجبهة واجبا لانه داخل فى الشرع طولا بالقصاص
وان اعتبر المنتهى من كل طرف لوجب غسل النزعتين ايضا من منتهى الشعر عندهما فقل على ان المعتبر
الطول امتداد ان شعر الراس ولو كان التحذيف منه لكان هو الطول وبالجملة فان الراس ما يل
الى التد ويدحرج بحيث يتبدل وفى التسطيح خارج عنه داخل فى الوجه ومن غسل الجبهة يتبدا وفى التسطيح
فهذا المبدأ الطولى للوجه والعرض لا بد من ان يدخله فيتكل ما دخل تحت الاصبعين فى جميع الامتداد
الطولى ولا شبهة فى دخول التحذيف فيه سواء اعتبر بحد اشتماله او اعتبر ادارتهما على الوجه قوله
ويدخل العذار ايضا وفاقا لما دل عليه كلام علم الهدى فى الناصريات والشيخ فى الخلاف والمبسوط وكذا
ابن ابى عقيل لانه لما ذكر حد الوجه قال وما سوى ذلك من الصدغين والاذنين فليس من الوجه ولم يذكر
العذار قال فى الذكرى وقال ابن الجنيد كل ما احاط به الشعر وستر من بشرة الوجه عن شعر العارض
والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما عليه اجراء الماء
على الوجه والشعر النابت من الشعر واستظهر من هذه العبارة دخول العذار ولا ارى له وجها فخالف فيه
الفاضلان وفخر الاسلام فى شرح الارشاد والمهم فى الذكرى والدروس فاخرجوه من الوجه
لعدم دخوله فيما يواجه ولا فيما اشتملت عليه الاصبعان ويظهر من التذكرة دعوى الاجماع عليه وفى
التحرير والاستحباب يلزم ان اعتقاده وفى النهاية بعد ان صرح بخروج العذار من حد الوجه قال بل يغسل ما تحته

عسل ما

ونقيس العارض لا يجب غسل ما خرج عن حد الاصبعين سيما الخارج منها عن اسم الوجه ويجب غسل ما احاط به وجعل
غسل الجميع في الدروس والشارح في شرح الالفية احوط ومثله في الذكرى قال فيه والصدغ ما حاذى العذار
فوقه وقد تضمنت الرواية المشهورة سقوط غسله ومنها ايضا الى سقوط غسل العذار مع ان الابهام
والوسطى لا يصلان اليه غالبا ومع ذلك فغسل العذار اولى اخذا بالاحتياط ولان للعارض يجب غسله قطعا   نعسل م
وهو متصل بالعذار وقريب من محاذاته وكذا شعر الخدين يجب غسله مع اتصال العذار به ولعدم مفصل
تعقب الغسل عليه دون العذار وا قول اذ قد عرفت حد الوجه لم يبق هناك اشكال في الحكم فانه لا يخلو
اما ان يكون تمامه داخلا والحكم فيما اشتملت عليه الاصبعان او تمامه خارجا او مبعضا والحكم على كل
ظاهر والثالث عند الظهور لا مدخل لما في الذكرى من الاتصالين وعدم المفصل في الدلالة على وجوب
الغسل الا ان يحمل الوجه على حد ولا اعرف ما فيه من دون ان في الرواية ايماء الى سقوط غسل العذار
الا من جهة عدم اشتمال الاصبعين عليه وعبارة لا يمكن حملها عليه كما لا يخفى واما تحقيق معنى العذار ففي
المنتهى انه النابت على العظم الناتي الذي هو سمت الصماخ وما انحط عنه الى وتد الاذن وما بينه
وبين الاذن من البياض وهو صريح في دخول البياض في مفهوم العذار وقال في النهاية والعذار
والبياض المتصل بينه وبين الاذن خارجان عن حد الوجه وهو صريح في خروجه عنه ومثله عبارة فخر الاسلام
في شرح الارشاد وفي التذكرة وهو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن وظاهره يخالف ما في المنتهى
من جهة البياض وما كان لعارض وتد الاذن ويحتمل التوافق من الجهة الثانية وعبارة المعتبر ايضا
ربما دلت على خروج البياض عنه لانه قال لا يجب غسل ما خرج عما دارت عليه الابهام والوسطى من العذار
ولا يستحب غسل ما بينه وبين الاذن الا ان من الجائز ان يكون المراد بعضه الى الاذن وكلام الشيخ
في المبسوط ايضا صريح فيه لانه لم يوجب غسل البياض واوجب غسل العذار وكذا الكلام اللغويين
وغيرهم من الفقهاء وغيرهم فينبغي ان لا يشك في خروج البياض عنه قال المطرزي عذار اللحية جانباها
استعيرا من عذار الدابة وهما ما على خديه من اللجام وعلى ذلك قولهم اما البياض الذي بين العذار
وشحمة الاذن فمسح واما من فسرها بالبياض نفسه فقد اخطأ انتهى فقد علم منه ان منهم من فسره
بنفس البياض وكانه توهمه من تفسيره بجانبي اللحية ولم اظفر من كلام اللغويين الآن الا ان العذارين
جانبا اللحية وهو شامل لما نوى للعارضين وهو انسب بما ذكرنا وهو لما عن تقرير الراية من اللجام وقد
نقى الميداني في السامي على اتحاد معنييهما الا ان الوتد في شارح السامي فرق بينهما بجعل العذار
ما حاذى الاذن والعارض ما تحته وهو موافق لتفسير الذكرى ويخالفهما في المنتهى والتذكرة من جهة
شمول ما يحاذي كل الاذن يخلافها فيهما فان وتد الاذن عبارة عن الذي في باطنها شبه الوتد وخلاع
يشتمل شيء منهما لما حاذى ما تحت الوتد ولما في الذكرى فهو انه ما حاذى الاذن يتصل اعلاه بالصدغ
واسفله بالعارض وهو الذي اختاره الشارح ره في الشرح للالفية وهو الموافق لما فسره به جماعة من
فقهاء العامة اذا عرفت هذا عرفت انه يمكن ان يكون مراد من اوجب غسل العذار بمعنى لم يتأت
معناه بعضا منه مما يدخل في العارض كما انه يمكن ان يريد من اطلق الدخول دخول بعضه مما يدخل في
الاصبعين ومن اطلق الخروج خروج بعضه مما يخرج عنهما قوله وكذا يدخل العارض والمراد به جانب اللحية تحت العذار

رافق

٢٠٦

وفوق الذقن ويظهر من الذكرى وكذا من الدروس عدم خلاف فيه وقد عرفت ما قال العلامة في النهاية من
البعضين وحكي في المنتهى عدم غسلهما مطلقا وعليه حمله على ما في نهايته وهو الاظهر عندي لان الظاهر ان الاصبعين
لا يصلان الى جميع العارضين وفي كلامه ما يدل على دخولهما من القدماء ابن الجنيد وقد عرفت عبارته ثم كل
من ادخل العذار يعني ان يدخل العارض بطريق اولى قوله ولا يدخل فيه النزعتان بالتحريك وهما البياضان
المكتنفان للناصية المتصاعدان في جانبي الراس لدخولهما في تدوير الراس وخروجهما من الحد المنصوص عليه
لما عرفت من ان المفهوم من القصاص منتهى الحد امتداد شعر الراس فيخرج عنه منتهاه من جانبيهما
على ان الصحيح في تحديد كل من الطول والعرض باشتمال الاصبعين ومن المعلوم انهما لا يشتملان عليهما
وكذا لا يدخل الصدغان للنص على عدم دخولهما تحت الاصبعين ويظهر من الراوندي في فقه القران دخولهما
فانه قال ولما غطاه الشعر كالذقن والصدغين فان امرار الماء على ما علا عليه من الشعر عليه
يجزي من غسل ما بطن من بشرة الوجه ولا وجه له قوله وتخليل خفيف الشعر وهو ما ترى البشرة من خلاله
في مجلس التخاطب قال في الذكرى او ما يصل الماء اليه الى منبته من غير مبالغة قال وقد يوثر الشعر في
احد الامرين دون الاخر بحسب السبوطة والجعودة واول التفسيرين هو الصحيح عندي لما لا يخفى دون
الكثيف وهو خلافه اي الخفيف باي معنى اخذ اعلم ان الشعر الذي على الوجه اما ان يكون كثيفا او خفيفا
فان كان خفيفا فلعله لا خلاف عندنا في عدم وجوب تخليله وهو الظاهر من التذكرة وشرح الارشاد
لفخر الاسلام وصريح علم الهدى في الناصريات نقل الشيخ في الخلاف والمبسوط الاجماع على عدم وجوب التخليل
والاطلاق ويدل عليه الخبر السالف وغيره وان الوجه اسم لما يواجه والشعر اذا كثف انتقل المواجهة
اليه عن البشرة فانتقل اليه اسم الوجه وما رواه ابن عباس ان النبي ص توضأ فغرف غرفة غسل
بها وجهه لان من المستحيل امكان غسل الوجه بحيث يصل الماء الى اصول الشعر بكف واحد من الماء
ولا سيما اذا كانت اللحية كثة كما هو المروي في صفته ص والمعنى الروايات التي من طرق الخاصة في حكاية
وضوء رسول الله ص وآله لانها ايضا تتضمن كفا او غرفة من الماء للوجه ثم لو كان التخليل واجبا لكان
يجب التعرض له في مقام البيان ولم يتعرض فيها الا للاسبال او الصب شيء منهما الا دلالة له اصلا
على التخليل ان لم نقل بدلالتهما على عدمه وان كان خفيفا ففيه قولان الاول وجوب التخليل وهو قول
ابن الجنيد وابن عقيل وظاهر علم الهدى في الناصريات لما انه يدل على عدم وجوب التخليل بكون الشعر
كثيفا واختاره العلامة في جملة من كتبه وابنه فخر الاسلام في شرح الارشاد والشهيد في غير الذكرى والبيان
وجعله في الدروس احتياطا ولم ينص في الذكرى خلافه وهو قول الشيخ في المبسوط صريحا والخلاف
ظاهرا والفاضلين في المعتبر والمنتهى والارشاد صريحا والشرائع والنافع والتحرير ظاهرا والشارح
هنا وفي غيره والشيخ علي واستدلوا بخروج ما احاط به الشعر مطلقا عن الوجه وباطلاق الاخبار
الناصة على عدم وجوب البحث عما احاط به الشعر وبان كل شعرة ففي سترة لما تحتها ضرورة فلا
يجب غسله كالساتر للجميع لعدم الفارق ويندفع الاول بمنع خروج ذلك عن اسم الوجه مطلقا
بل انما يخرج عنه ما يستتر بالشعر حتى لا يرى في مجلس من مجالس التخاطب اصلا وما تحت
شعرات الخفيف ليس كذلك ضرورة فان ما يستتر بها في بعض اوضاع التخاطب والمجالسة ينكشف

الا في بعض الجزء الاخر يكفي ما فرضناه خفيفا حقيقا وهو من الظهور بمكان قال الشارح في شرح الالفية بعد حكاية رواية زرارة والمراد بما احاط به الشعر من البشرة ما لا يرى من خلاله في مجلس التخاطب فلا اعتبار بما احاط به في حال دون اخرى بما يصدق عليه اسم الاحاطة لعدم تحقق الاحاطة حقيقة اذ يصدق انتفاؤها ايضا وربما يمكن سلب الاسم عنه فتسميته به مجازا فيجمع احتمال عدم اشتراط ذلك انتهى وما ذكره من الاحتمال ظاهر الوهن بل اسم الوجه شامل للبشرة والشعر جميعا نعم ان كان تحت بعض الشعر الا يظهر ما تحته اصلا فهو داخل في الكثيف ومن الجائز الواقع كثيرا ان يكون اللحية مثلا متبعضة فيكون بعضها كثيفا وبعضها خفيفا ويلحق كلا منهما ماله من الحكم ومن العجيب ان الشارح فسر ما احاط به الشعر بما فسره به في مفتاح الاستدلال بالخبر على ما اختاره من عدم التخليل فهو زعم ان الخفة تجتمع مع الاحاطة بهذا المعنى وليس الامر كذلك واما الثاني فيتقدم تسليم عموم ظواهر الاخبار الخفيفة يندفع بما لابد من تخصيصها بالحقيقة لنص القران والاجماع على وجوب غسل الوجه فكل ما دخل تحت هذا الاسم يجب غسله وقد عرفت ان ما تحت الشعر الخفيف داخل تحته على ان الاخبار ليس ظاهرها في العموم اما انما تضمن لفظ البطون والنهي عنه فلان البطون انما هو الايصال الى الباطن لما تحت الكثيف واما الثالث فيندفع بالفرق بين ما يكون ساترا دائما وما يكون دائما في وقت دون وقت بما عرفت هذا هو الكلام الاجمالي على المذهبين على ما هو المشهور من اجمالهما وينبغي زيادة تفصيل لمحل النزاع ليعرف حقيقة المذهبين فنقول ان الكلام بعد ذكر كلام ابن الجنيد وعلم الهدى قال العلامة الفاضل كل منهما في التذكرة على وجوب تخليل شعر الخفيف سواء كان الغالب فيه الخفة والكثافة نادرة كما على اللحية او لا كاللحية واحب غسل الشعر الساتر وما تحته وحكم بان غسل احدهما لا يجزي عن الاخر وكلام منهما يحتمل قصر الوجوب على غسل البشرة التي تشعر عليها كقول ابن الجنيد التي يقع عليها حس البصر وكلام السيد اظهر في المراد وذلك عين التخليل اما التفسير الذي ذكره من غسل ما تحت الشعر ولا يخالف الشيخ والجماعة فيه وفي المختلف ظاهره ما فسرنا كلا منهما بلانه احتج عليه بوجوب غسل الوجه واستقل الفرض الى اللحية مع الستر لانه يواجه بها امام رؤية الوجه فان المواجهة دون اللحية وهذا غير صريح في وجوب غسل ما تحت الشعر الساتر انما هو صريح في وجوب غسل ما لا شعر فيه من الوجه وما في التذكرة وجعل العلامة ظاهر الاصحاب بخلاف مشهور العلامة ايضا لان الظاهر عندهم ان ما على شعر اللحية يجب تخليله وان كثف فانه يجب غسل البشرة وشعره لندور الكثافة فيه فيلحق بالغالب ولان بياض الوجه محيط به اما من كل جانب كالحاجبين والاهداب او من جانبين كالعذارين والشارب فيجعل موضعها تبعا لما يحيط به وشعر اللحية يجب تخليله مع الخفة لا مع الكثافة انتهى كلام الذكرى بنصه وعبارة ابن الجنيد التي استشهد ببعضها هي هذه ومتى خرجت اللحية ولم تكن بتواري نباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل الوجه كما كان قبل ان نبت الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته التي تقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها كان على المتطهر ايصال الماء اليها ولما ذكر من كون

وبلحوم

اما ما تضمن لفظ الاحاطة فلان المتبادر من الاحاطة من كل جانب ولا يتحقق الا في الكثيف م

الذكرى

عملة الذكرة

عبارة المرتضى اظهر في مراده فلانه قال ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه واما ما ذكره من كون عبارة التذكرة فيدل عليه عبارتان الاولى قوله يجب ان يغسل ما تحت الشعور الخفيفة في محل الفرض كالعنفقة الخفيفة والاهداب والحاجبين والسبال لانها غير ساترة فلا ينتقل اسم الوجه اليها والاخرى قوله واما ان كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل وهو مذهب الشافعي لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة وكل من هاتين العبارتين وان كان اشد اشعارا بل ظاهره على ذلك للتعبير بما تحت الشعور الا ان الدليل المذكور فيهما مثل ما في المختلف فيدل على ما يدل عليه ويمكن حمل ما تحت الشعر على جملة ما تحت جملة اللحية الشامل المستور بها وغيره ولا يبقى مخالفة بينه وبين ما في المختلف اصلا الا انه يحكى نحل ما بينه وفي المختلف من الدليل على ان ما تحت الشعرات من الشعر الخفيف لا يستر يعاد ايضا بل يواجه به ولو في بعض الاحيان وهو كاف في عدم انتقال اسم الوجه عنه فتوافق الكتابان في مخالفة ما ذكره المص وظاهر كلامه في التوضيح التخليل فيندفع ما اورده عليه الشارح في روض الجنان من عدم مطابقة الدليل لمدعاه لان المدعى عدم غسل ما تحت الشعر والدليل انما دل على عدم غسل ما بينه لانه الذي لم ينتقل عنه اسم الوجه ان كلامه في النهاية اظهر في المخالفة لانه قال والاقرب التخليل في الخفيفة اذا لم يصل الماء الى منابتها الا به قال بعيد ثم ان كان خفيفا لا يستر المنابت وجب تخليله على راي فاطلق المنابت على ما لا يستر به وقال الشارح في شرح الالفية واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها لما بينا ملاقي البشرة الظاهرة خلال الشعر فلا كلام في وجوب غسلها اجماعا لعدم انتقال اسم الوجه اليها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا الخفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر منها ثم تنتقل فائدة الخلاف في ذلك فنذكره موقفا انتهى والحق في تلك الفائدة انه يجب التخليل على القولين لان من المعلوم توقف وصول الماء الى تلك البشرة على التخليل فالتخليل واجب على المذهبين لكن على احدهما لايصال الماء الى البشرة المستورة وعلى الاخر لايصاله الى البشرة الظاهرة المتخللة بين الشعور بل والى المستورة ايضا من باب المقدمة وقد حكى هذا الاختلاف بما لا يخفى ونحو من ذلك في شرحي الارشاد والشرايع ومثله قال الشيخ علي في الشرح وحواشي الشرايع والارشاد واليه اشار هنا ايضا بقوله والمراد بتخليله ليس ايصال الماء الى خلاله بحيث يصل الى ما في خلاله من البشرة الظاهرة بل ادخال الماء خلاله لغسل البشرة المستورة اما الظاهرة خلاله فلا بد من غسلها من غير خلاف في ذلك الحكم عند من لا يوجب غسل المستورة غسل جزء اخر وكان ذلك هو من البشرة مما جاورها الى الظاهرة من العضو المستور من باب المقدمة وفيه انه لا مانع من ان يريد المص بالتخليل ما يعم الامرين اي ايصال الماء خلاله بحيث يصل الى جميع ما بينه من الظاهرة والمستورة وهذا هو الظاهر اذ ليس في كلامه ما يدل على الاقتصار على ما اختلف فيه قوله والاقوى عدم وجوب تخليل الشعر مطلقا كثيفا ام خفيفا بالمعنى المذكور اي وجوب ايصال الماء الى البشرة المذكورة المستورة به اصالة والا فقد عرفت وجوب التخليل بمعنى ايصال الماء الى البشرة الظاهرة خلاله اصالة والى المستورة مقدمة وفاقا للمص في الذكرى والدروس اما النسبة الى الدروس فصحيحة واما الى الذكرى فلا لانه لم يتعرض فيها لشيء من الطرفين وفاقا للمعظم من الاصحاب ويستوي في ذلك شعر اللحية والشارب والخد والعذار والحاجب والعنفقة وهو الشعر الذي على الشفة السفلى والهدب بالظم وهو ما نبت من الشعر على الاشفار خلافا للعامة حيث فرقوا بين اللحية وغيرها كما حكاه قولهم من الذكرى

قوله ثم غسل اليد اليمنى من المرفق بكسر الميم وفتح الفاء او بالعكس وهو مجمع عظم الذراع والعضد وهو النقرة التي

عشرح ٣

في الساعد يدخل فيها راس احد عظمي العضد والنقرة التي في العظم الاخر من العضد يدخل فيها راس احد عظمي المرفق وبان كلا من العضد
والساعد مركب من عظمين ما الاعلى من عظمي المرفق وهو الذي يلي الابهام في طرفه نقرة فيها منفصل من نبتها الحمة من الطرف الوحشي
من العضد والاسفل منهما وهو الذي يلي الخنصر فله زائدتان بينهما جزء يشبه بكتابة السين في اليونانية فيها مدخل في
الطرف الاخر من العضد فله سهمان داخلها بين النقرتين مجمع عظمي الذراع والعضد ولا فرق معنويا بين هذا التفسير
وتفسيره بمجموع عظم الذراع والعضد لتداخلهما لما فعله في غير الكتاب لا بعض المفصل بينهما وهو الفرجة التي بينهما
لان اللغويين انما فسروه بموصل الذراع والعضد بالمفصل ويتفرع على ذلك انه لو قطعت الذراع من المفصل وكان
غسل المرفق واجبا بالاصالة وجب غسل ما بقي من العضد كان يدخل في مطرف الذراع اصالة ولم يجز الاقتصار على موضع
القطع الى اطراف الاصابع ولو طال الظفر حتى خرج عن حد اليد وجب غسله لدخوله في اليد لحلا فيرسل اللحية
فانه لا يدخل في حد الوجه الذي حدوه وان قيل بدخوله في الوجه مع انه ايضا في محل المنع ثم ان هذه العبارة ربما تدل
على وجوب الابتداء من المرافق وهو الذي ذهب اليه الشيخان والاكثر وهو الظاهر من علم الهدى في الجمل فانه
عد من فروض الوضوء غسل اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع وحكاه المحقق في المعتبر عن قوله في
في الناصريات والانتصار ومسائل الخلاف والموصليات وحكي عن مصباحه جعل ذلك مسنونا وتبعه عليه ابن
ادريس وصاحب الاشارة فانه وان عد في الفروض غسل اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع الا انه عد
من المسنونات ان لا يكسر الشعر في غسل الذراعين فعلم منه انه اراد بما قاله اولا مجرد التحديد لا الترتيب علم م
فيما مثله يمكن ان يحمل كلام الهدى في الجمل استدل الاولون اولا بان الوضوء البياني من النبي صلى الله عليه وآله لا
يخلو اما ان يكون فيه الابتداء من اطراف الاصابع او من المرافق لا يجوز الاول لانه ان كان كذلك وجب
الابتداء بها ولم يقل به احد فتعين الثاني وعليه يلزم وجوب الابتداء بالمرافق لان البيان الفعلي كالقولي
في كونه حجة لا يجوز التعدي عنه عملا بانه روي انه صلى الله عليه وآله توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به ثانيا انه قد نص في بعض الاخبار على الابتداء بالمرافق كصحيحة زرارة وبكير انهما سالا ابا جعفر ع عن
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل
بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرافق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق
وصنع مثل ما صنع باليمنى وقد عرفت ما يتعلق بهذا الدليل وثالثا برواية الهيثم بن عروة التميمي قال سالت
ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هو فاغسلوا
وجوهكم وايديكم من المرافق وقال في المختلف لا يقال هذا الحديث معارض للمتواتر من القرآن فلا يجوز التمسك من م
به لانا نقول انما تناوله على معنى ليس هكذا معنى تنزيلها او تاويل تنزيلها ثم فسره بان المراد بالى مع فان حروف الجر
يقام بعضها مقام بعض اقول ويمكن ايضا الى معنى من قوله نقول وقد عالجت بالكوز تنوقا ايسقى فلا يروى الي ابن احمر
قلت والاولى ان يكون التنزيل نفسه بمعنى التفسير هكذا اشارة الى ما فعله ع فكانه ع ابدل على الذراع من الاصابع
وقال ليس هكذا تنزيلها اي لا تنزل الاية على الغسل هكذا او انما تنزل على معنى فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق
ورابعا بالاحتياط فانه اذا ابتدأ بالمرفق فللخلاف في الاجزاء بخلاف ما اذا انكس فيجب الاول تحصيلا لليقين
البراءة ويضعف ان يستدل ايضا بظاهر الاية فانه قد حصل الاجماع من العامة والخاصة على ان الى في الاية ليست لبيان
انتهاء الغسل الى المرافق بل اما بمعنى مع او بمعنى يؤدي ذلك المؤدى واذا كان كذلك كان مفهوم الاية حقيقة نعم لا تقبل الا بالمرافق

وبالاصابع

بالاصابع فاذا ضممنا اليه ان العادة غلبت بالابتداء من الاعلى فالظاهر الحمل على الغالب في العادة فانه الاسبق الى الذهن
وان تم هذا الدليل جرى في الوجه واستدل الاخرون بالاصل وعموم النص من الكتاب والسنة ولا يخفى عليك جوابهما بعدما عرفت
من ادلة الاول وبصحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا والجواب عنه انه كما عرفت
قوله ويجب غسل ما اشتملت عليه الحدود وهي المرفق واطراف الاصابع في الجمع باعتبار الحد الثاني او حدود اليدين
جميعا حتى يكون لكل حد ان لانه من لحم زائد وشعر وان طال جدا ويد زائدة واصبع اصليته او زائدة وظفر وان طال
ونحوها دون ما خرج عن الحدود بان يكون فوق المرفق وان امتد طرف منه الى ما دونه وان كان الخارج يدا زائدة
ذات مرفق كانت احدا الا ان تشتبه اليد الاصلية بالزائدة فيغسلان معا من باب المقدمة لتوقف غسل الاصلية
يقينا على غسلهما كلا وذلك لشمول اسم اليد لجميع ما ذكر مما كان داخلا في الحدين وحينئذ غسله وما خرج لم يجب هذا كله
هو الاقوى وفي بعض ذلك خلاف وتفصيل قال في الذكرى الاقرب وجوب تخليل الشعر لو كان على اليد وان كثف
لتوقف غسل اليد عليه وهل يجب غسله الاقرب ذلك لانه من توابع اليد ويجب غسل الظفر وان خرج عن حد اليد لانه
من اجزائها والفرق بينه وبين فاضل اللحية اتصاله بمتصل دائما بخلاف ان فاضل الظفر متصل بما تحته العرف لا ينفك
اليد عنه في حال من الاحوال بخلاف فاضل اللحية فانه متصل بما تحتها الذي لم يكن قبل الالتحاء ويغلب سقوطه
حلم بعده وثبات اخر مكانه وكان الاولى ان يفرق بان الوجه قد حد لا يدخل فيه فاضل اللحية بخلاف اليد فان الحكم
انما علق على اسمها وهو شامل لذلك لا يقال قد ورد فيها التحديد باطراف الاصابع وهو خارج عن هذا الحد لانا نقول
لم نظفر بخبر ينص على التحديد وانما الواقع في الوضوءات البيانية ايقاع الغسل الى اطراف الاصابع وهو لا يدل على ما
يؤدي الى خروج ما ذكر عن حد المغسول كما هو بين ولو وقع التحديد فظاهره البناء على الغالب ولا يجري مثله في الوجه
لان تجاوز اللحية عن حد الذقن غالب ثم قال ولو كان في يده سلعة وجب غسلها وتخليل غضونها وما تحتها لشمول
الزوايد م الاسم لها ثم قال يجب غسل الكف والاصبع والذراع الزائدة تحت المرفق لتبعية اليد ولو كان له يد زائدة غير
متميزة عن الاصلية وجب غسلهما من باب مقدمة الواجب ولو تميزت غسلت الاصلية خاصة دون الزائدة وعليه يحمل
اطلاق المبسوط بعدم وجوب غسل الزائدة فوق المرفق الا ان يكون تحت المرفق فيغسل تبعا للتبعية وعلى
وجوب غسل اليد الزائدة مطلقا كما هو ظاهر الشرايع والمختلف لعموم وان يغسل من الزائدة ما حاذى محل الفرض
الاصلية الى اخرها تنزيلا له منزلة ما خلق تحت المرفق ويضعف بتبعيته للاصلي الذي هو في غير محل الفرض قال
ويعلم الزيادة بالقصر الفاحش ونقص الاصابع وفقد البطش وضعفه قال ولو تدلى جلد من غير المحل الى المحل او من
المحل الى المحل وجب غسله ولو تدلى من المحل الى غير المحل سقط غسله لخروجه عن المسمى ويمكن الوجوب كالظفر الطويل
ولو انفصل من احد المحلين فالتحم راسه في الاخر فجافى الوسط فهو كالنابت في المحلين يغسل ما حاذى محل الفرض
ظاهره وباطنه انتهى كلام الذكرى بالفاظه وجزم في الدروس بوجوب التخليل وان كثف وغسل الشعر والظفر
وان طال والسلعة تحت المرفق واليد الزائدة كذلك دون ما اذا كانت فوقه الا مع الاشتباه ومثله في البيان
قال واللحم النابت والاصابع الزائدة يغسل ما كان تحت المرفق او فيه واليد الزائدة كذلك ولو كانت فوق المرفق
غسلت ان لم تتميز عن الاصلية والا فالاصلية قال والجلدة المتدلاة عن محل الفرض الى غيره يسقط غسلها بخلاف
العكس والمشتركة بين المرفق وما فوق تغسل ما حاذى المرفق منها وعبارة المبسوط التي اشار اليها في
الذكرى هكذا ومن خلقت له يدان على ذراع واحد او مفصل واحد او له اصابع زائدة او في ذراعه جلدة منبسطة

مسئله

فانه يجب عليه اذا كان ذلك من المرفق الى اطراف الاصابع وان كان فوق المرفق لا يجب عليه ذلك لان الله تعالى اوجب الغسل من المرفق الى اطراف الاصابع ولم يستثن الزايد من الاصلي قال في المختلف والوجه عندي ان التفصيل الذي ذكره الشيخ جيد في غير اليد اما في اليد الزايدة فانه يجب غسلها مطلقا سواء كانت فوق المرفق او دونه والدليل عليه ما ذكره الشيخ في استدلاله على وجوب غسل ما هي غسله من غير استثناء للزايد دون غيره فان اليد الزايدة تصدق عليها انها يد فيثبت ولها الامر بالغسل قال لا يقال الآية تتناول المعهود لا يستحيل وهو انما يكون في الاصلي اذ الزايد لا يطلق عليه اسم اليد الا مجازا لانا نقول نمنع اولا من عدم تناول اسم اليد ولهذا يصح قسمة اليد الى الزايدة والاصلية ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام التي قسم اليها وايضا يرد عليه فيما تحت المرفق انتهى وهذه العبارة هي التي ذكرها في الذكرى كان ظاهرها عدم الفرق بين الزايدة المتميزة عن الاصلية والمشتبهة بها وهي كما ترى تبلغ المعنى في ذلك كما ذكره الشارح في روض الجنان وقريب من ذلك عبارة الشرايع اذ قيل فيه ولو كان له ذراعان دون المرفق او اصابع زايدة او لحم نابت وجب غسل الجميع ولو كان فوق المرفق لم يجب غسله ولو كان فوق المرفق لم يجب غسله ولو كان له يد زايدة وجب غسلها وظاهر الارشاد والقواعد الفرق حيث اطلق الوجوب في الزايدة وحكي في المعتبر الفرق بين يد واصبع ولحم زايد فوق المرفق والحقه نحو بالغسل في الثاني مطلقا وبعدمه في الاول مطلقا ولعله اراد ما حمل عليه في الذكرى كلام المبسوط من الزايدة المتميزة عن الاصلية قال ولو نزلت لحمة من غير موضع الفرض الى موضع الفرض متصلة به غسلت كما يغسل الاصبع الزايدة وفي المنتهى لو خلق له يد زايدة او اصبع او لحم نابت او جلد منبسط في محل الفرض وجب غسله لانه كالجزء منه فاشبه الثؤلول ولو كانت فوق المرفق كالعضد والمرفق لم يجب غسلها سواء كانت طويلة او قصيرة لانها خارجة عن محل الفرض فاشبهت شعر الراس اذا نزل عن الوجه وقال الشافعي اذا كان بعضها يحاذي محل الفرض غسل المحاذي منه وليس بشيء ومثله في التحرير ثم حكم فيهما وفي غيرها بوجوب غسل اليدين عند الاشتباه لانتفاء الاولوية بالامر بغسل الايدي ثم قال في المنتهى لو انقلعت جلدة من غير محل الفرض حتى نزلت من محل الفرض وجب غسلها لان اصلها في محل الفرض فاشبهت الاصبع الزايدة ولو انقلعت من محل الفرض لم يجب غسلها قصيرة كانت او طويلة بلا خلاف لانها في غير محل الفرض كما لا يغسل الاصبع النابتة في غيره ولو انقلعت من احد المحلين فالتحم راسها في الآخر وبقي وسطها متجافيا صار حكمها حكم النابتة في المحلين يجب غسل ما حاذى محل الفرض من ظاهرها وباطنها وغسل ما تحتها من محل الفرض ومثله في التحرير والتذكرة والنهاية ثم قال لو طالت اظفاره فخرجت عن سمت يده احتمل وجوب غسلها لانه نادر فعلى كاللحية وقوله لانه نادر لعله اشارة الى ما ذكرنا ان التحديد باطراف الاصابع لاعتبار الغالب وعلله في التذكرة بكونه جزء من اليد وجزم في القواعد بغسل ما طال من الظفر وما في التذكرة موافق لجميع ما في المنتهى الا في اليد الزايد المتميزة فوق المرفق ففيها فان كانت قصيرة لا يحاذي منها شيء محل الفرض لم يجب غسلها وان كان منها شيء يحاذي مرفقها وذراعها فالاقرب عدم وجوب غسلها وعدم غسل المحاذي ايضا لان اصلها في غير محل الفرض فهي تابعة له ويحتمل ان يكون الوجوب لوقوع اسم اليد عليها وكذا في القصيرة ومثله في شرح الارشاد لفخر الاسلام وانت تعلم ان وقوع اسم اليد عليها ان اعتبر اوجب غسلها من مرفقها لا المحاذي فحسب ولعله المراد بقرينة حكمه والقصيرة وفي

فى النهاية

في النهاية حكم بانه ان تحقق تميز اليد الزايدة فوق المرفق المتميزة بمحل الفرض وجب غسله خاصة قال وان لم يتميز وجب غسلهما جميعا سواء خرجتا من المنكب او المرفق لكن ان خرجتا من المنكب غسلتا توصلا الى اداء الواجب وان خرجتا من المرفق او الكوع غسلتا بالاصالة ورد الشارح على المختلف في روض الجنان وجوب غسل الزايدة المتميزة وان كانت فوق المرفق والاحتجاج عليه بالآية لصدق اسم اليد عليها وصحة تقسيمها الى الاصلية والزايدة وللمعارضة بما تحت المرفق واعترض على الاول بوجوب حمل الايدي على المعهود المتعارف وهو الاصلي وبما على المنع فغير هو الظاهر وعلى الثاني بمنع وجوب اشتراك المقسم بين جميع افراد الاقسام لصحة قسمة الحيوان الى الابيض وغيره واعتذر عنه بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة لتحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض قال وفيه بحث اذ لا كلام ان معنى القسمة ذلك فان القسمة في الحقيقة تجزئة الشيء الى اجزاء ولذا قال بعض اهل التحقيق ان كل قسمة فهي قسمة الكل الى الاجزاء وانه لا يصح حقيقة ضم القسمة الى قسمة الكل الى اجزائه وقسمة الكلي الى جزئياته فما قاله المعترض من معنى القسمة في محل المنع واذا بطل هذا بطل ما فرعه عليه من لزوم الاشتراك بين الاقسام فان اشتراك الكل بين اجزائه غير معقول ولو سلمنا ذلك في قسمة الكل الى الاجزاء ايضا معهودة متعارفة ودفعه بان من البين ان جميع اهل الفنون من العلوم اعتبروا قسمة الكلي الى جزئياته كما يعتبرون قسمة الكل الى الجزئيات وان كانت الاولى مخالفة للمعنى اللغوي وعرض العلامة والمعترض عنه انما تعلق بها ولا معنى لها عند التحقيق الا ما ذكروا ولزم اشتراك الكلي بين افراده مما تحقق وتقرر بحيث لا يقبل المنع والانكار وايضا قسمة الكل الى الاجزاء اذا كانت قسمة جميع افراد الكل الى ابعاضها فلا شبهة انه يصدق على كل قسم ان يكون من افراد الكل وهو كاف والعلامة ان يجيب عن اصل الاعتراض ايضا بان غاية ما يجوزونه ان يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه وخصوص من وجه وما من البين ان عاقلا لا يجوز ان يكون بينهما تباين وذلك كاف لما فانه يؤدي الى ان يصدق اليد على بعض افراد الزايدة وليس غرضنا الا ذلك ثم اعترض بعد التسليم بان صحة التقسيم انما هي باعتبار المتعارف الحقيقي والا لكان لمانع ان يمنع صحته اقول له ان يقول ان الظاهر خلاف ما ذكره فانا نسمع الكل يعبرون باليد الزايدة ويقولون لفلان ايدي ثلثة او يد زايدة ونحو ذلك مما لا يخفى انكاره والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال ما يمكن ان يورد عليه انا لو سلمنا ان اطلاق اليد على الزايدة حقيقي فلا شك في ان المتبادر السابق الى الذهن منها الاصلية حتى انه لا يفهم الزايدة منها بالتماس دون قرينة كما قالوا في الوجود انه حقيقي في كل من الخارجي والذهني مع انه لا يتبادر منه بلا قرينة الى الخارجي وامثال هذا مما لا يحصى مادة النزاع واعترض على المعارضة بانها ليست بلازمة لان ما تحت المرفق لم يوجب غسله لكونه يدا بل لانه في محل الفرض فكان من جملته كغير اليد من الاجزاء التي لا يصدق اسمها عليها حقيقة ولا مجازا اقول وقد وهم اولا في نقل هذا الدليل ووهم في جوابه لان عبارة المختلف كما اشرنا صريحة في ان المعارضة انما هي مع المبسوط وقد عرفت ان الشيخ في المبسوط انما استدل على وجوب غسل ما تحت المرفق بان الله تعالى وجب الغسل من المرفق الى اطراف الاصابع ولم يستثن الزايد من الاصلي فهو معترف بان

الصورة للاعتبار

بان وجوب ذلك انما هو للدخول في العموم فيلزمه ما الزمه العلامة من عدم شموله ثم يمكن تاويل كلام الشيخ بان ما
تحت المرفق من اجزاء الجزء المغسول من اليد وقد اوجب تعالى الغسل من المرفق الى اطراف الاصابع من غير ان
يستثنى للاجزاء الزائدة فكلما دخل في الحد وجب غسله لكونه من اجزاء المامور بغسله وح فيرجع الى دليل
الى ما هو المعروف فلا يرد عليه المعارضة الا ان يقول العلامة لما يعمون تمام الجميع اجزائه الاصلية والزائد
قلنا ان تم اليد للاصلي والزائد فان ادعيتم ان المتبادر من اليد هو الاصلي قلنا المتبادر من الذراع
مثلا جميع اجزائها الاصلية فما هو جوابكم فهو جوابنا وعلى ان الجواب بان الحكم منوط باسم اليد انما
بين المرفق الى رؤس الاصابع والاجزاء انما تدخل في الحكم بتبعية الكل لا بالدخول في مفهوم الاسم
ولما ان الاجزاء الاصلية تابعة للكل فكذا الزائدة واما دخول ما فوق المرفق في الحكم انما هو ان
كان للدخول في الاسم لا التبعية فظهر الفرق بين المقامين ثم قال الشارح نعم لو كانت يعني
اليد الزائدة في نفس المرفق فكذلك عند المص ايضا بطريق اولى وان اعترف بذلك اوجب غسل المرفق نصا
اما من اوجبه تبعا من باب مقدمة الواجب فيحكى القول بوجوب غسلها عنده لانها في محل الفرض ظاهرا
وعلى لعدم كونها كالكف في نفس الامر وغسل المرفق لاشتباه حد اليد وهو منتف في الخارج عنها وعن
مسماها وهو ضعيف انتهى ووجه الضعف بطلان دعوى الخروج عنها فان من البين انها من اجزائها
وانه لا فرق بينها وبين الثؤلول او السلعة في نفس المرفق فكما يجب غسلهما لكونهما من اجزاء المرفق
فكذا هنا النزاع فيه ثم يمكن ان يقال وان كانت من اجزاء المرفق الا انه لا يجب من باب المقدمة الا
غسل ما لا يحصل اليقين بغسل المامور به وهذا يحصل اليقين بما دون غسل اليد الزائدة وغاية
ما لا بد منه غسل جزء منها فيكون هو الواجب ويمكن فرق بعضهم بين اليد الزائدة التي يكون لها مرفق
والتي لا يكون لها مرفق اذا كانتا فوق المرفق فقطع بعدم غسل الثانية دون الاولى وله وجه على
تقدير وجوب غسلهما فهل يجب غسل ما يكون بقدر ما بين المرفق الى رؤس الاصابع او غسل الكل وتفرع
على ذلك التردد فيمن يكون يداه او احدهما اعلى من المرفق فهل يسقط الغسل عنهما لفقد محل التكليف
كمن لا يكون له يد ام يجب الغسل وح فهل يجب غسل الجميع او ما بقدر ما بين المرفق الى رؤس الاصابع
خاصة **قوله** ثم مسح بشرة مقدم الراس او شعره الذي لا يخرج بمده عن حده او المؤلف من البشرة
والشعر واحترز باضافة الشعر الى المقدم من شعر غيره فلا يجزي المسح عليه وان كان موضوعا على
المقدم ويوضحه ما ذكره من شعر الطويل الذي اذا استرسل خرج عن حد المقدم والاجزاء المسح
على جزئه الذي يخرج عن حده لا لاصله الغير الخارج والنفي المص بالراس من غير تعرض لشعره تغليبا
لاسمه على ما نبت عليه او لعدم اختصاص اسمه بالبشرة بل يشمل الشعر كاليد وهو اظهر ولا يتوهم
من قولنا هنا انه يجب التخليل هنا كما يجب في اليد لان الفرق بين المقامين واضح لانه فيما وجب في اليد
غسل جميع اجزائها مما بين المرفق واطراف الاصابع وهنا انما وجب مسح المسح على مسمى الممسوح فيكفي
المسح على بعض الاجزاء وان كان شعرا مجردا ثم الحكم مما اجمعت عليه الاصحاب واجمعت على انه الواجب
في المسح لا غير بدونه ويدل عليهما الاخبار الكثيرة المستفيضة وما في الفقيه وهو ذلك من بعض الاخبار
لا يخفى على البصير وجه الجمع بينه وبينها ثم الواجب انما هو المسح بمسماه او بمسمى المسح وهو ان يمر الممسوح

المسح

بامرار الماسح عليه لا بلبه بالغسل حد الغسل بان ينتقل جزء من الماء الى محل جزء اخر ايا ما كان مثل
الممسوح والماسح ولو كان بجزء من اصبع واحدة وهنا مسئلتان الاولى انه لو بلغ حد الغسل لم يكن
مجزيا بالاجماع منا على ما نقله غير واحد المخالفة الاخر وعلى صدق احدهما على الاخر وفي التذكرة والذكرى
رد لاشتماله على الاستيناف المنهي عنه وليس بلازم كما لا يخفى وقد روى محمد بن مروان قال ابو
عبد الله ع انه ياتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلوة قلت وكيف ذلك
قال لانه يغسل ما امر الله بمسحه وقال في روض الجنان وهل اختلاف حقيقة الغسل والمسح على وجه
العموم والخصوص من وجه ام على التباين بحيث لا يجتمعان في مادة يحتمل الاول لان المراد بالغسل
اجراء الماء على العضو وبالمسح امرار اليد على الممسوح بوجود بلل الوضوء عليها وهو اعم من كونه مع ذلك
جاريا على العضو وعدمه وح فيصدق الغسل بدون المسح في اجراء الماء على العضو من دون امرار
اليد والمسح بدونه مع امرارها ببلل غير جار ويجتمعان في امرارها ببلل يجري على العضو ويحتمل الثاني
لدلالة الاية والاخبار على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح به والتفصيل قاطع للشركة
فلو امكن اجتماعهما في مادة امكن غسل الممسوح فيتحقق الاشتراك ولانا لم نقل في التذكرة
الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان البلل الجاري على العضو على ذلك الوجه غسل
فلا يجزي اجماعا ولا اعتبار بعدم تسمية الغسل بذلك لان الاسم الحكم تابع للحقيقة لا التسمية قال وتظهر
الفائدة فيما لو مسح على العضو الممسوح ببلل كثير بحيث جرى عليه فعلى الاول يجزي دون الثاني انتهى
وذهب بعض افاضل المتاخرين منا الى الاجزاء انه لا يشترط في المسح عدم تحقق اقل الغسل قال اذ قد
يكون المقابلة باعتبار النية او باعتبار عدم جواز المغسول او باعتبار بعض افراد الغسل مثل عدم
الدلك لصدق الاسم المذكور في الكتاب والسنة والاجماع لغة وعرفا ولزوم تاخير البيان عن وقت
الحاجة لو كان مرادا لوجب بين قال وبالجملة لا شك في صدق المسح المس وقلة البلل الذي لا
يقال انه غسل وان تحقق معه اقل الغسل المعتبر عندهم ولانه تكليف شاق منفي فان تحقق
المسح بحيث يظهر البلل على العضو ولم يوجد اقل الغسل كما الذهن مشكل وعلى ان يؤيد ما ذكره
بحسنة زرارة عن الصادق ع قال قال لي الى لو انك توضات فجعلت مسح الرجلين غسلا او مسحا
ثم اقول كلما ذكره غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض ثم نويت ان لا يكون ذلك وان لم يكن
على حاله اجماع ولكن نقل الاجماع على خلافه جماعة ويظهر منهم الاتفاق على تباين مفهومي الغسل
والمسح حتى انه لا يصدق المسح على شيء من افراد الغسل ولا سيما اذا لوحظ كلام معرفي الرد على
العامة في المسح على الرجلين ثم انه يرد عليه على مقتضى ما ذكره يمتنع القول بالاجزاء ولو بلغ حد
اكثر من اقل المسح الغسل لصدق المسح في ضمنه بالطريق الاولى ثم لو اقتصر على الاستناد الى ان
التكليف بما لا يبلغ اقل الغسل تكليف بما عادة شاق او الى ان ما هو اقل الغسل عندهم لا يسمى
غسلا عرفا ولا ينتفي في المسح على تقدير مقابلة الغسل الا ان لا يكون من افراده لا ما يسمى في العرف
غسلا او اليهما حسب كان لاقتصاره على ما لا يبلغ اقل الغسل وجه وبالجملة مخالفة القول بما لا يعلم عليه
لمخالفة الاجماع من غير حجة وفي الذكرى نقل التصريح بانه لا يجزي الغسل عن المسح مسندا الى الاجماع عليه

لوجفّ ماء الوضوء عن يديه اخذ من مظانه كما لو ولو من المحاسن اللحية حولا وعرضا لما بينا من استحباب
غسله ولو تعذر لافراط الحر وشبهه ابقى جزء من اليسرى او كلها ثم تغمس في الماء او بلة الصبغ فيمسح به ولا
يقدح قصد الكثار الماء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان
اصدق الامتثال ولان الغسل غير مقصود لنفسه وهو يدل على اجزاء الغسل عن المسح عند الضرورة وهو ليس
ببعيد بل هو قريب من الصواب والشارح غفل عن مرامه في الروض وتوهم منه ما نقلنا عن الفاضل المتأخر
فاعترض عليه بمنع تحقق الامتثال البتابين قال وعلى قصد الغسل مع وجوده لا يخرجه عن كونه غسلا فالا ينحو
ح على الاجزاء المسألة الثانية انه يكفي المسح ولو بجزء من اصبع على جزء من مقدم الراس لاصالة عدم وجوب الزايد
وحصول الامتثال لان الامتثال يحصل بذلك ويدل عليه صحيحة زرارة وبكير ابني اعين عن الباقر عم انه قال واذا
مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدمك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزأك ومثلهما مما في الفقيه
عنه عم وممن نص على الاكتفاء بالمسمى من اصحابنا الشيخ في المبسوط والجمل واوجب الراوندي في احكام القرآن
ان يكون باصبع قائلا لقوله وامسحوا برءوسكم وارجلكم على ان من مسح راسه ورجليه باصبع واحدة فقد دخل
تحت الاسم ويكون ماسحا ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بذلك لكن السنة منعت
منه وبمثله قال الشيخ في التهذيب وعبارته تخرج من هذه العبارة واليه ذهب سلار وعلي الهدى في ظاهر الجمل فانه
في عد فروض الوضوء قال ومسح ثلث اصابع من مقدم الراس ويجزي اصبع واحدة وكذا ظاهر ابن زهرة في الغنية
والشيخ في الخلاف ويجوز ان يكونوا عبروا عن اقل المسح بذلك كما يظهر من المختلف وغيره وعليه حمل المص في الدروس
والبيان والالفية حاكما بذلك والشارح في شرح الارشاد والشرايع والالفية وقال الشيخ في النهاية والمسح
بالراس لا يجوز اقل من ثلث اصابع مضمومة مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الراس اجزاه مقدار
اصبع واحدة وهذا الكلام منه وان كان ظاهرا في وجوب قدر الثلث حال الاختيار كما ابن ادريس الا
انه يحتمل ان يكون المبالغة في تأكد الاستحباب والفضل كما قاله العلامة في المختلف قال الصدوق في الفقيه
وحد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس قال في المختلف فان قصد بذلك انه محل
الفرض في المسح فذلك بحيث اي شيء وقع منه اجزاه فهو حق وان قصد ان المسح يجب على هذا المحل كله كان
ممنوعا وحكي عن خلاف المرتضى وجوب مقدار الثلث وقال المفيد ورخص للمراة في مسح راسها ان تمسح
منه باصبع واحدة ما اتصل بها منه وتدخل اصبعها تحت قناعها فتمسح على شعرها ولو كان ذلك محل الغسل
في الصلوة الظهر والعصر والعشاء الاخرة وتنزع قناعها في صلوة الغداة والمغرب فتمسح على راسها بقدر
ثلث اصابع منه حتى يكون مسبغا لطهارتها بذلك وانما رخص لها في الصلوة الثلث المذكورة ان تمسح
راسها من تحت القناع لترفع المشقة عنها بنزعه في هذه الاوقات ووجب عليها ايصال المسح الى محله وان
كان ذلك لا يتم الا بنزع القناع في وضوء المغرب والغداة لان من عادة النساء ان يضعن ثيابهن في هذين
الوقتين فلا يشق عليهن مسح على الاسباغ ثم قال ويجزي الانسان في مسح راسه ان يمسح من مقدمه
مقدار اصبع يضعها عليه عرضا مع الشعر الى قصاصه وان مسح منه مقدار ثلث اصابع مضمومة بالعرض
كان قد اسبغ وفعل الافضل كما ذكرناه وكذا يجزيه في مسح رجليه ان يمسح على كل واحدة منهما براس مسبحته
من اصابعهما الى الكعبين وكلامه الاول والاخر هذا الكلام يدل على الاجزاء ببعض الاصبع ويشعر اول

هذا الكلام

هذا الكلام بان الاقل مقدار اصبع وهو موميء بما ذكرنا من ان المراد بالاصبع اقل المسح ويدل ايضا كلام صاحب الاشارة
حيث قال والمسح من مقدم الراس بمقدار ما يقع عليه اسمه اقله اصبع واحدة فلم يبق صريح خلاف في الاصبع وما دونه
الا عن المشهور وبين الشيخ في التهذيب والراوندي المصرحين بعدم اجزاء اقل من اصبع وبانه لولا السنة لجوز
ذلك وبالجملة فالاقوال في المسألة ثلثة ان صح ما حكي عن المرتضى والا فيحتمل ان يكون بينها اقوال ثلثة وان لا يكون
بينها الا قولان اما الذي يدل على الاول فقد عرفته واما الذي يدل على الثاني وهو ان اقله اصبع مع امكان تحققه
بما دونها فلعله رواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن احدهما في الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة
بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه ورواية حماد عن الحسين قال قلت لابي عبد الله رجل توضأ وهو
معتم وثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه ولا يخفى عليك ما في دلالتها على المقصود اذ لا يبعد
في المسح ببعض الاصبع ايضا من ادخال اصبع واما دليل الثالث فلعله صحيحة زرارة قال ابو جعفر عم المرأة يجزيها
من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها ورواية معمر بن عمر عن الباقر عم قال يجزي من المسح على
الراس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل وما رواه الكشي في رجاله عن حمدويه وابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن
عبد الرحمن قال قلت لحريز يوما يا ابا عبد الله كم يجزيك ان تمسح على شعر راسك في وضوء الصلوة فقال بقدر ثلث اصابع
واوما بالسبابة والوسطى والثالثة وزعم حريز ان ذلك بروايته وانت تعلم ان شيئا من الروايات لا تنص على عدم اجزاء
ما دون الثلث وان كان ذلك هو السابق الى الذهن ويجوز ان يكون الاجزاء في الاولى منوطا بعدم القاء
الخمار لا بمقدار الثلث ومع ذلك دلالة لهما اصلا والرواية الثانية مع ضعفها لو حملت على ذلك ودلالتها لزم ان يكون
الاجزاء في مسح الرجلين ايضا بمقدار الثلث ولم يقل به احد وكذا تقريرهم بما يظهر يمكن ان يكون معنى الروايتين الاولى
والثالثة ان محل المسح لا يتجاوز هذا المقدار والامر كذلك فان مقدم الراس على ما يزيد عنه ولا يجوز محل الثابتة
عليه كما وقع في الذكرى فان قياس الرجل يأبى عن ذلك **قوله** مرا له اي الجزء من الاصبع على الممسوح حال عن فاعل | اصبع م
محذوف لفعل محذوف اي يمسح به مرا او يفعل ذلك مرا او عن فاعل محذوف المسح او مسح المتوضي مقدم الراس
ويجب الامرار لتحقق اسمه اي المسح ولا يجوز ان يكتفي بمجرد وضعه عليه كما يستفاد من عبارة المقنعة التي مرت
حكايتها ولعل الاختلاف فيه عندنا كما يظهر من المنتهى والتذكرة والنهاية الا ان في الذكرى ولو وضع يده بالبلة
على المحل ولم يمسح فالاقرب عدم الاجزاء لعدم مسمى المسح وهذه العبارة كما ترى مشعرة باحتمال الخلاف ويجوز
له وجها عندنا **قوله** ولا حد للاكثر اي المسح باعتبار الماسح والممسوح بل يجوز المسح ولو بكلتا الكفين وكذا يجوز
كون الممسوح جميع مقدم الراس بل جميع الراس نعم يكره الاستيعاب للراس كما صرح به في شرح الالفية الا ان
يعتقد مشروعيته وجوبا او استحبابا فيحرم وقوله وان كان الفضل في مقدار ثلث اصابع يحتمل التعليق بنفي الحد
عن الاكثر بالتعلق به وينفي الحد عن الاقل فان الاحتراز بالمسح في مقدار الحد وبالجملة فالافضل ان لا
ينقص عن ثلث اصابع ولا يزيد عليها فهنا مسائل الاولى انه لا حد للاكثر حتى انه يجوز استيعاب جميع الراس في
ابن حمزة على ما نقله وقريب منه كلام ابي الفتح الكراجكي في كنز الفوائد فانه نقل اجماع اهل البيت على وجوب التبعيض
وقال الشيخ في الخلاف اجمعت الفرقة على ان ذلك بدعة توجب نفيه وينبغي ما يفهم من الذكرى دلالة على الحرمة ويحتمله
عبارة الفاضل في التحرير وفي الدلالة نظر وقال سلار مقدار اصبع اقله واكثره ثلث اصابع مضمومة وهو يدل على عدم
جواز ازيد من الثلث فضلا عن الكل ومثله حكاه الشيخ الشارح في شرح الالفية عن الشيخ علي ولا وجه له الا ان يراد مع

اعتقاد شرعيته بعضه كونه واجبا او افضل من اقل منه فان لم ترجيحا فانك ستعرف ان الفضل ينتهي عند مقدار
الثلث فاعتقاد الفضل فيما زاد عليه كاعتقاد الفضل في الاستيعاب ويحتمل عبارة سلار على الاكثر في الفضل
او التحديد المنصوص عليه في الاخبار والفتاوى والاقوى هو الاول اذ لا يزيد الامر على ان يكون قد اتى بما ليس
من جملة افعال الوضوء فالقول بحرمته مما يفتقر الى دليل وليس البدعة انما هو ادخال ما ليس من افعاله التي فعلها قاصدا
ببعضه الدخول وبالباقي اللغو لم يكن فاعلا للحرام نعم على القول بوجوب الموالاة الحقيقية في الوضوء يتجه القول
بالحرمة وبطلان الوضوء اذا اخل بالموالاة المسئلة الثانية انه ان استوعب واعتقد الشرعية كان محرما وهو
كانه لا خلاف فيه عندنا للاجماع منا على عدم وجوبه واستحبابه والنصوص من الكتاب والسنة الدالة على التبعيض
اما السنة فظاهرة واما الكتاب فلان الباء هنا يفيد التبعيض سواء قلنا بان الباء قد جاءت بمعنى التبعيض في اللغة كما قاله
الاصمعي و[illegible] الاكثر من اصحابنا والشافعية وحكي عن الكوفيين وقالوا انها اذا دخلت على مفعول لا يتعدى
اليه الفعل بنفسه افادت الالصاق كمررت بزيد والا افادت التبعيض كالآية وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت
وقوله شرب النزيف ببرد ماء الحشرج ام لم نقل بذلك بل انكرنا اتيانها للتبعيض كما انكره العلامة في التهذيب
ونهاية الوصول لا مجال لا تحتمل الا ان تكون للالصاق الذي هو حقيقتها او زائدة والحمل على الزائدة لا يجوز لكان
الخلاف سبيل فلا يكون الا للالصاق والاتيان بباء الالصاق هنا يفيد التبعيض من وجهين الاول انه يصير
الكلام في قوة ان يقال الصقوا المسح برؤوسكم ولا شبهة في ان المفهوم من هذه العبارة في العرف عدم الاستيعاب
والثاني ان للمسح مفعولين احدهما بواسطة الباء وهو الآلة وثانيهما بلا واسطة وهو الممسوح فلما دخلت
الباء هنا على الممسوح تضمن الاشارة الى تنزيله منزلة الآلة وانما الفائدة في تنزيله منزلتها عدم اشتراط الاستيعاب
لان المقصود بالآلة انما هو الاستعانة بها في حصول الفعل من غير استيعاب لجميع اجزائها واما الجعل على المسح
فالمفهوم من جعله محلا له الاستيعاب الى ان يدل دليل على عدمه فاذا نزل منزلة الآلة اراد ان حكمها في عدم اعتبار
الاستيعاب وبالجملة لو لم يفد الباء في الآية التبعيض كانت زيادتها بلا فائدة وهو لا يليق بالحكيم تعالى شانه ثم انه
نص على استفادة التبعيض منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس
وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله ص واله ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى عز وجل
قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين
بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا
حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين
بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس
فضيعوه وهل يبطل بذلك الوضوء مع اعتقاده شرعيته وضوءه نقل ذلك في الذكرى عن ابن الجنيد وابن الصلاح الجميع م
ورده بانه مشتمل على الواجب فلا يؤثر فيه الاثم باعتقاده وجوب الزائد ومثله في المختلف ويمكن الاحتجاج على
البطلان بان الوضوء الذي ياتي به وهو المعتقد لا يكون من افراد الوضوء الذي امر الله به فانه مركب من
الاجزاء المشروعة وجزء غير مشروع والمركب من المشروع وغير مشروع غير مشروع وبعبارة اخرى والمركب من الداخل والخارج
خارج وهي حجة قوية يصح الاعتماد عليها وهي جارية في كل زيادة غير مشروعة في كل عبادة اذا اعتقدت من اجزائها
نعم ان اعتقد المشروعية ولم يعتقد الجزئية لم يكن جهة للبطلان الا من جهة الاخلال بالموالاة ان اخل به كما لا يخل

الاعتقاد

لاعتقاد الشرعية فيه اصلا وان لم يعتقد جزئيته حين النية وانما اعتقدها عند الاتيان به بطل المسح خاصة دون الوضوء فانما
يجب عليه استيناف المسح ان لم يخل بالموالاة ويمضي عليه عبارة ابن الجنيد فانه قال ان مسح من مقدم راسه الى مؤخره اجزاه
اذ كان غير معتقد فرضه ولو اعتقد فرضه لجزئيته لا ان يعود الى مسح المسئلة الثالثة انه يكره الاستيعاب قاله في
الذكرى والدروس قال لانه تكلف ما لا يحتاج اليه وضعفه ظاهر ويمكن التمسك فيه بالحذر من مخالفة الجمهور ومن التشبه
مع بقيتها م بالمبتدع ومن مخالفة صريح النصوص ظاهرا وبان فيه تكثير الرطوبة المنفاد دخلا بالموالات الحقيقية على انها المسئلة
الرابعة استحباب ان يكون بمقدار ثلث اصابع لم نظفر في ذلك بخلاف الا من اوجب ظاهرا او يدل عليه مع كونه من الاسباغ
المستحب في الوضوء من الروايات ما عرفت المسئلة الخامسة انه لا يستحب الزيادة على مقدار ثلث اصابع والدليل
عدم ورود دليل شرعي على استحبابها المسئلة السادسة هل مقدار الثلث يعتبر من جهة العرض ام من جهة الطول
نص على الاول المفيد والراوندي في احكام القرآن والفاضلان في التحرير والشرايع والمعتبر في النفلية وكثير من
علمائهم وقال الشارح في شرح النفلية وظاهر الجماعة المعتبر الثلث كونها في طول الراس بان يمرها على قدر
ثلث اصابع وان كان باصبع اقول وذلك لعله لان صحيحة زرارة التي هي العمدة في الباب تضمنت العفو عن القاء
المراة عند المسح خمارها والاجتزاء بمقدار ثلث اصابع الذي لا يتوقف على الالقاء ولا شبهة في ان الالقاء انما
ينفع في جهة الطول فانه انما يمنع الاصبع من الصعود الى فوق فيظهر منها ان المراد انه لا يجب اكثر من هذا المقدار
في جهة الطول ليفتقر الى القاء الخمار عندها هذا وانت تعلم ان الخمار كما يمنع من جهة الطول يمنع من جهة العرض
من غير فرق بوجه وبالجملة فالروايات مجملة تحتمل اعتبار الطول والعرض والمجموع حتى يكون المندوب ان يبلغ مكسر
الطول والعرض مقدار ثلث اصابع ولعل الاخير منفي بالاجماع فيبقى الاولان متساويين وقد يمكن ترجيح العرض
بانه انسب بالاسباغ المطلوب في الوضوء كما لا يخفى ولعلهم ظفروا برواية اخرى تنصا ونوى اليه قوله
ع مسح بشرة ظهر الرجل يعني لا شعره اما وجوب المسح على من ضروريات المذهب والنصوص من الكتاب والسنة
ناصة عليه وبسط الكلام في دفع شبه العامة لا يليق بهذا الكتاب واما عدم اجزاء المسح على شعره المختص بها
فنص عليه جمع من الاصحاب كالعلامة [illegible] والادراك لان القدم والرجل حقيقة في البشرة وانما اجزاء المسح
على الشعر في الراس النص واذ لا نص هنا فلا وجه لاجزاء المسح على الشعر فيه ولعلهم لم يتعرض المفيد على ذلك الاكثرون
الشعر ولاسيما المتقدمون لان وجود الشعر الساتر للمقدم في غاية الندرة على ان الاكثر نصوا انما يكون المسح على بشرتها
وهو بمنزلة النص على عدم اجزائه على الشعر ان لم يكنه قوله من رؤس الاصابع الى الكعبين اما التحديد بما يقع عليه
المسح بهذين الحدين مما لا شبهة فيه وانما الكلام في انه هل يجب استيعاب هذا القدر في الطول ام يكفي ايقاع المسح على جزء
من الاجزاء الواقعة بين هذين الحدين على وجه يصدق المسح حتى يكون التحديد لبيان المحل الذي يجزئ المسح
على غيره في الطول في المنتهى والتذكرة بالاستيعاب وجعله المحقق اشبه بعد التردد وتردد المص في الذكرى
الاخوين م على وجه يظهر ميله الى عدم وجوبه قال تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ولحديث الاخوين عن الباقر ع
الا انه جعل الاستيعاب احوط وقال وعليه عمل الاصحاب ولحديث الاخوين ما مر من صحيح زرارة وبكير ابني اعين
عنه ع واذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع
بينهما م فقد اجزاك والاقوى وجوب الاستيعاب فانه المتبادر من الآية والتسوية بين المعطوف و
المعطوف عليه انما يعتبر لو لم يفرق المتكلم بينهما في العبارة وقد وقع الفرق بينهما في الآية من غير

ارتياب واما الحديث فكما يحتمل ذلك المعنى يحتمل ان يكون المراد على التحديد بل من جانب العرض هذا مع انا لم نر من قال بذلك من فقهاء الفاضلين والكعبان هما قبتا القدمين اللتان هما طرفان العظمين قبل تهما ولذا سميا كعبين من كعب ثدي المراة اذا ارتفع على الاصح للاشهر بل لم نظفر لمن سبق العلامة من فقهائنا بقول بخلاف ذلك الا ما سنقله عن ابن الجنيد ونقل عليه الاجماع منا جماعة صريحا او ظاهرا منهم على الهدى في الانتصار والشيخ في الخلاف والتهذيب والكراجكي في كنز الفوائد والفاضلان في المعتبر والمنتهى في التذكرة وابن زهرة في الغنية والراوندي في احكام القران وابن شهر آشوب في متشابه القران والمنتهى والذكرى ودهب العلامة في تتبع كتبه الى ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم فحمل عليه عبارات الاصحاب الاتى المديتان كان ظاهره منها محالفة للاصحاب قال في التذكرة وهما العظمان النابتان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال في المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك ثم قال وقد تشتبه عبارة علمائنا على بعض من لا مزيد تحصيل لديه في معنى الكعب والضابط فيه ما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر ثم قال قلت اصلحك الله فاين الكعبان قال هاهنا يعني المفصل دون عظم الساق وفي المختلف يراد بالكعبين هنا المفصل بين الساق والقدم وفي عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل وفي التحرير وهما الناتئان في وسط القدم ثم قال يجب الانتهاء في المسح الى الكعبين وهما المفصلان اللذان يجمع عندهما القدم والساق وصفوة اهل التفسير ابن الجنيد على ما نقل عنه عبارته في المختلف فانه قال الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي قدام العرقوب واتفق من اللغويين المهم في الالفية وفي الدروس هنا وجه لما سيأتي والمقداد في الكنز وابن فهد في موجزه ومحرره واما الذي عليه جمهور العامة من تفسير الكعبين فهو انهما العظمان الناشزان في جانبي الساق المسميان بالظنبوبين والمنجمين والترهيين وهو عندنا ساقط لانا نجعلهما ابعاد البسار ادين هنا وان سلمنا انهما تسميان كعبين ايضا ولان تحديد المسح اليهما لا يخلو عن تجوز ولانه يثبت وجوب المسح كما ذكره الاصحاب وكل من قال به قال بعدم ارادة ذلك من الكعبين فلو قيل به مع القول بالمسح لزم خرق الاجماع الذكرى وغيره ولقوله تعالى الى الكعبين ولو اراد الظنبوبين لقال الى الكعاب وفي الذكرى ايضا وللنقل المتواتر عن اهل البيت كما رواه زرارة وبكير عن ابي جعفر وسالاه عن الكعبين فقال هاهنا يعني المفصل دون عظم الساق وعن ميسر عن ابي جعفر انه وصف الكعب في ظهر القدم وعنه في وصفه وضوء رسول الله والاثم مسح راسه وقدميه ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب واومى بيده الى اسفل العرقوب ثم قال هذا هو الظنبوب ومن العجيب ان فخر الاسلام قال في شرح للارشاد كلام والده على موافقة الجمهور في هذا القول مع انه في التذكرة والمنتهى نقل الاجماع منا على خلافه وان قد يطلق هذا الاحتمال بهما للكلام في الاحتمالين الاخيرين فنقول لما صحة اطلاق الكعب على المعنى الذي ذكره العلامة فكانه لا ارتياب فيها وهو المعروف بين الاطباء واهل التشريح بهذا الاسم وهو في الحقيقة اسم لعظم مكعب موضوع بين الساق والعقب غير ظاهر للحس وربما اطلق بطلق على ما يحاذيه من ظهر القدم تجوزا وهو الذي اراده العلامة قال ابن سينا في القانون والكعب موضوع بين الطرفين الناتئين من القصبتين يحتويان عليه من جوانبه اعني من اعلاه وخلفه وجانبيه الوحشي والانسي ويدخل طرفاه في العقب في نقرتين

قلتأمل

دخول الكرة في الحفرة وسط بين الساق والعقب يصح اتصالهما وتوثق المفصل بينهما وبل من عليه الامر انتهى ونحوه كلامه في الشفاء وقال في الرابعة مفرداته كعب الرجل العظم الذي عند ملتقى القدم والساق وهو ظاهر في هذا المعنى وقال ايضا وكل ما بين القدم من العقب والرسغ يقال له كعب تشبيها بالكعب في الفصل بين العقبين بين المفصل الكعب بين الساق والقدم وقال ابو عبيدة الكعب هو الذي في اصل القدم المنتهى اليه الساق بمنزلة كعاب القنا وقال ابن فارس في المجمل الكعب كعب الرجل وهو عظم طرف الساق عند ملتقى القدم والساق وقال الخليل في العين الكعب للانسان ما اشرف فوق رسغه عند قدمه وظاهره وهذا المعنى وفي القاموس الكعب كل مفصل للعظام فيدخل فيه هذا المفصل واذا ثبت اطلاقه عليه لغة وعرفا وتوى الحمل عليه ليحصل اليقين بالبراءة وان عورض باصالة البراءة من الزائد دفع بان هذا الاصل لا موقع له هنا وانما ينفع لو لم يكن المامور به محدودا وحاز الاكتفاء بالمسح واما اذا قطع بانه محدود وحصل التردد في التحديد بين امرين او امور تعين الاخذ بارفع الحدود ليحصل اليقين بالبراءة ويدل عليه ايضا صحيحة الاخوين الماضية وان امكن ان يقال ان المراد به ما هو المشهور من المفصل الذي في قبة القدم وانما قال يعني المفصل دون عظم الساق لانه اراد تحديد الكعب من بين اجزاء ظهر القدم ولا شيء من المفاصل التي في ظهرها اقرب الى الساق من هذا المفصل فلا يبعد ان يكون المفصل بين الساق والقدم اقرب اليهما على ان هذا التفسير ليس من لفظ الامام بل اما من لفظ الخويين او احدهما او الراوي عنهما فلا يصلح سندا لاحتمال الاشتباه ويعارضهما صحيحة اخرى لهما عن الباقر ايضا انه قال لو في المسح تمسح على النعلين ولا يدخل يدك تحت الشراك فان عدم الادخال تحت الشراك مستلزم لعدم وجوب المسح الى الكعب بالمعنى المذكور وزاد في المختلف في الاستدلال عليه خبر الصدوق عن الباقر حكاية وضوء رسول الله واله الى ان قال ومسح مقدم راسه وظهر قدميه ومثله حسنة زرارة عنه ومسح بيده عنا كناصيته وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى ومسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى وهذا اولى في الاستدلال من الاولى لما ان الاستدلال فيه بلفظ الامام ثم العلامة انما ذكر الاولى ووجه الاستدلال ان الظاهر منهما استيعاب المسح بجميع ظهر القدم طولا وعرضا وانما ثبت بالاجماع والنصوص انه لا يجب الاستيعاب عرضا فخرج ذلك وبقي الباقي اعني الاستيعاب في الطول سليما عن المعارض لا يقال هو ايضا معارض بالاجماع على تفسير الكعبين بما دون اخر القدم وهو مستلزم للاجماع على عدم وجوب الاستيعاب الطولي لانا نقول قد عرفت انه ره صحح عبارات الاصحاب على الذي اختاره فلا اجماع على خلافه وسنعرف وجه ذلك والبحث من المعاصرين من الاستيعاب الذي اوجبه العلامة هنا وافق دلالة الرواية عليه الاستيعاب طولا وعرضا وشنع عليه بنقل ما يدل على خلافه من النص والاجماع واقوال الاصحاب ولم يلتفت الى كلام التذكرة الناص بعدم وجوب الاستيعاب عرضا ووجوبه طولا وانما الذي على هذا الدليل ان قصارى ما فيهما الاجمال بجواز ان يكون لانه كان من المعلوم عند الكل ان المسح انما يجب الى الكعب انما هو كما هو نص الكتاب العزيز وكان الكعب معلوم عند الراوي واكثر من عداه من الخاصة فلذا اهمل بيانه واستدل في المختلف ايضا بانه اقرب الى ما حكم اهل اللغة به واعترض عليه في الذكرى بانه ان اراد اهل اللغة لغوية العامة فهم يختلفون وان اراد به لغوية الخاصة فهم متفقون على الناشز في وسط القدم وعليه الرد وسنا اكثر الشواهد على ذلك في كتاب الكعبة وقال ابو عمر الزاهد في فائتة الجمهرة اختلف الناس في الكعب فاخبرني ابو نصر عن الاصمعي انه الناتئ في اسفل الساق عن يمين وشمال اخبرني سلمة عن الفراء قال هو في مشط الرجل وقال هكذا برجله فقال ابو العباس فهذا الذي يسميه الاصمعي الكعب هو

قال الحسن هو كذا ولكن هكذا واشار الى مشط رجله فقالوا ان الناس يقولون هكذا م

عند العرب المتبع قال واخبرني سلمة عن الفراء عن الكسائي قال قعد محمد بن علي ابي الحسين ع في مجلس كان له وقال
هاهنا الكعبان قال فقالوا هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذا قول العامة والجواب ان مراده القرب من تحقيق جميع
اهل اللغة اما العامة فلانه مشهور من صرح بالمفصل وهل اقرب اليهما وهو وسط القدم لا يقال اي غاية في
القرب بينه سيما لانا نقول غاية ما فيه انه تحصيل العمل ببعض الآيات كان الكعب بهذا المعنى ايضا فان مفصل الساق والقدم
[illegible] فيهما فيجوز ان يحمل المسح الى الكعب بهذا المسح الى ما يحاذيهما كما يحمل البقاء الحنابين على ما يحاذيهما مشهور من مشرف

محاذيهما م

بعين هذا المعنى كما عرفت واما الخاصة فلانه مشهور من عرفه بعين هذا المعنى كما عرفت ومشهور من عرفه بالعظم الناتي
وقد عرفت انهم ارادوا به هذا المعنى وسنوضح وجهه ويجوز ان يكون اراد انه اقرب الى اصل معنى الكعب لانه بمعنى
الارتفاع ومنه كعبت ثدي الجارية وبمعنى المفصل بين العظام وما بين العقدتين من الرمح كما نقل عن الراغب
والفيروزآبادي وبمعنى التربيع ومنه سميت الكعبة كما نص عليه الخليل وابن فارس والراغب وغيرهم وهذا العظم
الذي بين الساق والقدم مشتمل على جميع هذه المعاني لانه في اعلى القدم وان لم يكن نابتا فان العلو فيه اتفق
وقد ذكروا انه قريب الى التربيع مع انه في مفصل الساق والقدم وبهذا علم ان هذا المعنى اقرب الى ماخذ
الاشتقاق من غيره لاشتماله على جميع معانيه فمن التهذيب ما اعترض به الشيخ علي من ان ماخذ الاشتقاق لا
يساعده ولنرجع الآن الى بيان الوجه في تنزيل كلام الاصحاب على هذا المعنى فنقول يمكن ذلك بوجهين احدهما

العلي بعضها على القدم م

ان يكون مرادهم من عبارة النتو في ظهر القدم ولا شبهة ان ذلك اعلاها ومن ذلك انه في وسط القدم لا يراد
انه في وسط تمام القدم الذي يدخل فيه ما تحت الساق وتمام العقب وهو بالنسبة اليه قريب من الوسط
وان كان الى طرفها اقرب واما من عبر بقبتي القدم فقد قال ابو عثمان القرطبي في كتاب الافعال وقال ابو بكر
وكل شيء جمعت اطرافه فقد قببته هكذا يقول بعض اهل اللغة ومنه اشتقاق القبة واذا كان كذلك فالمراد
بقبة القدم يجوز ان يكون ما يجتمع اليه اطرافها بل هو الظاهر وانما ذلك المعنى المذكور واما من قال انه ما بين
المفصل والمشط ففي الشامي والمهذب ان المشط عظم ظهر القدم وفي نظام الغريب للربعي انه ظاهر القدم
وح يجوز ان يراد به هذا المعنى الا ان المشهور انه سلاميات ظهر القدم والوجه الثاني ان الكعب لما انه يجمع
العظم الذي بين المفصل وظهر القدم وكان يجب عند العلامة وكثير ادخال الكعب في المسح وجب ان ينتهي
المسح الى منتهى هذا العظم وهو عند الكعب بالمعنى المذكور وبعبارة اخرى عند المفصل فالاكثر انما بينوا
مبداه والعلامة بين منتهاه وعلى ما حققناه به كلام العلامة استبان لك سقوط جميع ما اورده عليه المحقق الكركي
والشارح وشيخه في شرحي الارشاد والقواعد وان الاحتياط بما ذكره العلامة قوله وقيل والقائل
العلامة ومن وافقه ممن تقدمه او تاخر لما عرفت يجب الى اصل الساق ولا يخفى عليك ما في هذه العبارة من الايهام
فانها توهم ان الخلاف لم يقع في نفس الكعبين وانما وقع في منتهى المسح هل هو الكعبان او الى اصل الساق
وهو عكس ما مر من الفساد فان احدا من الامة لا ينكر ان المنتهى انما هو الكعبان كيف وهو منصوص عليه
في الكتاب العزيز فكان الاولى اسقاط الى ولعله انما فعل ذلك تنبيها على ان المنتهى على هذا القول لا يكون
نفس الكعب وانما يكون ما يحاذيه وفيه ايماء الى رده بان منطوق الآية والنصوص انتهاؤه الى نفس
الكعب فتاويله الى الانتهاء الى ما يحاذيه مما لا حاجة له ما لم يدع اليه داع قوي او جعل ذلك اشارة
الى رده بان كون اصل الساق كعبا مما لا وجه له لمخالفته الاجماع من الامة ونصوص اهل اللغة وماخذ الاشتقاق

لتحقق

لمن قال بانتهاء المسح اليه لم يكن قائلا بانتهائه الى الكعبين قوله وهو مختار اي المصنف في الالفية وكل اي الاول
على احتمال فان فيه وعلى اعلى القدمين فيحتمل ان يكون المراد بالعلو ما يتحقق في ظهر النتو فيوافق المشهور وان يكون
المراد به ما يتحقق في القرب من الاعلى فيكون المراد اصل الساق قال الشارح في شرح الالفية وقد بالغ المصنف
انكاره ما اختاره هنا في الذكرى وجعله احداث قول ثالث رافع لما اجمع عليه الامة لان الخاصة اجمع وجماعة من العامة
على انهما بين القدم والباقين على انهما العظمان الناتيان عن يمين الرجل وشماله عند اسفل الساق وكان المص
ح هنا حاول الخروج من الخلاف لسهولة الخطب لعموم النفع بالرسالة قوله ثم مسح ظهر اليسرى كذلك اي كالمسح
على ظهر اليمنى في جميع ما ذكر من وجوب كونه على البشرة وكونه من رؤوس الاصابع الى الكعبين ومن الخلاف في الكعبين
على القولين قوله بمسماه متعلق بالمسحين في الرجلين في جانب العرض دون الطول وقد عرفت احتمال
الاكتفاء بالمسمى فيه ايضا واما في جانب العرض فالمشهور ذلك ويدل عليه ما سمعته من الاخبار وفي المعتبر لا يجب
استيعاب الرجلين بالمسح بل يكفي المسح برؤوس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة وهو اجماع فقهاء اهل البيت ع
ومثله في التذكرة الا انه لم يصرح بلفظ الاجماع وانما قال عند فقهاء اهل البيت ع وبعده والمستحب ان يكون بثلث
اصابع مضمومة وقال بعض علمائنا يجب وبالجملة لو كان ذلك قولا لبعض علمائنا كان في غاية الشذوذ والضعف

فمسحها م

واما صحيحة البزنطي عن الرضا ع قال سالته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين
الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه فمحمولة على الفضل
جمعا قوله ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء من مائه اي ماء الوضوء هنا مسائل الاولى انه ينبغي ان
يكون المسح ببقية بلل ماء الوضوء حين الاختيار وقد نقل عليه الاجماع منا في الانتصار والغنية وفقه القرآن للراوندي
وغيرها وقال الشيخ في الخلاف ولا يجوز ان يستانف لمسح الراس والرجلين ماء جديدا عند اكثر اصحابنا وقد رويت
رواية شاذة انه يستانف ماء جديدا وهي محمولة على التقية فان جميع الفقهاء يوجبون استيناف الماء دليلنا قوله

برؤوسكم وارجلكم ص م

تعالى فامسحوا برؤوسكم وارجلكم ولم يذكر استيناف الماء ومن استانف فقد زاد ولم يذكر المسح ببقية الذي
قلنا نحن نحمل الآية على العموم ونخصها بدليل اجماع الفرقة انتهى كلاما مربوطا بالخلاف وآخره ينص على

فاول م

الاجماع وكلامه اشارة الى عدم الاعتداد بذلك الخلاف لندرته وضعفه وفي المختلف انه لعل الخلاف المشار اليه
قول لابن الجنيد فانه قال اذا كان بيد المتطهر نداوة تستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى
وبيده اليسرى رجله اليسرى وان لم يستبق نداوة اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه اقول ويحتمل ان يكون اراد ابن
الجنيد ذلك حال الاضطرار والدليل على الحكم مع الاجماع وروايات حكاية وضوء رسول الله ص واله ووجود الروايات
المنافية للمستانف ان استشطت لك حسنة زرارة عن الباقر ع قال وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة

اليسرى م

يمينك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى واما صحيحة معمر بن خلاد قال سالت
ابا الحسن ع ايجوز للرجل ان يمسح قدميه بفضل راسه فقال برأسه لا وصحيحة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله

يدي من م

عن مسح الراس قلت امسح بما على يدي من الندى راسي فقال لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح فالوجه فيهما

من الغسل م

على التقية ويمكن ان يقال لعل السؤال فيهما لا عن الوضوء فسال انه هل يجري هذا القدر من الرطوبة فاجاب
بعدم الاجزاء اما انه ليس بغسل واما في التهذيب والاستبصار من احتمال ان يكون المراد بهما اذا جفت

جديدا م

اعضاء الطهارة بتفريط من جهة فيحتاج الى ان يجدد غسلها فياخذ ماء او يكون الاخذ له اخذ للمسح

واحتمال ان يكون المراد في الثاني بقوله نضع بيدك من الماء الذي بقي في لحيتك او حاجبيك فليس شيء لاختصاصهما
في بقاء البلل على اليد من لا وجه لايجاب التجديد او وضع اليد في الماء المسئلة الثانية بل يجوز الاستيناف في
حال الاضطرار بان يكون الهواء في شدة الحر بحيث لا يمكن بقاء البلة على الاعضاء ظاهر ابن الجنيد
الاستيناف اذا لم يبق على اليد نداوة وهو ابع من ان يكون قد بقيت على اللحية والاشفار وغيرها من الاعضاء نداوة ام لا او
يمكن الحمل على ما اذا لم يبق شيء على الاعضاء المضروبة ونفي الحرج واختاره الشارح وشيخه في شرحي الارشاد والقواعد الذي
يظهر من بقاء معظم المنع الا ابن الجنيد وقال العلامة في النهاية ونوافق باقل مسح الغسل لقلة الماء حالة الهواء
والحر المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة على اليد عنهما فالاقرب المسح اذ لا ينفك عن اقل رطوبة وان لم يؤثر الا
ولا ... وهل اصرح في ذلك واحتمل بعض الاصحاب الانتقال الى التيمم لتعذر الوضوء عنده في الحل اشكال ... الا
الجمع بان الكل ولو توضأ وضوئين يستانف في اخرهما دون الاخر وبتم كان احوط بلا ... الموالاة
الحقيقية بتخلل المسح بدون استيناف المسئلة الثالثة هل الواجب حال الاختيار ان يكون المسح
بالبلل الباقي على اليد ام يجوز ان يكون به وبالباقي على ساير الاعضاء الذي صرح به الشارح في كتبه
الجواز وهو المفهوم من الالفية وهو ظاهر الذين لم يذكروا الا وجوب الكون من نداوة الوضوء من غير
تقييد بكونها على اليد وغيرها كالشيخ في المبسوط والجمل و... في نقض القران وابن حمزة في الوسيلة
وصاحب الاشارة والمحقق ... والبيان وقد نص جماعة منهم الصدوق والمفيد وعلم الهدى في
الانتصار والشيخ في النهاية وابنا زهرة وادريس وسلار على وجوب ان يكون ببلل اليد وهو المستفاد
من كلام الفاضلين في كتبهما وهو الاقوى لما مر من حسنة زرارة ولاخبار ... ولان روايات
حكاية الوضوء اكثرها يقتضي انه فعل كذلك ولا دليل على جواز التعدي والمرسلة الصدوق عن الصادق ع
ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك
شيء فخذ ما بقي في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك
وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فانها اشترطت في الاخذ من
اللحية نفاد بلل اليد ولتوقف الموالاة الحقيقية عليه المسئلة الرابعة يجوز بل يجب حال الاضطرار اخذ
البلل من غير اليدين من ساير الاعضاء والاضطرار صورتان احديهما ان يكون هناك حر مفرط مثلا
يمنع من بقاء الرطوبة الا على مثل اللحية والحاجب وثانيهما ان يكون قد نسي المسح حتى جف ما في يده
او جففه ناسيا للمسح اما الصورة الاولى فكانه لا خلاف في وجوب الاخذ منها ويدل عليه
ما يدل على الحكم في الصورة الاخيرة بطريق الاولى واما الصورة الاخيرة فيتفرع الحكم فيها على تفسير
الموالاة فان فسرت بالحقيقية فمن المعلوم انها لا تتحقق مع النسيان حتى تجف اليد ولا مع تجفيفها
غالبا وان فسرت بان لا يجف العضو السابق قبل غسل اللاحق او مسحه لم يتحقق في الاول
وربما تحققت في الثاني وان فسرت بان لا يجف جميع الاعضاء فهي تتحقق في التقديرين وقد
وردت على ... روايات الحكم على التقدير الاول فيعلم حكم الثاني بطريق الاولى منها ما مر انفا
ومنها مرسلة خلف بن حماد عن الصادق ع قال قلت له الرجل ينسى مسح راسه وهو في الصلوة
قال ان كان في لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه او من اشفار عينيه

شيء من الاعضاء وشرح المهذب
الذكرى والبيان بالاستيناف
اذا لم يمكن بقاء نداوة على شيء من

ومنها

ومنها رواية مالك بن اعين عنه ع قال من نسي مسح راسه ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح
راسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء قال في المنتهى ولانه ماء الوضوء فاشبه ما لو كان على اليد اذ لا
عبرة بالتيقن بمحلها قوله فيهما اي في المسحين مسح الراس ومسح الرجلين والظرف متعلق بمحذوف او بهذا
المقدر وبعد ... ويحتمل ان يرجع الضمير الى اليدين اي بالبلل الباقي في اليدين فيكون احترازا عن الباقي في ساير
الاعضاء ... فيتعلق الظرف اما ... بناء على الاكتفاء في الظروف بروائح من الفعل او بمحذوف حالا من البلل الاتفاق
اي كائنا او كائنة فيهما قوله ويفهم من اطلاق المسحين انه لا ترتيب بينهما اي المسحين في نفس العضو بان يتعين الابتداء
من اعلى الراس او اطراف الاصابع فيجوز النكس فيه ... تجوز مخففة من الجواز ورفع النكس على الفاعلية
وقرأ ... التشديد من التجويز ونصب النكس على المفعولية دون الغسل يجوز ان يتعلق بما قبله اي يجوز النكس
في المسح دون الغسل وان يتعلق بما تقدم من يفهم انه لا ترتيب بينهما اي فهم من عبارته في المسح عدم الترتيب
دون الغسل وان يتعلق بالجميع للدلالة عليه من حيث اي للدلالة المعنى الغسل على الترتيب دون ...
... والجميع في غسل اليدين ... وحدهما في غسل الوجه او بهما جميعا فيهما بناء على تضمنه ... في غسل
الوجه معها او من تقديرها في الكلام او للدلالة عليها في النصوص ... فيكون دليل للحكم الا لا الدلالة كلام المصنف وهو
اي الامر او الحكم او الترتيب ... اي كما افاده المصنف بينهما اي في المسح والغسل او في المسحين لان الغسل على ذكر
في الكلام استطرادا وعلى هذا الاحتمال يجوز رجوع هو الى عدم الترتيب على اصح القولين في كل واحد فانه ان
اعتبر المسحين جميعا او هما مع الغسل كان هناك اقوال وفي الدروس جوز النكس في الراس دون الرجلين
بل قال الاولى في الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور وفي الرجلين ولا يجوز النكس على الاولى ...
نعلم ان الترجيح في الثاني اظهر منه في الاول وفي البيان عكس فرجحه في الرجلين دون الراس قال في الراس
والافضل الاستقبال وفي الرجلين ولو نكس فالاقرب المنع ومثله في الالفية وكذا في الذكرى فانه في الراس نقص
على نقل القولين وماخذهما وفي الرجلين جعل القول بالمنع اولى لحصول اليقين بالخروج عن العهدة بفعله
والدليل كما ترى يجري في الراس ايضا فهنا مسائل اربع تقدمت اثنتان منها ... تفصيل وهما الترتيب في غسل
الوجه وفي غسل اليدين وبقيت اثنتان الاولى هل يجوز النكس في مسح الراس ونفى الصدوق في الفقيه والثلاثة
في الانتصار والمقنعة والنهاية والتهذيب والخلاف على الجواز وادعى في الخلاف الاجماع عليه وتبعهم
ابن حمزة وجوزه ابن ابي عقيل والشيخ في المبسوط وابن ادريس والفاضلان على كراهة وهو الاقوى لنا مع الاصل
السالم عن المعارض صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا ولا دلالة في الخصيصة لمسح
الرجلين كما فعله الشيخ قال في المنتهى ولان ابا جعفر ع لما حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه واله ذكر البداة بالمرفقين فلو كان
واجبا لاهمل الكيفية في المسح بل قال ثم مسح راسه وقدميه وفي رواية اخرى ثم مسح ببلة ما بقي في يده راسه ورجليه ولو كان الاستقبال
المشروع لما وجب بيانه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ولا يخفى عليك سقوط ما ذكره في الغاية اما اولا
فلان البيان الذي وقع في غسل اليدين انما كان من الراوي والواقع منه ع انما كان حكاية الوضوء فعلا واما ثانيا فلا
عن جواز النكس في غسل اليدين لذهاب معظم العامة اليه وايهام ظاهر الاية بخلاف المسح وتاخير البيان عن وقت
الحاجة انما يلزم لو لم يكن الفعل بيانا واستدل الاولون مع الاجماع المنقول في الخلاف بالاحتياط وبوضوئه ص
والدال على انه قال في حقه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فانه لا يخلو اما ان يكون المسح فيه مقبلا او مدبرا فلا يجوز الثاني

والاوجب التنكيس فيتعين الاول فيجب والجواب اما عن الاول فبظهور الخلاف ممن ادعى الاجماع فضلاً عن غيره واما عن
الثاني فبانه انما يلزم هذا لو لم يكن لنا دليل على خلافه وقد ظهر الدليل واما عن الثالث فبالمعارضة بمن الحل الصحيح
مع ارسال الرواية بانه وضوء رسول الله صلعم لا يقبل الله الصلوة الا به واما كراهة التنكيس فيحتمل ترك الافضل لكون
الاستقبال احوط وابعد من الخلاف مع ما عرفت من ان المتبادر من المطلق ما هو الشايع المتعارف والمسئلة الثانية
هل يجوز التنكيس في مسح الرجلين نص الصدوق وعلي بن بابويه وهو ظاهر كل من عبر بمثل عبارته ومن والى ولم يصرح بعدم جواز التنكيس
واختار الشيخ والاكثرون الجواز وهو المختار لنا جميع ما ذكر في المسئلة الاولى مع صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع قال
لا باس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً ورواية يونس قال اخبرني من راى ابا الحسن ع بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى
القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم قوله مرتباً يحتمل ان يكون على البناء للمفعول وهو الظاهر والتذكير لما يعتبر
المذكور او لتحقق العايد بان يكون المعنى مرتباً بينهما اي موقعاً الترتيب بينهما او يكون حالاً عن كل واحد من الثلثة
وضع كل شيء في مرتبته فلا يلزم ان يجعل من صفات المتعدد او يكون مفعول القائم مقام فاعله بمصدر اي ترتيباً
الترتيب بينهما او موقعاً الترتيب بينهما كما في توحيل بينهم بتشهون والحال عن خبر المبتدا ان جاز كما اختاره
جمع من المحققين فلا اشكال انه لا يجوز فهنا جائز لان المبتدا هنا ليس الا بمنزلة الفعل وجزء ليس الا بمنزلة فاعله
اذ ليس الكلام الا في قوة ان يقال يجب كذا وكذا وانه يتعين بشيء من ذلك ساغ لكان يعمل له عاملاً او صاحباً فيقدر
ويجب ما ذكر مرتباً او كفعله المكلف مرتباً على انه ان تكن في اول الكلام ما احتملناه من نحو فعل المتوضي كانت المذكورات
كلها مفاعيل ويحتمل ان يكون على البناء للفاعل ولا بد حينئذ من التعليق بمقدر اما المتوضي للفعل مع المصدر في اول الكلام
الفاعل او مقدر تقديره هاهنا اي يفعلها المكلف مرتباً بينهما ثم ان وجوب الترتيب على حسب ما رتبه في الذكر وكيفيته
بحيث يبطل الوضوء بالاخلال به مما اجمع عليه علماؤنا الا في الرجلين كما سياتي ويدل عليه من النصوص كثيرة لكنه لو
البياني بتقريب ما تقدم عن غيره وكذا الاية على القول بافادة الواو للترتيب وعلى خلافه ايضاً فانه لا اشتباه ان ذلك اسبق
الى الفهم وايضاً فان الفاء يفيد التعقيب فيجب الابتداء بالوجه وكل من قال بوجوب الوجه على ما سواه قال بالترتيب
فيما سواه وايضاً عموم قوله صلعم واكده ابدا بما بدا الله به وهذا ان الاخبار ان يصلحان للتاسيد والتاكيد وان لم
يصلحا للتاسيس ولما صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن رجل توضأ ونسي غسل يساره فقال يغسل
يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها فحملها الشيخ على ان المراد انه لا يعيد شيئاً مما تقدم من اعضائه قبل اليسار
في اخل بالترتيب فان امكن التدارك بحيث لا يخل بالموالاة صح وضوؤه وان كان الاخلال عمداً وان لم يكن بطل
والجاهل عامد معذور ونقل بعيد ذو الشبهة ما صلاه بهذا الوضوء لتجره المتضمن انه لا اعادة على المخالف اذا استبصر
الا في الزكوة قوله بين اعضاء الغسل والمسح بل بين جميع ما ذكر ليدخل النية الا ان الامر ما ذكره ع ما ذكر وان كان
تقدير الماحوت في نظم الكلام فيه وضع الظاهر موضع المضمر ولا سيما ان كان قوله مرتباً اسم مفعول ولا سيما
ان كان الظرف مفعول القائم مقام ع ويجوز ان يكون تقدير الماحوت بل يكون كلاماً من قبله ما خبر المبتدا المحذوف
اي والترتيب معتبر بين اعضاء الغسل والمسح او التقدير ويجب الترتيب بين آه الى غير ذلك مما يحتمله المقام
لما لم تكن العبارة نصاً في المفعول المقصود الذي هو الترتيب بين كل عضو واخر بل احتملت ان يكون بين جملتي
اعضاء الغسل والمسح واحتملت ايضاً ان يكون ان اعتبر في كل من الغسل والمسح ان لا يكون الا بين الوجه و
جملة اليدين وبين الراس وجملة الرجلين لا بين اليدين ولا بين الرجلين فصله بقوله بان يبتدي آه قوله واسقط

ويبين ما

تحملها

الفاعل

واسقط المص في هذا الكتاب الترتيب بين الرجلين وجعله في الدروس احتياطاً وهو الموافق للاكثر ومن ابن ادريس
انه قال في الفتاوى لا اظن احداً من اصحابنا المحققين يخالف في ذلك نعم هو مستحب لقول النبي صلعم والكل احب التيامن وخالف فيه
ابنا ابي عقيل والجنيد وسلار والصدوقان وهو الاقوى للاحتياط والوضوء البياني بالتقريب المتقدم وحسنة محمد بن
مسلم عن الصادق ع انه ذكر المسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين وابدأ بالشق الايمن ويمسك الامر
بالاصل واطلاق النصوص والاجماع على ما حكي عن ابن ادريس والكل ظاهر السقوط ويظهر من عبارة المقنعة تعين
المعية منهما او افضليته اذ قال ثم يضع يديه جميعاً باليمنى منهما على ظاهر قدمه اليمنى واليسرى على ظاهر قدمه اليسرى فيمسحهما جميعاً معاً من اطراف اصابعهما
الى الكعبين مرة واحدة ولعل وجهه خلو معظم الروايات الحاكية له عنهما سوى الحسنة التي عرفتها من تقديم احدهما على الاخرى وهو يؤذن
بالمعية وايضاً هو داخل في بعض المبادرة الى الوضوء المفهومة من الفاء الدالة على التعقيب قوله موالياً في فعله اي الوضوء
او ما ذكر او المضمر فاعل والمفعول محذوف اي في فعله لافعال الوضوء واعراب موالياً كاعراب مرتباً على كونه اسم فاعل وهو مؤيد
لكونه كذلك ويحتمل ان يكون حالاً من ضمير حال الامر تنزيلاً واعتبار الموالاة في افعال الوضوء كانه مما لا خلاف فيه بين اصحابنا وقد
نقل الاجماع عليه ويدل عليه النصوص الناطقة به كثيرة كحسنة زرارة قال قال ابو جعفر ع تابع بين الوضوء وكحسنة الحلبي
عن الصادق ع قال اتبع وضوءك وانقطع بك لما بعضه بعضاً لكن اختلفوا في معناها المعتبر هاهنا فقال الصدوقان
في الرسالة والمقنع ان فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل ان تتمه فاتيت بالماء فتمم وضوءك اذا كان ما
ماء مسلته جاهلاً وان كان قد جف ما عدا وضوءك فان جف بعض وضوئك قبل ان تتم الوضوء من غير ان ينقطع عنك الماء
فاغسل ما بقي جف وضوءك او لم يجف وهذا يحتمل ان يكون اعتبر بقاء الرطوبة على جميع ما تقدم من الاعضاء حتى لو جف
بعض منه بطل الوضوء وان يكون انما اعتبروها العضو المتصل باللاحق فحسب وان يكون الكف بها على شيء من
الاعضاء المتقدمة ومراده باخر كلامه على الباس بالجفاف حال الضرورة بمعنى انه مع المتابعة لا يبقى الرطوبة
على المتقدم لحر الهواء وشدة هبوبها ونحو ذلك وقال المفيد ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان
وجهه ثم يصبر هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه
ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة بانقطاع الماء عنه او غيره مما يلجئه الى التفريق
وان فرق وضوءه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استانف الوضوء من اوله وان لم يجف وصله من حيث
قطعه وكذلك ان نسي مسح رجليه فليمسحهما اذا ذكر ببلل وضوئه من يديه فان لم يكن في يديه بلل وكان في لحيته او
حاجبيه اخذ منه ما اندى به اطراف اصابع يده ومسح بها راسه وظاهر قدميه وان كان قليلاً وان ذكر ما
نسيه وقد جف وضوؤه ولم يبق من نداوته شيء فليستانف الوضوء من اوله ليكون مسح راسه ورجليه بنداوة
الوضوء انتهى ويعلم منه امور الاول وجوب المتابعة الحقيقية على حسب الامكان حين الاختيار ولا يعلم انه ان
اخل بها عمداً هل يبطل وضوؤه ونقل فخر الاسلام في شرح الارشاد الاجماع على عدم البطلان وكذا العلامة
في التنقيح وهو الذي يظهر من التذكرة والثاني ان عدم جفاف المتقدم لا يتم حال الاضطرار حتى لو جف
بطل الوضوء ومن الاضطرار النسيان والثالث انه لا يلزم المتابعة عند الضرورة او النسيان بل
يكفي عدم جفاف المتقدم والرابع انه لا يلزم في موالاة المسح لما قبله حال النسيان الا ابقاء الرطوبة
على احد من الاعضاء السابقة ولا يعلم الحال حال الضرورة غير النسيان وقال الشيخ في المبسوط هي ان

بعضه بعضاً لكن اختلفوا في معناها المعتبر هاهنا فقال الصدوقان في الرسالة والمقنع ان فرغت من بعض وضوئك ص

راسه ثم ذكره وفي يده بلل من الوضوء فليمسح بالكف عليه وعلى رجليه وان تنشف مسح ص

تتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لحرّ أو ان انقطع عنه الماء انتظر فاذا وصل اليد وكان ما غسله
عليه نداوة بنى عليه وان لم يبق نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله فوافق المفيد في اعتبار المتابعة عند
الاختيار وبقاء الرطوبة على جميع ما تقدم او بعض البعض ثم قال متى ذكر في المسح انه لم يبق نداوة على اليد اخذها
من غيرها من الاعضاء وقد يكون عدم البقاء لا للاخلال بالموالاة كما لا يخفى ثم انه قال قيل ما حكيناه في المسح على الخفين لانه
ومتى زالت الضرورة او نزع الخف وكان قد مسح عليهما للضرورة وجب عليه استيناف الوضوء لانه لا يثبت له الموالاة
مع البلل على ما تقدم انتهى لكن نعم انه يجوز بقاء الموالاة الاضطرارية معه فاما ان يخفى ذلك او يكون نزاوله يجب بقاء
الرطوبة على جميع ما تقدم والغالب هذا ان لا يبقى على الجميع وكلام النهاية ايضا مثل كلام المبسوط في تفسير الموالاة اختيارا
واضطرارا الا انه ليس فيها ما فيه من البطلان بالاخلال بالموالاة الاختيارية وقال في الخلاف هي ان تتابع
بين اعضاء الطهارة ولا يفرق بينها الا لعذر بانقطاع الماء ثم يعتبر اذا وصل اليه الماء فان جفت اعضاء طهارته
اعاد الوضوء وان بقي في يده نداوة بنى عليها فقط عليه وهذه العبارة تخالف عبارة الكتابين في شيئين احدهما انه ما
ان لم يكن صريحها انه يكفي بقاء النداوة على بعض اعضاء الطهارة وانه لا يبطل الا اذا جفت جميعها والثاني انه
علق البناء على السابق على بقاء النداوة على اليد وربما كان العضو المتقدم هو الوجه وعلى كان ذكر اليد على
سبيل التمثيل او فرض ان يكون هي العضو المتقدم وفسرها في الجمل بعدم جفاف ما تقدم مطلقا من دون تخصيص
له بحال الضرورة ولا بيان لاعتبار جميع ما تقدم او بعضه ومثله كلام ابني زهرة وحمزة وقد ظهر لك صحة قول الشارح
في حواشي القواعد وشرحي الارشاد والالفية ان للشيخ ثلثة اقوال احدها القول بانها عدم الجفاف والثاني
انها المتابعة حال الاختيار حتى انه لو اخل بها بطل الوضوء وعدم الجفاف حال الضرورة والثالث انها التتابع
حال الاختيار وعدم الجفاف حال الاضطرار الا انه لا يبطل بالاخلال بالمتابعة حال الاختيار وقال ابن ادريس
وللموالاة ان يوالي بين الاعضاء من غير تواني فيصل غسل اليدين بغسل الوجه ومسح الرجلين بمسح الراس ويعتمد
ان يكون فراغه من مسح رجليه وعلى اعضائه المغسولة والممسوحة نداوة للماء ومن فرق وضوءه لانقطاع الماء عنه او غيره
من ضروب الاعذار او باختياره حتى يجف ما تقدم وجب عليه استيناف الوضوء ~~[illegible]~~ من اوله
او من حيث جف وان كان التفريق لم يجف معه ما تقدم وصل من حيث قطع ومن ذكر انه لم يمسح براسه وفي يده
بلة الوضوء مسح عليه وعلى رجله عاقبه في يده من البلة من غير استيناف ما بعده وكذا القول في الرجلين اذا
ذكر انه لم يمسح عليهما فان لم يكن في يده بلل اخذ من حاجبيه او من لحيته او اشفار عينيه ان كان في ذلك نداوة
ومسح بها وان كانت قليلة فان لم يبق شيء من النداوة اصلا وجب عليه اعادة الوضوء من اوله وكان
ذكر انه لم يغسل ذراعيه وجب ان يغسلهما ثم يمسح براسه ورجليه وكل هذا اذا لم يجف طهارة العضو المتقدم
على المنسي كانه ذكر انه لم يغسل ذراعيه ~~وجب ان يغسلهما~~ وقد جفت طهارة وجهه او ذكر انه لم يمسح راسه
وقد جفت طهارة ذراعيه فمتى كانت هذه حاله وجب ان يستانف الوضوء من اوله انتهى ويستفاد منه امور
الاول ان الموالاة حال الاختيار بمعنى المتابعة الحقيقية الا انه رده قبيل ذلك وصرح باعتبار الجفاف
في كل حال والثاني انه يجب ان يكون النداوة باقية على جميع الاعضاء المغسولة والممسوحة الى الفراغ
وهو المحكي عن ابن الجنيد وقيل ذلك اعتبره في العضو المتلو والثالث انه ان وقع التواني لضرورة فان

بلا درك

عند الضرورة وزاد عليه انه صرح
بالبطلان بالاخلال بالمتابعة
في الاول ولم يقم فانه يجب
بقاء الرطوبة صح

كانت النداوة باقية على جميع ما وضاه من الاعضاء بنى على ما فعله ولم يكن عليه الا فعل الباقي وان لم يبق على شيء منها استانف
وان بقيت على البعض دون بعض استانف من العضو الجاف فان كان الوجه استلزم استيناف تمام الوضوء وان كان ما بعده
فلا وانما يلزمه تطهير ما جف منها واتباع الباقي له فلم يشترط في البناء بقاء النداوة على الجميع ولا على المتلو خاصة بل يكتفي
ببقائها على اي منها كان والرابع انه حال النسيان يجب ان يكون على العضو المتلو خاصة بل النداوة سواء تعلق النسيان
بغسل او مسح لا انه في مسح الراس يكتفي بوجود البلل على الذراعين وان لم يكن على الكفين ومنه يعلم انه لا يشترط بقاء
النداوة على تمام العضو السابق او الاعضاء السابق بل يكفي بقاؤها عليها في الجملة وان امكن ان يكون ذلك مخصوصا بما نص
عليه وقال علم الهدى في الجمل والموالاة والمتابعة واجبة في الوضوء وظاهره تفسير الموالاة بالمتابعة الحقيقية مطلقا
وقال في الناصريات عندنا ان الموالاة واجبة في الوضوء ولا يجوز التفريق ومن فرق بين الوضوء بمقدار ما يجف
معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء فيحتمل ان يكون اوجب
الموالاة بمعنى المتابعة لكن لا يؤدي البطلان الا مع الجفاف وان يكون انما اوجب الموالاة بمعنى عدم الجفاف ولا يظهر منه
فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار وصرح باعتبار جفاف العضو المتلو خاصة في البطلان لكن لا يظهر منه انه اعتبر
في معنى الموالاة او فسرها بالمتابعة وان لم يبطل الا بالجفاف وقال سلار هي ان يغسل اليدين والوجه رطب ويمسح الراس
والرجلين واليدان رطبتان في الزمان والهواء المعتدلين ففسرها بعدم الجفاف مطلقا ولم يعتبر بقاء الرطوبة
على جميع الاعضاء السابقة واعتبر بقاءها على مجموع اليدين عند كل من مسح الراس والرجلين وهو يتضمن بقاءها
على اليمنى عند غسل اليسرى ولم يعتبر بقاء النداوة على الراس عند مسح الرجلين وحكم صاحب الاشارة بانه يبطل
ان لم يتابع بعضه بعضا بحيث يجف غسل عضو قبل موالاته بغسل العضو الاخر ففسرها بعدم الجفاف ولم يعتبر الا
العضو المتلو خاصة والا بين الاعضاء المغسولة وكثير من الاصحاب فسروها بعدم الجفاف ولم يعينوا المحل اهو جميع
ما سبق او المتلو خاصة واختار المحقق في المعتبر انها حال الاختيار هي المتابعة الا انه لا يبطل الوضوء بالاخلال بها وحال
الضرورة عدم جفاف جميع الاعضاء السابقة فيكفي عنده بقاء الرطوبة على عضو منها ومثله العلامة في المنتهى وغيره
من كتبه الا انه لم يصرح في بعضها بانه مع الاخلال ~~[illegible]~~ الجفاف وفي الشرايع والنافع اختار تفسيرها مطلقا
بعدم الجفاف وابهم المحل ~~واختار المحقق في المعتبر انها حال الاختيار هي المتابعة الا انه لا يبطل الوضوء بالاخلال بها وحال~~
~~الضرورة عدم جفاف جميع الاعضاء السابقة فيكفي عنده بقاء الرطوبة على عضو منها ومثله العلامة في المنتهى وغيره من كتبه الا~~
واختاره المص في كتبه اعتبار الجفاف في تفسيرها وحمل عليه في الذكرى جميع ما على عبارات الشيخين في غير الجمل قال الا
انه يعني الشيخ في الجمل وافق الاصحاب في اعتبار الجفاف فانحصرت المتابعة في المفيد والجمل قوله لا يجوز على الكراهية لانعقاد
الاجماع ودعى في البيان على ان المعتبر عدم جفاف الجميع والاكتفاء بالبقاء على البعض قال والاقرب الاكتفاء بمطلق البلل
وان كان على غير العضو المتقدم وانما يبطل الجفاف جميع ما تقدم ثم لو افرط في التاخير من المعتاد فالاقرب التحريم اما البطلان
فلا الا مع الجفاف ومع العذر لا تحريم ولا ابطال ما دام البلل وهو الذي اختاره الشارح في كتبه وقد ظهر لك ان في
تفسير الموالاة سبعة وجوه احدها انها المتابعة مطلقا وكانه لم يقل به احد الا ان كلام العلامة في القواعد وصح
للكفاية اطلق الحكم بانها المتابعة الا ان من المعلوم انه لا يريد به الا التفصيل الذي صرح به في ساير كتبه فان
من المحال ان يجب المتابعة على من لم يتمكن منها ثم يمكن ان يقال انه لا يجب عليه الموالاة اصلا وانما اعتبار عدم الجفاف الا
بالنسبة اليه ليس بموالاة فرجع النزاع في التسمية وهو قليل الجدوى وبعد ظهر صحة ما اورده الشيخ على ما ذكره

منها عدم الجفاف فهل هو الجميع
والمطلوب ٢ لم يصرح في بعضها ٣ فهم
بالمتابعة لا يبطل الوضوء مع عدم

غ حواشي القواعد من ان للموالاة ثلثة تفاسير احدها المتابعة والثاني مراعاة الجفاف والثالث المتابعة اخ
اختيارا ومراعاة الجفاف اضطرارا ثم ان الثالث عين الاول ولا يجدي ما وقع بحقق الاسلام في شرحي للارشاد
والمقداد في التنقيح بين القولين من ان اعتبار الجفاف على الاول رخصة وعلى الثاني بدل اضطراري وثانيها انها عدم
جفاف الجميع وثالثها انها عدم جفاف شيء ورابعها انها عدم جفاف المتلو خاصة وخامسها انها عدم جفاف
الوجه عند غسل اليد وعدم جفاف شيء من اليدين عند مسح الراس والرجلين وسادسها انها عدم الجفاف عن الا
عضاء المغسولة خاصة وسابعها انها المتابعة عند الاختيار وعدم الجفاف عند الاضطرار ثم عدم الجفاف له
الاحتمالات الخمسة في الوجه تصير الخمسة وجوه ثم هل النسيان داخل في الاضطرار وحكمه حكم سائر وجوهه وجهان
ثم اذا وجبت المتابعة فهل يبطل الوضوء بالاخلال بها مع بقاء النداوة على ما يعتبر بقاؤها عليه وجهان وكذا اذا
كان الواجب حال الاختيار بقاء الرطوبة على كل عضو سابق ولم يبق الا على بعضها بالتأخير عمدا او نسيانا او ضرورة
الى ان [illegible] فهل يبطل ام لا اوجه فلنفصل الان نحج الاول فنقول استدل الفاضلان
على اعتبار المتابعة حال الاختيار بوجوه منها اقتضاء الاوامر المطلقة للفور وفيه منع هذا الاصل ولكن
في المنتهى ان الامر في الاية يقتضي الفور اجماعا فلم يبتنه على الاصل بل على الاجماع في هذا المقام المه
المخصوص فيندفع عنه ذلك ولكن يرد عليه ان الاجماع انما انعقد على ان من عزم على الصلوة فلا يجوز
ان يؤخر وضوءه عن الصلوة فان كان وقتها مضيقا وجبت عليه المبادرة اليه كما تجب المبادرة اليها
وان كان موسعا لم تجب المبادرة اليها ومنها ان الفاء يقتضي التعقيب بلا مهلة فتفيد الاية وجوب
جميع اجزاء الوضوء عقيب العزم على الصلوة من غير تراخ وفعل الجميع دفعة متعذر فيحمل على الممكن وهو
المتابعة وفيه اولا منع افادة الفاء الجزاء لذلك انما هي في فاء العطف وثانيا انه يلزم ان لا يجوز تأخير
الوضوء عن اول الوقت اذا اريد القيام الى الصلوة في اخره اذ ليس معنى قمتم الا اردتم القيام هنا
صادقة وهل مشترك بين الوجهين ويندفع بان من المعلوم ان الفعل الذي يجوز به عن ارادة
انما يراد به ارادة المتصلة به المنزلة منزلة النية فلا تشمل الاية ما فرض ومنها الخبر المتقدم من قوله
في حسنة الحلبي اتبع وضوءك بعضه بعضا ونحوه كالذي قبله من قوله في حسنة زرارة تابع بين الوضوء
وفيه ان المتابعة ليست صريحا في الموالاة لجواز ان يكون بمعنى الترتيب ويدل عليه ظاهر تتمة رواية
زرارة فانها كذا تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس
والرجلين ولا تقدمن شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه
واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدأ بما بدأ الله
عز وجل به واما تمام رواية الحلبي فلا دلالة له على هذه الارادة كما في الذكرى فانها كذا قال اذا نسي الرجل
ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه وذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح راسه ورجليه
وان كان انما نسي شماله فليغسل الشمال ولا يعيد على ما كان توضأ وقال اتبع وضوءك بعضه بعضا فانه
لما فصل بين الكلامين بقوله وقال احتمل ان يكون ما بعده كلاما اخر مستقلا لا تعلق له بما قبله هذا وقد
رايت في بعض نسخ الكافي في خبر زرارة قبل قوله ولا تقدمن لفظة ولا ادري منفصلة هذه اللفظة مستقل
الحكم ومنها رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام انه قال اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس

ولم ار من قال بعدم البطلان مطلقا واذا كان التأخير نسيانا او ضرورة وكذا اذا كان الواجب هو بقاء الرطوبة فاخر عمدا او نسيانا الى ان جفت وبقيت على ما قبله فهل يبطل ام لا اوجه

وضوئك

فاعد وضوئك

وضوئك فان الوضوء لا يتبعض قال في المختلف وجه الاستدلال بالحاكمة بان الوضوء لا يتبعض وهو صادق مع
الجفاف وعدمه وفيه ان هذا الكلام انما وقع بيانا لعلة الحكم الذي تقدمه وهو الحكم بالاعادة مع جفاف المتقدم
فالقدر المتيقن من هذا الكلام ان التبعيض المؤدي الى الجفاف لا يجوز بل هذا هو المفهوم منه وما زاد عليه
يفتقر الى دليل اخر وايضا قوله ان الوضوء لا يتبعض تعليل للاعادة فلو كان المراد به مطلق التفريق
وجب اعادته وهو لا يقول به وان كان المراد غيره ذلك لم يدل على مطلوبه واما ما في روض الجنان من ان الخبر دال
الدلالة على نقيض المدعى اولى من الدلالة عليه لانا لا نعرف له وجها فانها انما تدل على اعتبار اليبس عند الضرورة
لا مطلقا المنافي للدعوى ونحو هذه الرواية استدلالا وجوابا رواية ابن ابي حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل نسي من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا ومنها الوضوء البياني
مع قوله صلى الله عليه وآله لا يقبل الله الصلوة الا به وفيه ان من المعلوم ان مقادير الازمنة الفرق بين الاعضاء لا يجب مراعاتها
ولا يمكن في البيان وهذا القول ان ثبت انما يتوجهان الى نفس الافعال اما الزمان المتخلل عندي البين فيسكتون
عنه وايضا فالادلة متضافرة على انه لا يعتبر عند الضرورة او النسيان الا عدم الجفاف بل انعقد عليه الاجماع
في الظاهر فتعيين الوضوء البياني تمام الدلالة على ما ذكروه الا ان الفرق بين حالتي الاختيار والاضطرار من فارق
وليسوا استدلالها على عدم البطلان بالاخلال بالمتابعة ما لم يحصل الجفاف بانه يتحقق الامتثال في غسل المغسول
ومسح الممسوح فلا يكون للاخلال بالمتابعة قادحا في الصحة لا يقال اذا اعتبرت المتابعة في الوضوء كانت
من الجزء الصوري له فيبطل بالاخلال بها لانا نقول غايته ما ثبت بالادلة انها واجبة فيه واما كونها جزءا او شرطا
له فكلا فمن الجائز ان يكون كالفورية الواجبة في الحج مثلا فيما انه مع التاخير صحيح اتفاقا ثم ان تم الاستدلال
بالوضوء البياني دل على الاشتراط كما دل على الوجوب كما لا يخفى ومن هنا يظهر دليل الخلاف اعني القول بالبطلان
بالاخلال بها ولما دل على التقييد بعدم الجفاف فهو عدم الدليل على وجوب المتابعة مع الاصل واطلاق النصوص
ونفي الحرج منها على اعتبار الجفاف عند الضرورة او النسيان والاصل عدم الفرق بينهما وبين الاختيار الحال فليطلب
الفارق ولزوم العسر والحرج ما لو قال في الذكرى وان ضبط الموالاة بالجفاف اولى من الاتباع لاختلاف باختلاف
حركات المكلفين قلت لا يقال وكذا الجفاف يختلف باختلاف الهواء واختلاف الوضوء كثرة وقلة لانا نقول يجوز
اعتبار القدر المشترك بين الكل ويجوز القول باختلافها باختلاف الاحوال في هذه الفصل الاحوال ولا باس فيه
لرجوعها على كل تقدير الى امر مضبوط محسوس عند المتوضي وان لم يكن منضبطا اذا قيس الى جميع الاحوال
المختلفة بخلاف الاول وهو ظاهر للمبصر وقال ايضا ولان المتابعة لو وجبت الوضوء بالاخلال — لبطل
بها فيه لعدم الاتيان به على الوجه وقد عرفت [illegible] ويمكن الاستدلال ايضا بظاهر حسنة زرارة المتقدمة
حيث قال وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل وصحيحة منصور بن
حازم عن الصادق عليه السلام في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار فانهما
باطلاقهما يشملان العامد والناسي مع ظهور فقدان المتابعة وبظاهر صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال
قال لي لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء ثم
قال ابدأ بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون اخر ذلك المفروض وشملهما
حسنته ايضا واما اعتبار الجفاف حال الضرورة او النسيان فكأنه مما لا خلاف فيه ويدل عليه وعلى عدم البطلان

بمجرد انتفاء المتابعة عرفت من النصوص منها ما ورد في ناسي المسح انه يأتي به ولا يعيد الوضوء او انه يأخذ من
بلل الاعضاء ان بقي عليها بلل والا اعاد الوضوء ومنها ما مر من رواية ابي بصير عن الصادق ع وحسنة زرارة الحلبي عنه ع
ومنها رواية ابي بصير عن الصادق ع قال ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه
فان بدأت بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد على الايمن ثم اغسل الايسر وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك
فامسح راسك ثم اغسل رجليك وينص على البطلان عند الجفاف مع رواية ابي بصير عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله
ربما توضأت ونفد الماء فدعوت الجارية فابطأت علي بالماء فيجف وضوئي فقال اعد اما حسنة حريز عن الصادق
ع كما في مدينة العلم وفي التهذيب موقوفة على حريز في الوضوء يجف قال قلت فان جف الاول قبل ان اغسل الذي
يليه قال جف اولم يجف اغسل ما بقي قلت وكذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة وابدأ بالراس ثم افض على سائر جسدك
قلت وان كان بعض يوم قال نعم فمحمولها تارة على التقية واخرى على الحر الموجب للجفاف مع الاجتهاد في المتابعة وربما
لا اول في الذكرى بانه ربما فيهما من الحكم بتساوي الوضوء والغسل ثم ان الدليل على القول بالاكتفاء ببقاء الرطوبة على
شيء من الاعضاء السابقة هو اصالة عدم وجوب بقائها على الجميع وعلى المتلو وروايات المسح المجمع على العمل بمضمونها
من اخذ البلل من غير اليدين اذا لم يبق عليهما وعدم الاستيناف والفارق مفقود اما من اعتبر الجفاف وعدمه
بالنسبة الى مجموع عضوين المتلو خاصة فكانه نظر الى ان الموالاة الواجبة ان يوالي بين كل جزء وسابقه
فينبغي ان لا يجف في الاعضاء بل يكون في الكل على حد واحد ولم يعتبر المتلو كانت في بعض الاعضاء بالنسبة الى
عضو واحد وفي بعض اخر بالنسبة الى مجموع عضوين وفي اخر بالنسبة الى مجموع اعضاء وهو ما لا يجوز واما من
اعتبر بقاء الرطوبة على جميع الاعضاء فكانه اراد ان الاخر الى الموالاة الحقيقة قضاء الحق الفورية المستفادة من
الاية من حيث ضبطها بامر منضبط لا بلا عليه ما اورده المحقق الذكرى على معتبر المتابعة الحقيقة او نظر الى ما في الروايات
من قوله ع والا فان يبس فقوله فوا انه عام ليبس جميع الوضوء وبعضه فحمل على مضمونه وكذا قول الراوي فيجف
وضوئي واما من اعتبر البقاء على الاعضاء المغسولة دون الممسوحة فرأى انه ان اعتبر البقاء على العضو الممسوح
فقد اعتبر المتابعة ان لم يكن اشد منها على ان الغالب انما في مزاولة الراس بالعمامة وشبهها قبل المسح على الرجل
وكذا احدى الرجلين بالخف ونحوه قبل الاخرى ومن لم يعتبر في المسح بقاء الرطوبة على المتلو مع اعتباره في الغسل
نظر الى ما ورد في نسيان المسح ومن اعتبر بقاء الرطوبة على اليدين جميعا عند المسح حتما فكانه جعل مجموع اليدين
عضوا واحدا فلا يجوز التفريق بينهما في الغسل بل يوجب المتابعة بينهما وكانه جعل مجموع اليدين يوجب المسح ببلة
ما امكن فاوجب البقاء عند المسح على جميعها وجوه واعتبارات البعض عن الحاجة والتذكر دل عليه الدليل
مقرية لظواهر ما يفهم من الاقاويل المتقدمة لا تطمئن اليها النفس في الاحكام الشرعية ولا تصلح للاستناد اليها
عند الحاجة وانما الذي دل عليه الدليل وادى اليه السبيل وجوب الموالاة بمعنى بقاء الرطوبة على شيء من الاعضاء
السابقة سواء في ذلك المختار والمضطر والناسي قوله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء على العضو الذي هو فيه
مطلقا او بجميع ما سبق من الاعضاء ومن في من الاعضاء تبعيضية لان من البين ان السابق بعض من الاعضاء
الوضوء وقد وهم الشارح في شرح الالفية فجعلها بيانية ظنا منه ان ارادة المجموع من السابق يقتضي ذلك ويحتمل
ان يكون الاطلاق اشارة الى تعميم التفسير لحالتي الاختيار والاضطرار على سبيل الاقوال متعلق بمجموع ما ذكر سواء
فسر الاطلاق بعموم الاعضاء او عموم الاحوال فان كلا من التفسير بالجفاف واعتباره بالنسبة الى جميع الاعضاء

اعلم م

تقريبهم

السابقة وعموم ذلك للاحوال اشتهر من خلافه قوله والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري لعدم الدليل عليه فلا اعتبار
بتقدير الهواء حال كونه مفرط الرطوبة بكونه معتدلا ولا بتقييد بعضهم الهوا بالمعتدل ليخرج طرف الافراط في الحرارة فان زوال
البلل يتفق كذا في شرح الشرايع والارشاد والالفية وهو موافق لكلام المحقق في كتبه وقد مر نقل عبارته في البيان وقال
في الذكرى لو كان الهواء رطبا جدا بحيث لو اعتدل جف البلل لم يضر لوجود البلل حسا وتقييد الاصحاب الهوا بالمعتدل ليخرج
طرف الافراط في الحرارة وكذا الوسيع الماء بحيث لو اعتدل لجف لم يضر وقال في حواشي القواعد في الهواء الرطب جدا او في
الماء في الوضوء وجهان منشأهما تقدير الجفاف في غالب الاحوال والعلتا التقدير ببقاء بلل الوضوء فلا معنى للتقدير قال ومثله
لو سبق عاد وجهه ما ثم لحقه ماء الوضوء ولولاه لجف ماء الوضوء فلعل الاقرب الصحة اقول وان كان ما ذكر من عدم اعتبار
التقدير قويا من حيث الدليل الا ان الاعتبار العقلي والنقل في كلام الاصحاب يقويان اعتباره اما الاول فمن وجوه منها
ان امتثال هذه الامور الواردة في الشرع مطلقا منزلة في الغالب على ما هو الغالب ومنها ان الظاهر من اعتبار الجفاف
وعدمه انه يجب ان لا يتراخى بين الاعضاء بحيث يتطاول الزمان بينهما وقد عبر عن تطاول الزمان بامر منضبط هو
الجفاف فالمعتبر حقيقة انما هو التطاول وعدمه فينبغي الحكم بالبطلان عند التطاول ومنها ان الاصل والظاهر في
القواعد الشرعية الانضباط ولو بوجه ما وكلما كان اقرب الى الضبط وعدم الاختلاف كان اولى والرجوع الى الغالب
مقتضى لذلك فكان اولى واما الثاني فلانهم اجمعوا على اعتبار الموالاة والموالاة حقيقة في المتابعة فينبغي اعتبار ما يكون
اقرب اليها ولا يتحقق في التشريع الا باعتبار التقديري قوله ولا فرق في وجوب الموالاة وكونها بهذا المعنى وبطلان الوضوء بالاخلال
به بين العامد والناسي والجاهل ولا في العامد بين المختار والمضطر ولا في الناسي بين الناسي لعضو حتى جف السابق
والناسي لوجوب الموالاة والناسي لبطلان الوضوء بالاخلال بها والجاهل بين جاهل الحكم الشرعي
اعني وجوب الموالاة وجاهل حكمها الوضعي اعني ابطال الاخلال بها للوضوء او شرطيتها له نعم لا يبعد في النسيان ما
يهدد الوضوء اذا استيسر مثل ما مضى في الترتيب قوله وسننه كان في افراد الواجب جمع السنن ايماء لطيفا الى ان
الواجبات لما لم يجز الاخلال بشيء منها وجب الاتيان بالجميع نزلت منزلة واحد بخلاف السنن قوله السواك الموجود
عند معظم اللغويين انه المسواك ويقال صاحب المعرب والمراد به في الحديث خلال الصائم السواك استعماله
على تقدير المضاف الا انه حذف لامن الالتباس ولكن في المجمل السواك معروف والسواك استعماله ايضا وفي تحرير النووي
السواك بكسر السين وهو استعمال عود ونحوه في الاسنان لازالة الوسخ فيحتمل ان يكون قد وافق صاحب المجمل والتحرير وعلى الجملة
فلا شبهة ان المراد هنا هو دلك الاسنان بعود وخرقة واصبع ونحوها لازالة الوسخ والواو في الجميع بمعنى او التخيير
او التقسيم وافضله اي المذكور من العود وما يتلوه او افضل السواك بمعنى المسواك على الاستخدام ان جعل السواك
نفسه بمعنى ذلك الاسنان كما هو ظاهر الشارح والا بل بتقدير الاستعمال مضافا اليه فلا استخدام او افضل السواك
بمعنى الدلك بتقدير استعمال العيدان الاخضر او بلا تقدير على ان يكون الاضافة لادنى ملابسة اي الافضل في
السواك الدلك وكذا الكلام في قوله والحمد الاراك اما كون العيدان افضل لما رواه الصدوق وغيره ان الكعبة
شكت الى الله تعالى ما يلقى من انفاس المشركين فاوحى الله تعالى اليها قرى يا كعبة فاني مبدلك بهم قوما يتنظفون
بقضبان الشجر واما افضل كونه اخضر فلعله لكونه الين من غيره وقد ذكر في الذكرى وغيره انه ينبغي ان يكون لعله البلا
بفرح اللثة ومنه فان كان يابسا لين بالماء واما كون الاراك اكمل فلفعل السلف كذا في الذكرى ومحله الشروع في
له اولا قبل غسل الوضوء الواجب والندب صفتان للغسل بمعنى قبل المضمضة مثال للغسل الندب لا انه تشبيه للسواك

والاستنشاق وغسل اليدين الى الزندين وقوله المضمضة

في قبليته بها فانها ليست قبل غسل اليدين الا في موضع لا يستحب فيه غسل اليدين ويمكن الحمل على التنبيه اما بالحمل على ظاهر
الفرد او بناء على ان غسل اليدين ليس من غسل الوضوء بل هو مندوب سابق عليه ولو اخره عنه اي عن الوضوء بتمامه او عن
غسله الواجب والمندوب اعم من ان يوخره عن الجميع او عن البعض كان يفعله عند المضمضة اجزأ لانه انما شرع لتكميل
الطهارة للصلوة وهو حاصل بالكل ويدل على جميع ما ذكره من كون محله ذلك وانه لو اخر اجزأ رواية المعلى بن خنيس قال سالت
ابا عبد الله ع عن السواك بعد الوضوء فقال الاستياك قبل ان يتوضأ قلت ارايت ان نسي حتى يتوضأ قال يستاك
ثم يتمضمض ثلث مرات وروى البرقي في المحاسن عن جعفر بن محمد عن ابي القداح عن الصادق ع قال امير المؤمنين ع
اذا توضأ الرجل وتسوك ثم قام فصلى وضع الملك فاه على فيه فلم يلفظ شيئا الا التقمه قال وزاد فيه بعضهم فان لم
يستك قام الملك حياله يستمع الى قراءته وهذه الرواية ربما يستفاد منها تاخر التسوك عن الوضوء ولو لم يرد ذلك فلا ينافي
استحبابه قبله ايضا فان الظاهر استحبابه قبله وبعده فالى التفلية والسواك قبله وبعده وهل الظاهر في استحبابه
في الحالين ووجهه انه ربما يستحب للوضوء وللصلوة فاذا جمع بين الامرين كان افضل ونقل الشارح في شرحه
على الاشارة الى الخلاف فقال قيل يستحب بعده ولا ارى وجها لذلك اذ لا العبارة مشعرة به ولا رايت من خص استحبابه بما
بعده ومن المحتمل ان يكون مراده بذلك انه ان لم يفعله قبله فليفعله بعده واعلم ان السواك سنة مطلقا لا لخصوصية
له بالوضوء ولا بحال دون حال لقوله ص ما زال جبرئيل يوصيني بالسواك حتى خشيت ان احفى او ادرد وقول الصادق ع
اربع من سنن المرسلين التعطر والسواك والنساء والحنا وقوله ص وآله لما دخل الناس في الدين افواجا انتهى الازدياد
فيها قلوبنا واعلتها افواها فقيل يا رسول الله ص وآله هل ارتجعا قلوبا عرفناه لم صارت اعرتها افواها فقال انها كانت
تستاك في الجاهلية وقوله ع لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وقول الباقر ع فيما رواه عنه الصدوق في ثواب
الاعمال وغيره في غيره مستدل الدعاء الساباط ولو يعلم الناس ما في السواك لاباتوه معهم في لحاف الى غير ذلك ثم تم
استثنى بالنص موضعان في الخلاء والحمام اما الاول فلا براثه البخر اما الثاني فلا يراثه وباء الاسنان واما الصائم
فالمشهور عندنا الاستحباب له مطلقا اول النهار كان او اخره رطبا كان العود او يابسا وخالف ابن ابي عقيل
فكرهه له بالرطب وكذا الشيخ في الاستبصار واستدل الى موثقة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال يستاك الصائم
الى النهار شاء ولا يستاك بعود رطب وموثقة ابي بصير عنه ع قال لا يستاك الصائم بعود رطب ورواية عبد الله
بن سنان عنه ع انه كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وهو قوي وفي التهذيب حمل الكراهة في هذه الاخبار
انما توجهت الى من لا يضبط نفسه فيبصق ما يحصل في فيه من رطوبة العود فاما من يتمكن من حفظ نفسه فلا باس باستعماله على
كل حال ولا ارى على هذا التخصيص دليلا وبالجملة فالسواك يستحب مؤكدا في غير ما ذكر من المواضع ولكنه يتاكد في مواضع منها
الوضوء لما مر من رواية المعلى والقداح ع وانه التسوك شطر الوضوء وقوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء
كل صلوة على ما رواه الصدوق وصحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان في وصية النبي ص وآله لعلي ع ان قال
يا علي اوصيك في نفسك بخصال فاحفظها عني ثم قال اللهم اعنه وعد جملة من الخصال الى ان قال وعليك بالسواك عند كل
وضوء ومنها الصلوة لرواية عبد الله بن ميمون القداح عن الصادق ع قال ركعتان بالسواك افضل من سبعين
ركعة بغير سواك قال وقال رسول الله ص وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة كذا في الكافي
وكذا في الخصال للمرة الا ان فيه مكان الفقرة مع لفظة عند وفي المحاسن عن رسول الله ص انه قال لعلي ع في وصيته عليك
بالسواك عند كل وضوء وقال بعضهم لكل صلوة وفيه عن ابي فضال عن غالب عن رفاعة عن الصادق ع قال الصلوة ركعتين

بسواك

بسواك افضل من اربع ركعات بغير سواك ولان الصلوة مشتملة على قراءة القرآن وهو مستحب له ومنها قراءة القرآن لما رواه الصدوق
مرسلا عن امير المؤمنين ع ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك وما رواه البرقي في المحاسن عن ابي سعيد عن اسمعيل بن
ابان الخياط عن الصادق ع قال رسول الله ص وآله نظفوا طريق القرآن قيل يا رسول الله ص وآله وما طريق القرآن قال
افواهكم قيل بماذا قال بالسواك ومنها اصفرار الاسنان لانه انما سن لتطهير الفم وتنظيفه
وهو عند ذلك احوج شيء الى التنظيف ولرواية البرقي عن علي بن الحكم عن المرزبان بن النعمان رفعه قال قال رسول الله ص وآله
ما لي اراكم تدخلون علي قلحا ما لكم لا تستاكون ومنها عند ما ذكر من نحو السحر قال الكليني وروي ان السنة في السواك في
وقت السحر وصلوة الليل خصوصا ولذا روي سلار افضل الاستحباب بها فقال والسواك في وضوء صلوة الليل من وكيد
السنن وروى الكليني مسندا عن الصادق ع اذا قمت بالليل فاستك فان الملك ياتيك فيضع فاه على فيك وليس من حرف تتلوه وتنطق
به الا صعد به الى السماء فليكن فوك طيب الريح وروى الشيخ مسندا عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وذكر صلوة النبي ص
وآله قال كان يؤتى بطهور فيخمر عند راسه ويوضع سواكه تحت فراشه الحديث وروى البرقي عن يحيى بن ابراهيم بن ابي البلاد
عن ابيه عن اسحق بن عمار قال قال ابو عبد الله ع اني لاحب اذا قام الرجل بالليل ان يستاك وان يشم الطيب فان الملك ياتي
الرجل اذا قام بالليل حتى يضع فاه على فيه فما خرج من القرآن من شيء دخل جوف ذلك الملك ومنها تغير النكهة لانه من العلوم
ان تطيب الريح مقصود للشارع وخصوصا ريح الفم الذي هو طريق القرآن والصلوة وللمناجاة وروى البرقي عن علي بن
الحكم عن عيسى بن عبد الله رفعه قال قال رسول الله ص وآله افواهكم طرق من طرق ربكم فاحبها ريحا فطيبوها بما قدرتم عليه
واعلم ان قول الشارح واعلم انه سنة مطلقا يحتمل ان يكون المراد ابراد اعلام بانه ليس من سنن الوضوء وانما هو
فعل براسه مندوب اليه قال العلامة في النهاية والاقرب انه من سنن الوضوء لانه نوع تطهير يؤمر به المتوضي ويحتمل ان
يكون سنة مقصودة في نفسه لانه يؤمر به غير المتطهر كالحايض ومن فوائده الخلاف فقال فلو نذر سننه دخل على الاول والاخر
عندي انه كما انه مقصود بنفسه مقصود جزء من الوضوء ولا منافاة والدليل عليه ظاهر ما مر من النص على انه شطر الوضوء
وان عورض برواية ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المضمضة والاستنشاق قال ليس هما من الوضوء هما من الجوف
نظرا الى ان التعليل بكونهما من الجوف يعم الحكم للسواك لانه ايضا من الجوف اجيب بان من الجائز ان يكون المراد نفي كونهما
من واجبات الوضوء وهو الظاهر فلا يستفاد الا ان لا يكون التسوك من واجباته قوله والتسمية فروى عيص بن ا
لقاسم عن الصادق ع قال من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وروى ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عنه ع قال
قال امير المؤمنين ع اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه الماء وتحوها
رواية ابي بصير عن الصادق ع وكذا رواية البرقي في سنده عن محمد بن حفص عن ابيه عنه ع واما ما رواه مرسلا عن محمد بن مسلم
عنه ع قال قال امير المؤمنين ع لا يتوضأ الرجل حتى يسمي محمول على الاستحباب بقرينة ما تقدم من الروايات فانها حكمت
بانه اذا لم يسم طهر من جسده ما اصابه الماء وليس ذلك الا صحة الوضوء على ان ظاهرها الاطباق على عدم الوجوب
واما صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عنه ع قال ان رجلا توضأ وصلى فقال له رسول الله ص اعد وضوءك وصلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال النبي ص
وآله اعد وضوءك وصلوتك ع
ففعل وتوضأ وصلى فقال النبي ص وآله اعد وضوءك وصلوتك فاتى امير المؤمنين ع فشكا ذلك اليه فقال هل سميت حيث
توضأت قال لا قال سم على وضوئك فسمى وصلى واتى النبي ص فلم يامره ان يعيد فاجاب عنه في المعتبر اولا بالطعن ولو قال
في السند لمكان الارسال قال لا يقال مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب
فيه واذا ارسل احتمل ان يكون احدهم وثانيا بانها مخصص للاخبار المتضمنة لكيفية وضوء رسول الله ص

بما قاله الشيخ

والدعوات الماثورة عن النبي صلى الله عليه وآله قد كان يهتم بالمندوب لما فيه من الفضيلة فيكون الاهتمام دالا على الاستحباب وايضا من انه يحتمل ان يراد بالتسمية فيتم الاستنباط فان السمع لجهتها كوني الحجة وصورتها الماثورة هنا بسم الله وبالله ويستحب ان يتبعها بقوله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين لما روي زرارة عن الصادق ع قال اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وفي الخصال في باب الاربعمائة عن امير المؤمنين ع لا يتوضأ الرجل حتى يسمي يقول قبل ان يمس الماء بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ونحوه في الخصال وكذا في الحسن الفقيه في الصحيح عن محمد بن قيس عن الباقر ع عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ضربت يدك في الماء قلت بسم الله الرحمن الرحيم تناثرت الذنوب التي اكتسبتها يداك وفي تفسير العسكري ع عنه صلى الله عليه وآله وان قال في اول وضوئه بسم الله الرحمن الرحيم طهرت اعضاؤه من الذنوب وفي صفة امير المؤمنين ع ومما رواه محمد بن الحنفية وابو بصير عنه عليه السلام ع قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وفي حكاية الباقر ع وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ع ثم غرف ملأها ماء ثم وضعها على جبينه ثم قال بسم الله وسيله على اطراف لحيته وفي الفقيه كان امير المؤمنين ع اذا توضأ قال بسم الله وبالله وخير الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الله الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي واحيى قلبي بالايمان اللهم تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى وارني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فمن عمل بالوسيلة كان له ذلك ولو اقتصر على بسم الله اجزاء لصدق التسمية التي ورد المبالغة في الاخبار والروايتين المتقدمتين بل الظاهر الاجزاء بلفظ الله او بالله ان لم نقل ان التسمية صارت حقيقة في نحو بسم الله ولو نسيها ابتداء تداركها حيث ذكر قبل الفراغ كالاكل وكذا لو تركها عمدا قال في الذكرى ولو نسيها بالابتداء فالاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور وكما في الاكل وفي تعقيبها فالاقرب انه كذلك عما اختاره في النسيان موافق لمختار الفاضل في النهاية والتذكرة وتردد فيهما في المعتبر وقال في المنتهى والتحرير لو فعلها خلال الطهارة لم يات بالمستحب اقول التردد في امثال هذه الاشياء لا يكون بارزا فان من الظاهر ان التسمية ذكر حتى مرغوب اليه عند الشارع موجب للتبرك بجعل فعل به ومفيد لنوع من الكمال فان خلت لكمال الوضوء وتركه بها يكمل مالعافي ما مانع من تبرك الباقي بها واي تردد في ذلك لا فرق عند العقل بين ان يكون تركها ابتداء عمدا او نسيانا ولا ينبغي التردد ايضا في انه ليس في الفضل مثلها اذا سمى ابتداء سواء كان الترك عمدا او نسيانا **قوله** وغسل اليدين من الزندين الى اطراف الاصابع قال في المنتهى لحد الاصحاب اليد هنا والاولى ان المراد هنا العضو من الكوع لانه الواجب في مسح التيمم ولان الغسل لحاله لا يحصل الاكتفاء ببعض المغموس الحد لقوله فلا يدخل يده قبل ان يغسلها ولا يستحب الزيادة لان اليد من المرفق هو الواجب للوضوء ولانه غير مغموس وفي التذكرة الظاهر ان اليدين من الكوع لانه المراد في التيمم والدية وبغي انه المتبادر من اطلاقها في العرف وفي الذكرى اليد هنا من الزند اقتصارا على المتيقن اقول ولانه المرخ بعينه النجاسة ويتوهم منه ويلحقه الدية الموجبة لاستحبابه تنظيفها الا انه المستحب ان يغسل مرتين اذا كان الوضوء من حدث النوم والبول والغائط جميعا او اشتاتا ولا يستحب في الوضوء من مطلق الحدث وان كان من بعضها كالريح كما يتبادر من الاطلاق فانه لا يستحب له الغسل على المشهور بين الاصحاب ولفظة من في كلام الشارح متعلقا بالغسل اما بناء على ان هذا الغسل كانه نوع تطهير اليدين من هذه الاحداث او من اثرها وهي لها واما انه من بعض التعليل العايد في التحقيق الى الامتثال فان هذه الاحداث علل الشرعية الغسل وشرعيته ناشية من حدوثها وقوله على المشهور يقوله لا من مطلق الحدث كالريح فان المشهور ان لا استحباب لم نطلع على من نفى الغسل له او

اطلق الا المصنف هنا واما الجماعة الى استحباب المرتين في النقلية فللجمهور فانه ليس مشهورا اذ لم يوافقه به غير المصنف هنا بل المشهور ما اشار اليه بقوله وقيل يستحب غسلهما من الاولين اي النوم والبول مرة واما يستحب المرتان في الغائط وبه قطع المصنف في الذكرى ويظهر من الفاضلين الاجماع عليه وقيل انما يستحب مرة في الجميع واختاره في النفلية والبيان ولم اظفر بهذا القول لغيره في التفصيل الى المشهور وهو اي التفصيل اقوى لصحيحة الحلبي قال سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة ورواية حريز عن الباقر ع قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا ويعلم منهما ان المستحب في البول المرة فيثبت ان ادناها المرة والافضل المرتان قال في شرح النفلية ولعل المصنف هنا نظر الى قطع الاولى وجهالة بعض سند الثانية لان السنن تثبت بدون ذلك واستدل المصنف على ما اختاره في النفلية باطلاق الامر بغسلهما من غير تقييد بعدد فيقتصر على المرة فان الامر المطلق لا يفيد التكرار وهذا الدليل مكانته من الوهن ظاهره لان مساق حمل المقيد على المطلق من الامور الواضحة التي لا تفتقر الى بيان واما الامر المطلق الذي اشار اليه فلعله ما في رواية عبد الكريم بن عتبة الكوفي الهاشمي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيئا ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها وهذه كما ترى انما خصت البول والنوم ولا تعرض فيهما بمسلمة ولم اعثر على خبر يكون الامر فيه بالغسل من الغائط او مطلقا اطلاقا ولو اجتمعت الاسباب الموجبة لاستحباب الغسل بكل اخلت ان تساوت كالنوم والبول والا كما في النوم والغائط لم يصدق التداخل فانه لا يمكن دخول الازيد في الانقص بل دخل الاقل تحت الاكثر وان كان كثير المطلق التداخل على مانع مثل ذلك وبالجملة فلا يستحب لكل منهما غسل بل يكفي غسل واحد مرة او مرتين كما هو الذي جزم به الفاضل في التحرير والنهاية وجعل الاولى في المنتهى والدليل عليه ان من المعلوم ان هذا الغسل انما الرفع نجاسة بها احتملت او لازالة اثر من اثار الحدث وعلى كل يكفي الواحد وكيف لا يكفي ويكفي وضوء واحد لرفع جميع الاحداث على ان الاصل عدم الزيادة في التكليف ولبيان المحل قبل ادخالهما اي اليدين الاناء الذي على الاغتراف منه والافضل المضمضة وبالجملة قبل سائر افعال الوضوء انما اعتبر كونه قبل الادخال لانه لرفع النجاسة الوهمية لما يشير اليه قوله ع لانه لا يدري حيث باتت يده وقول النبي صلى الله عليه وآله والذي رواه عنه اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها الاناء ثلثا فان احدكم لا يدري اين باتت يده واذا كان لرفع النجاسة فيلزم ان يكون قبل الادخال لئلا يؤدي الى فساد الماء او ان لم نقل ذلك فنقول شرع ذلك اعني قبل الادخال تعبدا كما ينص عليه رواية الحلبي وعبد الكريم واذا ثبت انه قبل الادخال كان متعلقا في الاناء الذي يغترف منه ثبت انه ان لم يكن الاناء كذلك كان متعلقا على سائر افعال الوضوء فلا يزول التعلق بزوال الادخال فقول الشارح لرفع النجاسة متعلق على ما شرحناه بالقبلية كما هو الظاهر ويحتمل ان يكون بغسل اليدين المذكور في اول المسئلة ولا بعد في استحبابه الغسل كون الماء الذي يتوضأ به قليلا لاطلاق النص في بعض الاخبار كرواية حريز وعبد الكريم خلافا للعلامة حيث اعتبره صريحا في المنتهى وظاهرا في التحرير والتذكرة والارشاد والقواعد والتبصرة و التصريح بكونه قبل ادخالهما في الاناء ولذلك فهو ظاهر المصنف هنا وفي البيان والنفلية وكذا الشيخ واكثر الاصحاب لذلك وفي نهاية العلامة وهل التعبد يختص بالماء القليل ان قلنا العلة وهم النجاسة اختص والا

فلا وكذا في الاواني التي لا تدخل اليد فيها والاقرب انه تعبد محض فلو تيقن طهارة يده استحب غسلها ولو لم يرد
الطهارة يستحب على الاول وهل الظاهر في ترجيح عدم اشتراط القلة لاجله على كونه لرفع النجاسة والاقرب كونه للتعبد لما لانه بناءه
في المنتهى مع اشتراط القلة قال والاقرب ان غسل اليدين تعبد محض فلو تيقن طهارة يده استحب له غسلهما قبل
الادخال ويظهر التردد من الذكرى لما انه نسب اشتراط ان يكون من اناء يغترف منه الى العلامة وقال ويمكن
القول بالاستحباب لان النجاسة الموهومة تزول به بالنسبة الى غسل باقي الاعضاء وان لم يكن لاجل الماء فقد
اشار الحمار دي في النهاية من انه ان كان لازالة النجاسة كان الاشتراط متوجها الى لا يتم ماذكره لاتي عنه
الجاري والكثير فان النجاسة المتوهمة تزول بمجرد الاغتراف منهما وقد احسن الشارح في شرح النفلية حيث
خص احتمال الاستحباب للاناء الذي لا يغترف منه ويمكن الاستناد في التخصيص بالاناء المغترف منه بالروايات
فان اكثرها تضمن كون الغسل قبل الادخال في الاناء ثم هنا شيء وهو انه هل هذا الغسل من افعال الوضوء
كما هو المفهوم من كلام المص هنا وفي غيره من كتبه كلام كالصريح قال الجواز تقديم نية الوضوء عنده الا انه هو محل
مندوب اليه مستقبل متقدم على الوضوء وتردد العلامة في [illegible] والنهاية من حيث الاولوية عند الوضوء ومن في المنتهى
حيث ان الاخرى به لتوهم النجاسة اقول والتردد في محله ويتفرع على ذلك صحة ايقاع نية الوضوء عند غسلها

قوله والمضمضة والاستنشاق على استحبابهما عند الوضوء علمة الاصحاب وعن ابن ابي عقيل الستند
الى رواية زرارة عن الباقر ع قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر
ورواية الحسن بن راشد قال قال الفقيه العسكري ع ليس في الغسل ولا في الوضوء مضمضة والاستنشاق
والجواب تاويلهما بان المراد بالسنة سنة رسول الله ص واله على تحصيل الايجاب ويمكن هذا التاويل
في كلام ابي عقيل ايضا فلا يكون مخالفا للمشهور وفي الخلاف انه يريد انهما ليسا فيه على سبيل الوجوب ويمكن
ايضا تاويل كل من الروايتين وكلامه بانهما ليسا من فرايض الوضوء ولا من سننه بل هما مستحبان في نفسهما
كما هو الظاهر من صحيحة زرارة ايضا عنه ع والله قال المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء ورواية حكم بن حكيم عن ابي ع
قال سالته عن المضمضة والاستنشاق امن الوضوء قال لا ورواية ابي بصير عنه ع قال سالته عن المضمضة والاستنشاق
قال ليس هما من الوضوء هما من الجوف وقد حملها الاصحاب على ارادة انهما ليسا من فرائض الوضوء لرواية ابي بصير
عنه ع قال سالت ابا عبد الله ع عنهما فقال هما من الوضوء فان نسيتهما فلا تعد ولا يخفى عليك انه مع اتحاد
هذه الرواية وكثرة تلك يمكن ان تحمل هذه على المبالغة في استحبابهما عند الوضوء فقد ظهر ان كونهما من الاجزاء
المندوبة للوضوء غير معلوم بل الظاهر خلافه قوله وهي ادخال الماء الفم وادارته فيه سواء مجه ام لا قال العلامة
في المنتهى لو ادار الماء في فمه ثم ابتلعه فقد امتثل لان المقصود به قد حصل ومثله في النهاية له وشرح النفلية
والافضل ان يبالغ فيهما بابلاغ الماء الى اقصى الحنك وجميع اطراف الفم مع امرار الابهام والوسطى على
الاسنان واللثات الا ان يكون صائما فلا يبلغه الى اقصى الحنك ففي مرسلة حماد عن الصادق ع في الصائم
يتمضمض ويستنشق قال نعم ولكن لا يبالغ وفي رواية يونس ان الافضل للصائم ان لا يتمضمض وهو محمول
اما على المبالغة او المضمضة للتبرد والعبث لا للسنة قوله وهو جذبه الى داخل الانف وينبغي ان يكون
المبالغة فيه ايضا بالابلاغ الى اقصى المنخر وادخال الخنصر لازالة ما هناك من الاذى والاستنشاق
فانه ابلغ في التنظيف من ان يخرج الماء بنفسه ويكره المبالغة بالابلاغ الى الاقصى للصائم كما في المضمضة

قوله

لما رواه الطبرسي عن النبي ص واله انه قال اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا ان يكون صائما
قوله وتثليثهما ذكره الاصحاب بغير خلاف ونقل عليه عليه في المنتهى وفي المبسوط لا يكون ان اقل من ثلث ثم يزيد والمستند ان لا
يكون الاول من وقد ظفرت له بروايتين الاولى ما رواه الشيخ ابو علي ابن الشيخ الطوسي في اماليه بسنده عن امير المومنين ع فيما كتبه
لاهل مصر مع محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر قال فيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الوضوء والصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق
ثلثا والثانية ما رواه المفيد في الارشاد وغيره في غيره من الكاظم ع مما كتبه الى علي بن يقطين قال فيه فهمت ما ذكرت من الاختلاف
في الوضوء والذي امرك به في ذلك ان تتمضمض ثلثا وان تستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتمسح راسك كله و
تمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ثلثا ثلثا ثم كتب ع توضأ كما امرك الله اغسل وجهك مرة فريضة
واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل ندى وضوئك فقد زال
ما كنا نخاف عليك ووجه الدلالة انه ع لم يتعرض في مكتوبه الثاني لحكم المضمضة والاستنشاق فيدل على ان حكمهما ما في المكتوب
الاول وهو ظاهر قوله بان يفعل كل واحد منهما مرات ثلثا ولو كان بغرفة واحدة ولكن ان كان بثلث غرفات كان افضل
لانه ابلغ في التنظيف ويجوز ان يكون جميع مرات المضمضة والاستنشاق الست بغرفة والافضل ان يكون بست ولكذا
يستحب تقديم مرات المضمضة اجمع على مرات الاستنشاق اجمع لما في صفة وضوء امير المومنين ع من انه تمضمض ثم
استنشق وليس لقائل ان يقول لم يكن حاجة الى ذكره لانه يفهم من كلام المص لانا نقول هو لا يفهم من كلامه لان العطف
بالواو لا يقتضي الا الترتيب الاشهر ولذا صرح به في النفلية ويحتمل ان يكون هذا الكلام من الشارح ردا لوجوب التقديم
على ان يكون ضمير يقتضي عائدا الى التقديم اي لا يوجبه ويكون مراده بالعطف ما في الاخبار اي ولا يدل الاخبار على وجوب
التقديم لانها بالواو وهي لا تدل على الترتيب واما وضوء امير المومنين ع فليس الا حكاية لفعله وهو اعم من الاستحباب
لا الوجوب اذ لا امر فيه ويحتمل ان يكون ضمير يقتضيه عائدا الى استحباب التقديم ويكون تنبيها على ان الدليل على استحبابه
ليس الاخبار المشتملة على العطف بل الذي اشتمل على ثم ويحتمل ان لا يكون اعتبر دلالة ثم في هذا الخبر اشارة الى ضعفه
استحباب التقديم بانه ليس هنا خبر الا وهو بالواو الا ذلك الخبر الذي لا دلالة له على المقصود كما سيظهر لكن الواو
لا تدل على ذلك فيكون كلامه متضمنا للملازمة بحذف مضر وهذه العبارة من الشارح يشعر بجواز عدم التقديم كما ذهب
اليه ابن حمزة والعلامة في المنتهى والنهاية والتذكرة والمص في النفلية قال العلامة في النهاية ولو وصل الخراه بان
ياخذ غرفة يتمضمض منها ثلثا او يستنشق ثلثا جاز ولكن الافضل تقديم المضمضة ولو خلط بينهما بان يتمضمض
مرة ثم يستنشق ثم فعل كذلك ثانيا بالغرفة الواحدة جاز والافضل ما تقدم اولا وقال الشيخ في المبسوط لا يجوز
تقديم الاستنشاق على المضمضة واختاره العلامة في المختلف والشارح في شرحي الارشاد والنفلية
قال في الاول لو عكس صحت المضمضة فيعيد ما بعدها واستدل عليه في المختلف بان المشروع الابتداء بالمضمضة
والعكس بدعة كفصول الاذان وفي شرح النفلية بان المطلق لا بد من ان يحمل على المقيد يعني ما لا نص فيه للترتيب
من الاخبار على النص لفظة ثم داخل في المختلف لابن حمزة بان الفعل في نفسه مستحب وكذا الكيفية واجاب عنه بالمنع من استحباب
الكيفية قال وههنا بحث ولابد من تحقيقه وهو ان كيفيات الافعال المندوبة اذا اعتبرت هل يكون حراما ام لا والوجه
المعيار ان اعتقد شرعيتها على الوجه الذي عهد كان ماثوما في اعتقاده اذ الشريعة تتلقى الى دليل وان لم يعتقد المشروعية ماثوما م
فالوجه ان الفعل يقع لاغيا لا اثم عليه ولا ثواب فيه انتهى والاقوى عندي مختار ابن حمزة انه لم يثبت اجماع فيقع على ولا ثواب ع
التقديم لما ذكر في المختلف بل لانه لا دليل على ان كيفيتها ذلك فان الخبر المنصوص المتقدم لا يعين الا ان ايا اهميتهما

مع ذلك وهو لا يدل الا على ازيد من الجواز فضلا عن الوجوب فانه لم يقع بيانا للمجمل او حكاية للبيان ففي اثبات الاستحباب لا يكفي
التمسك بمجرده بل ينبغي ان يضم اليه انه وضوء قد اتى فيه بجميع ما يستحب فيه وعقيبه بقول من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي
خلق الله تبارك وتعالى من كل قطرة ملكا يقدسه ويسبحه ويكبره فكتب الله عز وجل ثواب ذلك له الى يوم القيامة ويحتمل
ان يكون خصوصية هذا الترتيب ايضا مقصوده فالافضل تحريه ليتيقن الاتيان بالوضوء الاكمل مع انه الشايع المعروف
بين المسلمين ان لم يكن عليه اجماع على ان الواو ان لم تدل على الترتيب الا انه المتبادر منها كما عرفت كما
اذا انكر ذكرهما في الاخبار وفي الكل تتقدم المضمضة بعد الظهر انه ولع ما في الخلاف وشرح النفلية من الدليلين
للشيخ الا ان يثبت الاجماع الفعلي فيصح ما في الاول قوله وتثنية الغسلات الثلث اعلم ان التثنية لها معنيان
احدهما الفعل مرتين والثاني الفعل مرة ثانية والحمل على الكل هنا جايز والشارح حمله على الثاني بقرينة قوله
بعد اتمام الغسلة الاولى فلو كان مرادهما ان الكل غسلة واحدة بغرفتين او غرفات والتثنية مستحب في المشهور
وانكرها الصدوق والكليني وكلام معاني الاخبار للكافي صريح في ان الثاني جايز الا انه لا يوجر عليه وقال ابن
ادريس والمرتان سنة وفضيلة باجماع المسلمين ولا يلتفت الى خلاف من خالف من اصحابنا بانه لا يجوز
المرة الثانية لانه اذا تعين المخالف وعرف باسمه ونسبه فلا يعتد بخلافه والشيخ ابو جعفر بن بابويه خالف في ذلك
وربما يظهر من هذا الكلام انه نسب الصدوق الى عدم التجويز كما فهمه منه العلامة في المختلف وفي خلاف
الشيخ ومن اصحابنا من قال ان الثانية بدعة وليس معمول عليه وعن نوادر البزنطي انه قال لا يوجر على
الثانية وهو موافق لكلام الصدوق والكليني وعن علي بن بابويه انه لم يذكر التكرار اما دليل الاول فهو
الاجماع الذي نقله ابن ادريس وكذا ابن زهرة واخبار كثيرة كصحيحة معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام
عن الوضوء فقال مثنى مثنى ورواية الشيخ عن احمد بن محمد عن صفوان عنه عليه السلام قال الوضوء مثنى مثنى وموثقة ابن بكير
عنه عليه السلام قال من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين ورواية يونس بن يعقوب قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام يقول الذي يحب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين اثنتين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين
اثنتين ومرسلة الاحول عن الصادق عليه السلام انه قال فرض الله واحدة واحدة ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس
اثنتين اثنتين واستدل الصدوق بقول الصادق عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة
وبانه عليه السلام واله توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به اذ لو توضأ مرتين لما كان العدد
واجبا ولم يقل به احد منا فالجمع بين الاخبار ان يحمل ما يحكى ان الوضوء مرتين مرتين فاحدها باسناد منقطع يرويه
ابو جعفر الاحول ذكره عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام وذكر تلك المرسلة وقال وهذا على جهة الانكار لا على جهة الا
خبار كانه عليه السلام حد الله حدا فتجاوزه رسول الله صلى الله عليه وآله وتعداه وقد قال الله عز وجل ومن يتعد حدود
الله فقد ظلم نفسه وقد روي ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان
المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وقال الصادق عليه السلام من تعدى في وضوئه كان كناقضه قال
في ذلك حديث اخر باسناد منقطع وذكر حديث ابن ابي المقدام وقال فان النبي صلى الله عليه وآله كان يجدد
الوضوء لكل فريضة ولكل صلوة فمعنى هذا الحديث هو اني لاعجب ممن يرغب عن تجديد الوضوء وقد جدده
النبي صلى الله عليه وآله وقال والخبر الذي روي ان من زاد على مرتين لم يوجر يوكد ما ذكرته ومعناه ان تجديده بعد التجديد
لا اجر له كالاذان من صلى الظهر والعصر باذان واقامتين اجزاه ومن اذن للعصر كان افضل والاذان

الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين رواية عمرو بن ابي المقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله عليه السلام

يقول عليه السلام

وبلى | والاذان الثالث بدعة لا اجر له وكذلك ما روي ان مرتين افضل معناه التجديد وكذلك ما روي في مرتين انه اسباغ وروي ان تجديد
الوضوء لصلوة العشاء يمحو لا والله وبلى والله وروي في خبر اخر ان الوضوء على الوضوء نور على نور ومن جدد وضوءه لغير حدث جدد
الله عز وجل توبته من غير استغفار قال وقد فوض الله عز وجل الى نبيه صلى الله عليه وآله امر دينه ولم يفوض اليه تعدي حدوده وقال وقول
الصادق عليه السلام من توضأ مرتين لم يوجر يعني به انه اتى بغير الذي امر به ووعد الاجر عليه فلا يستحق الاجر وكذلك كل اجير اذا فعل غير الذي
استوجر عليه لم يكن له اجر هذا تمام ما احتج به الصدوق ملخصا اليه ودفع احتجاج خصمه واحتج الكليني بما رواه مسندا
عن يونس بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الوضوء للصلوة فقال مرة مرة وبما رواه مسندا عن ميسرة عن الباقر عليه السلام
قال الوضوء واحدة واحدة وما رواه بسنده عن حماد بن عثمان قال كنت قاعدا عند ابي عبد الله عليه السلام فدعا بماء فملا به كفه فعم
من | به وجهه ثم ملا كفه فعم به يده اليمنى ثم ملا كفه فعم به يده اليسرى ثم مسح على راسه ورجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث حدثا
يعني به التعدي في الوضوء وما رواه بسنده عن عبد الكريم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال ما كان وضوء علي عليه السلام
الا مرة مرة قال الكليني هذا دليل ان الوضوء انما هو مرة مرة لانه صلى الله عليه وآله كان اذا ورد عليه امران كلاهما لله
طاعة اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه قال وان الذي جاء عنهم عليهم السلام انه قال الوضوء مرتان انه هو لمن لم يقنعه مرة
واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهو اقصى غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء
وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق عليه السلام في المرتين لكان سبيلهما سبيل الثلث اقول والذي يقوى عندي ما قواه
هذان الشيخان ان لم يكن على التعدد اجماع كما ادعاه ابن زهرة وابن ادريس فان روايات التعدد ليس شيء منها نصا
في المقصود لجواز ارادة التجديد كما قاله الصدوق وبيان اقصى ما يجوز كما قاله الكليني وتعدد الغرفة لكل غسلة لانه
مضل للاسباغ ويحتمل الخبران الاولان ما قيل من ان الوضوء مركب من اثنين واثنين اي غسلتان ومسحتان
لا انه ثلث غسلات ومسح واحد واذ لم يدل شيء من الاخبار على استحباب التثنية نصا وقد عارضه الاصل والوضوء
الصلوة م | البياني مع قولهم عليهم السلام لا يقبل الله الا به وسائر ما مر من الروايات التي هي نصوص في الوحدة ومرسلة ابن ابي عمير عن
الصادق عليه السلام قال الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر عليه لم نقل الا القول بعدم الاستحباب ومن العجيب قول الشهيد
في الذكرى وتعلل الاخبار التي رويناها بالمرتين في التهذيب متصلة صحيحة الاسناد فلا عبرة بانقطاع غيرها او
الحمل على التجديد بخلاف الظاهر ولعله لم ينظر في روايات التهذيب وغيره برواية صحيحة الا رواية معوية بن وهب
فلا ندري اين تلك الروايات الصحيحة واما رواية صفوان فان كان ابن يحيى فلا بد من ان يكون بينه وبين
الصادق عليه السلام واسطة فتكون الرواية مرسلة وان كان ابن مهران كان بينه وبين احمد بن محمد بن واسطة
ان كان ابن عيسى او ابن خالد وان كان ابن ابي نصر فطريق الشيخ اليه انما يكون صحيحا اذا كان الى كتابه
لا الى نوادره والاحتمال هنا قائم ومثل كلام الذكرى وكلام الشارح في شرحي الارشاد والنفلية ومن الغريب
ايضا الاستدلال على استحباب التثنية بما رواه زرارة وبكير عن الباقر عليه السلام انهما قالا اصلحك الله فالغرفة
الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله اذ من البين ان
ليس المراد بها الا غرفتان وهو مويد لما حملنا عليه سائر الروايات من ارادة الغرفتين من المرتين ونحوه يحتمل
ايضا ان يكون المراد بالاثنتين الغرفتين اللتين احداهما للوجه والاخرى للذراع فيكون تاكيدا للمتلو
ولا يدل على تعدد الغرفتين لغسلة واحدة قوله بداة الرجل في غسل اليدين بالظهر وفي الغسلة الثانية
بهما بالبطن عكس المراة فان السنة لها البداة بالبطن والختم بالظهر كما ذكره الشيخ في المبسوط

وتبعه عليه المص هنا وفي البيان والنفلية والدروس وجماعة منهم ابن زهرة وابن ادريس والكيدري وصاحب الاشارة
والفاضلان في الشرائع والقواعد والتحرير والارشاد والتبصرة والنهاية والتذكرة وادعى في الاخير اجماع علمائنا
والموجود في النصوص بداءة الرجل بظهر الذراع والمراة بباطنه من غير فرق فيهما بين الغسلتين وعليه الاكثر في ظاهرهم
ومنهم الشيخ في سائر كتبه والفاضلان في المعتبر والنافع في المنتهى وهذا الذي يظهر رجحانه عند المص في الذكرى
واما النص الوارد هنا فهو رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا ع قال فرض الله تعالى على النساء في الوضوء
ان يبدان بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وهو كما ذكره الشارح وكلام الشارح وان كان يوهم ا
لا يكون هنا علاوة نصوص [struck] الا انه يندفع بادنى تامل فانه لم يرد على ان يكون موجودا في النصوص
وهو لا يستلزم ان يكون ثمة نصوص متضمنة له فلعله لما يصدق على النص المتضمن له انه موجود في النصوص
يصدق عليه ذلك كما يقال كذا موجود في حواشي فلان على كذا ويتخير الخنثى بين البداة بالظهر والبطن لكونه
على الاطلاق على المشهور وهو استحباب البداة بالظهر للرجل مطلقا وبالبطن للمراة وبين الوظيفتين
اي البداة في الاولى بالظهر [struck] وفي الثانية بالبطن وعكسه على المذكور في الكتاب فعلى الاول لو
بدات بالظهر في الغسلتين ادت مستحبا وكذا لو بدات بالبطن فيهما بخلاف الثاني فانه لا يسوغ
لها الا الخيار في الغسلة الاولى ما على الرجال وفي الثانية ما على النساء فانها اذا فعلت ذلك لم يكن
بشيء من الهيئتين المندوبتين فان الهيئة المندوبة على اهل مركبة من جزئين لا يحصل الا بحصولهما واما الوجوب
بين الغسلتين على الاول فهل فعلت مندوبا الاظهر ذلك اذ ليس في الروايات وكلام الاكثر الا استحباب البداة
بالظهر او البطن وليس فيها ان يكون ذلك في مجموع الغسلتين فاذا ابتدات الغسل بالظهر مثلا ولو في
غسلة الاولى فقط صدق عليه انه ابتداء بالظهر فاتى بما ندب اليه ولو سلم ان ذلك مندوب اليه في
كل غسلة فالظاهر ان لا يكون مندوبا واحدا مركبا من جزئين بل هو مندوب في كل غسلة ما ندب في الاخرى لا
فيما يجري مثله في التقديم لاحتمال لانا نقول انما نتكلم على المتبادر من عبارات الاصحاب وقد يعني المهمين البيان
على انها لو جمعت الغسلتين على الظهر او البطن ثم اتت بالمستحب وكذا الشارح في روض الجنان قوله والشك
فيه اي في نفس الوضوء لان الشك في اجزائه سيذكره بعد والمراد بالشك فيه نفسه في الاثناء الشك في
نيته لانه اذا شك فيها اي في نيتها فالاصل عدمها اي فنقول الظاهر عدمها وتخصيص كونه اصلا
بحالة الشك لانه عند عدم الشك لا اعتبار بهذا الاصل وكانه لا تحقق له اصلا ومع ذلك او مع علمها
لا يعقل بما وقع من الافعال بدونها متعلق بقوله لا يعتد لئلا يلزم التكرار وان كان الاولى على ذلك
انصافا تركه لعدم الحاجة اليه اذا كان كذلك لم يكن ما اوقعه من الافعال من افعال الوضوء وهذا اصدق
الشك في نفس الوضوء في اثنائه فان الشك في النية كان مستلزما للشك فيه واما الشك في انه هل
توضأ ام لا فليس بحقق الانتفاء الا بالشك في النية فانه متحقق الثاني فكل من الشك
في النية وفي الوضوء ملازم للاخر لا يقال يجوز ان يتيقن انه نوى لكن يشك في ان ما اوقعه بعدها من افعال الوضوء او
لا لانا نقول النية لا يعتبر فيها الا مع المقارنة بمحل الشك على ذم للشك فيها لا يقال يجوز ان يكون عالما بانه
اوقعها مقارنة لاول الوضوء من غسل الوجه او غسل اليدين المندوب ويشك في انه هل قد كان اعتبار غسل
يديه مثلا غسلهما على ان يكون من الوضوء او غسلهما لا لهما لانا نقول هذا داخل في الشك في بعض الوضوء

فائدة

د في انه هل شرع م ... ان يحيض م

وكذا

وكذا ان شك في الفعل الذي فيه انه تعلق من الوضوء او مسيلها فعلها لاهيا ... وان غاية ما الوضوءان
الشكين متلازمان لكن ما الموجب لحمل احدهما على الاخر حتى يلزم التجوز بل كان الصواب ان يقول ان الشك فيه
في الاثناء انما يكون بالشك في النية ويمكن الجواب بوجهين احدهما ان معنى كلامه ان مراده بالشك فيه ما يعم
غيره وهو في غيره بالشك في النية وانما عبر هذا لئلا يتوهم الاخلال ببعض افراد الشك هنا او في غيره فانهما
لما تلازما اتحدا في الحكم فمنهم من عبر بالشك في النية ومنهم من عبر بالشك فيه والثاني ان يكون اراد بالشك
في نيته ما يكون بالشك فيهما وعلى الجملة فالتعبير في النية اولى من التعبير بالشك فيه وقد ذكر المص في مختصر
الدروس والبيان الشك في النية في اثناء الوضوء وانه يستانف على البناء للمفعول او والشاك يستانف
على البناء للفاعل ولم يذكر الشك في الوضوء الا هنا وانما اختاره هنا ايثارا للاختصار وانما لم يكتف عن
حكمهما بما ذكره من حكم الشك في بعضه لترددها بين الجزئية والشرطية فلا يكون نصا في شمول الحكم لها
والشاك فيه في معنى المذكور فانه لا يتصور الشك في انه هل توضأ او هل شرع فيه بعد او بعد الفراغ من الوضوء
فانه اذا شك في ذلك لم يتحقق عنده الفراغ منه لا يقال وكذا اذا شك في النية لان ما فعله لم يكن وضوءا لانا
نقول الامر كذلك لكن المراد هنا ما بعد ما هو بصورة الوضوء ايضا فالشك فيه لا بد لكل الحكم داخل في قوله والشاك في
الطهارة فلا بد من حمله على ما يغايره وبالجملة فمن شك بعد الفراغ من الوضوء في النية لا يلتفت كما لو شك
في غيرها من الافعال لعدم الفرق بينهما سواء قلنا بكونها شرطا او جزءا الا انها على الشرطية لا يتيقن شمول
شمول النصوص لانتيه لها او الشاك في البعض من افعال الوضوء يأتي به اي بذلك البعض المشكوك فيه لو
الشك وهو على حاله اي حال الوضوء بحيث لم يكن فرغ منه وان كان قد تجاوز ذلك البعض لا على حال ذلك البعض
وان لم يفرغ من الوضوء كما قد يتبادر يعني انه يأتي بما شك فيه مع ما بعده من غير ان يستأنف الوضوء
الا مع الجفاف للاعضاء السابقة جميعها او بعضها او العضو المتلو خاصة على الخلاف الذي عرفت فيعيد
الوضوء لفوات الموالاة المعتبرة فيه ولو شك في بعضه بعد انتقاله عنه والمراد بالانتقال فراغه منه وان
لم ينتقل من مكانه ولا انتقل منه الى فعل غيره لا يلتفت منه الى شكه ووضوءه ماض والحكم في المقامين متفق
متفق عليه يجوز تنازع المنصوص والمتفق عليه ويجوز ان يكون فاعل منصوص ضميرا فيه عائدا الى الحكم على الحذف
والايصال فانه فيه شايع واما النص فاخبار كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال اذا كنت قاعدا على
وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما
سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصلوة
او في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه وان شككت في مسح
راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك وان لم تصب بللا فلا ينقض الوضوء بالشك
وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء وما بينهما من
المسح على الراس والرجلين من بلل اللحية مع الشك محمول على الندب ومنها موثقة بكير بن اعين قال
قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ومنها موثقة ابن ابي يعفور
عن الصادق ع قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا
كنت في شيء لم تجزه وما تضمنته هذه الاولى من الدخول في غيره لعل المراد به مجرد الفراغ فان الانسان

يقرأ

لا يخلو عن حالة بل عن فعل ولو قلبي فاذا فرغ من فعل لزمه الانتقال الى غيره واذا ازالت عنه حالة
فقد انتقل البتة الى حالة اخرى وتعاضد النصوص في الاثناء اصالة العدم وعند الفراغ انه لو شرع التدارك
للشك بعده لادى الى الحرج المنفي لعسر الانفكاك عن ذلك الشك وعسر ضبط الانسان الامور السالفة وبعد
من نهاية العلامة نوع تردد في اشتراط الانتقال من مكانه في عدم الالتفات فانه استظهر العدم وقطع
به ومن الذكرى اشتراط الانتقال او طول القعود فانه لو اطال القعود فالظاهر الحاقه بالقيام
لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى وكذا الدروس فان فيه ولو انتقل عن محله او تقدم
لم يلتفت وظاهر المقنعة اشتراط الانتقال وكذا السرائر وقطع الشارح بعدم الاشتراط في كتبه كلها
ولعل الصحيح ان ما ذكرنا من وجوب الاتيان بالمشكوك اذا كان الشك في الاثناء اذا لم يكن كثير الشك
فالذي صرح به ابن ادريس انه لا يلتفت اليه كثيرة في الصلوة واستقربه الفاضل في النهاية و...
في الذكرى وقطع به الشارح في شرح الالفية لاشتراك العلة وهي العسر والحرج المنفيان وعندي فيه
اشكال قوله والشاك في الطهارة محدث وفي الحدث متطهر ويدل على الاخير مع ما هو مشترك بينه وبين
الاول من الاجماع والاصل المقرر بالنصوص والاخبار من ان اليقين لا يزول الا بيقين مثله رواية ابن بكير
عن ابيه قال قال لي ابو عبد الله اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وصحيحة زرارة في النوم قال قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد
نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين
آخر واما ما قد يورد من ان تيقن احد الامرين لا يجامع الشك في الاخر لما ان الحدث عبارة عن الاثر الحاصل
باحد الاشياء المعهودة وتيقن حصوله مستلزم لتيقن عدم الطهارة فان الشك في الطهارة عبارة عن الشك
في زوال ذلك الاثر وبقائه وكذا بالعكس فتيقن حصول الطهارة مستلزم لتيقن عدم الحدث فغاية السعي
انا لا نريد بالشك بالحدث او الطهارة الشك في وجوده الآن وانما نريد انا نتيقن مثلا حصول الطهارة
منا ونشك في انه هل احدث بعدها حدث ام لا ونتيقن انا احدثنا ونشك انا هل تطهرنا بعده ام لا
وبالجملة فكل من الشك واليقين انما يتعلق بحدوث الطهارة او الحدث لا ببقائه وحصول حال الشك
وهو من الظهور بمكان ولا حاجة الى حمل الحدث على نفس الاسباب المقتضية للاثر المعهود كما وهم بل الجواب الصحيح
على تقدير ما عليها وبعد ... في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به
اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين
يرفع اليقين بالاخر بل المعنى ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن
الثاني لاصالة بقاء ما كان فيئول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه
كما هو مطرد في العبادات انتهى ويستنبط منه جوابان احدهما ان لا يكون المراد اجتماع
اليقين والشك في زمان بل ان الشك الطارئ لا يرفع اليقين السابق والثاني ان يكون
المراد باليقين الظن وهو يجتمع مع الشك في زمان وعلى ... يرد على الجوابين ... عليه
انه لما اريد باليقين او الشك متعلقهما او نفسهما وعلى كل فرق بين اجتماعهما واجتماع الظن
والشك فانهما لا يجوز تعلقهما بوقوع النقيضين في زمان واحد لا يجوز تعلق الظن والشك

اجماع م

ايضا

ايضا بهما كذلك فكما يجوز اجتماع الظن والشك في زمان واحد او تعلقهما بوقوع النقيضين لا يجامع الا الشك في الاخر في
زمانين فكذا يجوز اجتماع اليقين والشك كذلك من غير فرق وبالجملة فالشك في احد النقيضين لا يجامع الا الشك
في الاخر فان الظن في الاخر يقتضي الوهم في الاول الا اذا اختلف زمان وقوعهما ولا فرق بين الظن واليقين وحمل
التوجيه بحمل الشك في كلامه على الوهم قوله والشك فيهما اي في انه الآن متطهر او محدث ويرجع الى الشك في المتأخر
منهما مع تيقن وقوعهما لما في الاشارة من ذكر الصورتين على وجه يدل على تعاقبهما الا وجه له بحدث اي حكم حكم المحدث
في وجوب ان يتطهر وقال الجمع من راينا كلامه ممن قبل الفاضلين لتكافؤ الاحتمالين واذا امكن فلا بد ان يكون على يقين
من الطهارة مع انه يجب تيقنها ويورد عليه اولا انه ان اريد انه يشترط في الصلوة مثلا تيقن كونه متطهرا حال البقاء
فهو ممنوع فانه في صورة تيقن الطهارة والشك في الحدث ليس على يقين من ذلك البتة وان اريد انه يشترط
يقين صدورها عنه بخصوصها فمتحقق وثانيا ان شرط الصلوة ليس الا علم بتيقن الحدث بل لا بد ان من شك فيه
لم يجب عليه الوضوء وثالثا ان الاصل براءة الذمة عن الوضوء فلا يجب الا اذا دل عليه دليل قاطع ولا دليل هنا وان
توهم ان الاية تفيد عموم الوجوب بخرج ما خرج بالاجماع فيبقى الباقي منعنا العموم بل نقول لفظة اذا سور للاهمال و
الجواب عن هذا ان لفظة اذا في الخطابات الشرعية ظاهر في العموم فان الاهمال لا يناسب خطاب الحكيم ولو سلم فاذا علم
في الشرع بان فعل الصلوة سبب لوجوب الوضوء فاذا ذلك عموم الوجوب بالتقريب الذي ... كما سابقا غير مرة الى ان
يظهر المخصص فيخص بما دل عليه ويبقى حجة في الباقي فالاولى ان يجعل هذا اصل الدليل ويمكن الجواب عن الاول بان المراد
وجوب يقين التطهر من الحدث المتيقن ولا شبهة في عدم تحققه هنا وعلى الثاني بانه لا شبهة في ان الحدث مانع من الصلوة
ولا بد من تحصيل اليقين بارتفاعه لتصح الصلوة ويمكن ان يجعل هذا اصل الدليل على الدعوى ويمكن ان يستدل ايضا بانه
ثبت الاتفاق على المسئلتين السابقتين اعني انه اذا تيقن الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر وان انعكس الامر
فهو محدث وهذه المسئلة بمنزلة المركب منهما فيتعارض اليقينان فيتساقطان ويبقى لنا وجوب الاتيان بصلوة صحيحة
والخروج من العهدة ولا ينافي ذلك الا بالطهارة واما الفاضلان فوافقا المشهور في بعض كتبهما كالشرايع والنافع
والمنتهى والارشاد وتردد المحقق في المعتبر فقال يمكن ان يقال ينظر الى حالة قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا
بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن تلك الحالة الى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض صار متيقنا للطهارة وشاكا في الحدث
فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرناه من التنزيل والعلامة في المنتهى
والتحرير بعد ما اختار المشهور اختار فيما اذا علم وقت الزوال مثلا انه نقض الطهارة وانه توضأ من حدث وعلم الحالة
السابقة استصحاب تلك الحالة بمعنى ان حالة الآن مثل تلك الحالة فان كان متطهرا قبلهما كان الآن كذلك وان كان محدثا
كان الآن كذلك وكذا اختار في المختلف تمسكا بانه ان كان متطهرا فقد تيقن انه نقض تلك الطهارة ثم توضأ اذ لا يمكن
بتوضئه اذ لا يمكن ان يتوضأ من حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض هذه الطهارة مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك
وان كان محدثا تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد النقض مشكوك فيها وفي التذكرة نقل ثلثة
اقوال احدها المشهور وثانيها ان حاله الآن كحاله سابقا ان علمها والا تطهر وثالثها مثل قول المحقق الا انه زاد فيه
الفرق بينما اذا كانت الحالة السابقة الطهارة بين من اعتاد التجديد وغيره بمحض الاعتبار بالمعتاد فانه الذي
يستوي بالنسبة اليه احتمال ان يكون قد اوقع الطهارة عقيب الطهارة وان يكون قد اوقعها عقيب الحدث واما
من لم يعتد التجديد بل عادته الظاهر انه لا يتطهر الا عن حدث فالظاهر بالنسبة اليه ان يكون حدثه ...

على الطهارة فيكون متطهراً ثم قال والاقرب ان نقول ان تيقن الطهارة والحدث متحدين متعاقبين ولم يسبق حاله علم
على زمانهما تطهر وان سبق استصحب ثم قال الشارح ذكر في القواعد الا انه لم يحك الاقوال الثلثة والمراد بهذه الصورة
الصورة عين ما حكيناه عن المنتهى والتذكرة مع تمسكه والمراد بالاتحاد الاتحاد في العدد بان يكون ما من تساوي العدد لكن
قد يجمع متعاقباً بكل حدث طهارة فلو احدث ثلثاً وتطهر ثلثاً متعاقبات كان الحكم كذلك وفي النهاية افتى اولاً بما هو
المشهور ثم احتمل القولين الاخيرين على التفصيل الذي في التذكرة من الفرق بين من اعتاد التجديد وغيره وصرح
بانه ان لم يكن [illegible] قال لتعارض الاحتمال ولا تصح الصلوة مع تردد الطهارة واستدل على ما احتمله
من القول الاخير بان ما يكون من قبل معلوم فيستصحب فيتعارض الظنان الطاريان بعد لتقابل الاحتمال ثم قال والاقرب
ما قلناه اولاً يعني المشهور لانه احوط وحكم في تلك الصورة التي حكيناها بالحكم المحكي في المختلف القول المشهور
وذكر انه على اطلاقه ليس بجيد بل لا بد من استثناء هذه الصورة فقد ظهر لك انه لم يخالف المشهور في شيء من كتبه
الا في تلك الصورة وحدها نعم احتمل القولين الاخيرين في النهاية ويرد على ما استدل به المحقق على ما احتمله انه ان
كان رفع الحدث السابق متيقناً الا انه تيقن ايضاً انه قد احدث بعد ذلك حدثاً ولا يتيقن انه رفعه وكذا ان
كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً كان لنا ان نقول انه وان كان تيقن انه نقض تلك الطهارة الا انه تيقن
ايضاً انه تطهر بعد ذلك بطهارة ولا يعلم انه نقضها واما الصورة التي استثناها العلامة فهي وان كانت من صور
الشك في اول الامر الا انها يدخل اخيراً في صور اليقين لما ذكر الشارح [illegible] حفظ عدد الاشواط
ولا باس بذلك لكن افاده الشهيد في حواشي القواعد وتبعه عليه غيره وهو لا يتم في عبارات كتبه التي استدل عنها
على حكمها فانه صرح فيها بانه ان كان متطهراً قبل التصادم كان نقض الطهارة مشكوكاً فيه وان كان محدثاً
كانت الطهارة مشكوكاً فيها ولو كان كما قاله لم يبق شك في ذلك فالوجه ان يقال انه فرض العلم بالحالة السابقة
لكن لا على وجه يكون متصلة بحالة التصادم بل مع تجويز ان يكون ان كان متطهراً انتقض طهارته بغير هذا الحدث المبحوث
عنه وان كان محدثاً رفع حدثه بغير هذه الطهارة المبحوث عنها وعلى هذا فالصورة من صور الشك ابتداء او
استدامة ويتجه الاعتراض على الاكثر بانهم اطلقوا الحكم مع انه لا بد من استثناء هذه اذ لو كانت الصورة على ما فهموها
لم يرد عليهم اعتراض فان لهم ان يقولوا انما اردنا ذكر صور يكون من الشك على الاطلاق لا يقال ان هذا التوجيه
ايضاً لا يرد عليهم اعتراض لان الصورة حينئذ من صور تيقن احدهما والشك في الاخر وفرضهم في تيقنهما جميعاً
والشك في المتاخر وتلك الصورة التي فرضها المحقق لانا نقول ان الاولى الى ذلك لازم عليهم فانهم لم يحكموا او
التطهر حكموا بانه في الحقيقة متيقن للحدث شاك في رفعه واما الاستصحاب الذي ذكره في كتبه فاعترض عليه بان
الاستصحاب انما يكون لو لم يعلم ارتفاع الحالة السابقة والارتفاع هنا معلوم ضرورة واجاب عنه الشهيد في حواشي القواعد
بان المراد بالاستصحاب التلازم بين الاتحاد والتعاقب بين المتماثلين [illegible] واعترض عليه الشارح في
حواشي القواعد بان هذا المعنى غير واضح في اطلاق لفظ الاستصحاب فالاولى في وجه تجوزه ان حقيقته
الحكم بنفس السابق من طهارة وحدث واللازم من الحكم على تقدير تحقق الوصفين الحكم بمثل السابق منهما فكان ذلك
لازم الاستصحاب فاطلق الملزوم واراد لازمه قال والاصل في استعمال هذه اللفظة في هذه المسئلة ان بعض
العامة كان يذهب الى الحكم باستصحاب الحالة السابقة عليهما حقيقة نظراً الى تساقط الواقعين من الطهارة والحدث
بتعارضهما فاخذ الاصحاب هذا اللفظ ورجع الى السابق منهما [illegible] ذلك لعبارتهم عن عدم ذهابهم الى ذلك الحكم

فيستصحب صح

محصل

محصل التجوز وافتقر المتكلف للاداء اقول اما ما ذكره من توجيه معنى الاستصحاب فصحيح الا ان ما ذكره الشهيد اولى لخلوه عن
ارتكاب التجوز وما ذكره انه عبث فانه مبني على الغفلة عن احد معانيه المعروفة فان من معانيه المعروفة التي لا شك
فيها الاستلزام يقال النار يستصحب الحرارة اي يستلزمها ولا يشك في استعماله بهذا المعنى احد ولا في صحته وان لم يستعمله احد
[illegible] بهذا المعنى وقال ان المراد استصحاب على ما فرض من الاتحاد والتعاقب للشاملين الحالة السابقة ولا يلائمه
لعبارة القواعد من ذلك لانها كذا ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما
تطهر والا استصحب بجعل الضمير المستتر في استصحب عائداً الى ما ذكر من الفرض والبارز على حاله قبل زمانهما او
واستصحابه له يقتضي استصحابه لمثله والبناء عليه وهو توجيه وجيه لا غبار عليه الا ان ما ذكره الشارح اوفق
بعبارات العلامة في كتبه وهو الموافق لما نقل عن نفسه في الجواب ونقل عنه ايضاً انه استدل على الحكم بقياس
مقسم مركب من منفصلتين مانعتي الخلو بالمعنى الاعم عناديتين وحمليتين قال وتقريره انه ان كان في الحالة السابقة
متطهراً فالواقع بعدها ان يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث او الحدث الرافع الطهارة للاولى ويكون الطهارة
الثانية بعده لا يخلو الامر منهما لانه صدر منه طهارة واحدة رافعة للحدث في الحالة الثانية وحدث رافع الطهارة
وامتناع الخلو يعني ان يكون السابق الطهارة الثانية او الحدث والاول فالتقدير خلافه فتعين ان يكون
السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث او الطهارة متاخرة عنه لان التقدير انه لم يصدر عنه الا طهارة واحدة
رافعة للحدث واذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تاخرها وان كان في الحال السابقة محدثاً فعلى هذا التقدير لما
ان يكون السابق الحدث او الطهارة والاول محال والا كان محدثاً عن حدث فلم يكن رافعاً للطهارة والتقدير ان
الصادر حدث واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق هو الطهارة والمتاخر هو الحدث فيكون محدثاً فالقياس
وهذا الكلام ظاهر في جعل الصورة مما ينتهي الى اليقين وهو في الحقيقة اربعة اقيسة قياسان منها استثنائيان
منفصلان واخران صغراهما حمليتان هما نتيجتا الاستثنائيين وكبراهما شرطيتان متصلتان وكانهما
الا ان اراد بهما الحمليتين والنتيجة منهما وفي المنفصلتين باعتبار انه اراد بهما الحجة لا باعتبار التقسيم
فانها اكثر مما ذكره كما عرفت وانما قيد مانع الخلو بالمعنى الاعم فان الانفصال بين جزئي كل من المنفصلتين حقيقي
الا انه لما لم يكن حاجة الى اعتبار منع الجمع بينهما في المنفصلتين للاغناء عنه بما يفهم من المتصلتين لم يلاحظ
ما بينهما الا منع الخلو ولنرجع الان الى تحقيق ما اختاره الفاضل من الاستثناء فنقول يمكن ان يورد على ما احتج به
في كتبه بانه وان كان في الصورة الاولى متيقناً للطهارة مع الشك في نقضها الا انه متيقن ايضاً للحدث مع
الشك في رفعه لان المفروض انه يحتمل ان يكون الذي رفع طهارته السابقة حدثاً آخر غير هذا الحدث المتصادم
احتماله مع الطهارة غير متيقن الزوال ضرورة فرجع الحال الى ما يقوله الاكثرون ويجري نظير ذلك بعينه في
الصورة الثانية وهو ظاهر الا ان يدعي ان وقوع حدث اخر غيره متيقن ليجب حصول اليقين برفعه فان المتيقن
وقوع حدث رافع للطهارة السابقة مع الشك في انه عين الحدث الذي وقع فيه التصادم او غيره واما ما حكيناه
عنه اخيراً فان ارجع الى تلك الحجة كان حكمه حكمها وان ابقي على ظاهره كان حجة على خلاف كلام احد من الاصحاب
الاول الامر الى اليقين في الطرفين كما عرفت واما حجة من قال باستصحاب الحالة السابقة مطلقاً فهي ما حكيناه
عن فوائد الشارح على القواعد ويندفع بان المتصادمين وان تساقطا الا انهما افادا العلم بالانتقال
عن الحالة السابقة ضرورة فلا يمكن استصحابها واما من فرق بين من اعتاد التجديد وغيره فيرد عليه ان غايته

زمانهما

ما يحصل لبعض المعتادين الطهارة وهو غير كاف اذا امكن تحصيل العلم بها وقد تلخص الكلام هنا ان في المسئلة خمسة اقوال احدها المشهور الذي هو وجوب التطهر مطلقا والثاني ما مال اليه المحقق في المعتبر من التفصيل بانه ان لم يعلم الحالة السابقة تطهر وان كان عليها كان بضدها والثالث التفصيل بانه ان لم يعلم السابق تطهر وان علم كان كالسابق والرابع التفصيل بانه ان علمها لم يعلم السابق تطهر وان علم انه كان متيقنا محدثا كان متطهرا وان علم انه كان متطهرا فان اعتاد التجديد تطهر والا كان متطهرا والخامس التفصيل بانه ان علمهما متحدين متعاقبين مع احتمال رافع للسابق عينهما كان كالسابق والا تطهر وقد بقيت الكلام في المسئلة بقية سنعلمها في شرح كلام الشارح انشاء الله تعالى قوله ان لم يستفد من الاتحاد اي اتحاد الحدث والطهارة في العدد بان يكونا واحدين او مثلين فما فوق ذلك او وحدتهما وما في الحكم الواحد من الاتحاد في العدد التعاقب اي كون الحدث عقيب الطهارة لا عقيب الحدث والطهارة عقيب الحدث لا عقيب الطهارة والجملة تحتمل التعلق بتكافؤ الاحتمالين فيكون من تتمة الدليل تنبيها بتخصيصه على تخصيص الدعوى وبقوله محدث وعلى الاول يعا المراد بقوله حكما الخ عدم التكافؤ وتعين احد الاحتمالين وعلى الثاني فالمراد به تعين الطهارة وعلى كل تقدير الاستفادة انما يكون مع العلم بالحالة السابقة مطلقا على الاول ومع العلم بكونها الطهارة على الثاني فيحتمل الحكم الاخير ان يكون تعين احد الاحتمالين او الطهارة مع عدم الارتفاع كما هو حقه للاصحاب ومنهم الشارح من كلام العلامة وان يكون ذلك مع الشك في الارتفاع كما حققنا كلامه ويحتمل ان يكون هذه الجملة متعلقة بالدليل مسوقة لتحقيق الرد والاعتراض على الاكثر وان دعواهم عامة والدليل خاص بغير هذه الصورة وعلى كل من هذا الاحتمالين فالكلام في قوة ان يقال ان لم يتحدا مع التعاقب او العلم بالحالة السابقة او بانها الطهارة ويحتمل ان يكون المعنى ان ذلك اي الدعوى او الدليل على الملاقة يصح الكل لعدم الاستفادة كما قاله العلامة كما هو ظاهر الاكثر حيث اطلقوا ولم يستثنوا هذه الصورة وعلى هذا يجوز قراءة تستفيد على صيغة المتكلم والحكم الاخير عبارة عن الحكم بمثل السابق هنا او بما يخالفه من كونه محدثا او مع القبل بعدم الاستفادة هو الاقوى او المشهور وهذا الكلام مؤيد لجعل صورة الاستفادة مما يؤول الى اليقين كما فهموه من كلام العلامة وان لا يكون ذكره الا للتنبيه على ان الدعوى او الدليل خاص خاص بغير صورة الاستفادة والامر بالزيادة الحكم بكونه مشهورا او كونه اقوى فقد يشبه بقوله هذا على ان العلامة لم يخالف المشهور وانما ذكر صورة هي في الحقيقة من صور اليقين وان كانت بادي الامر من صور الشك والذي في الحكم بين ان يعلم حالة قبلهما او يظنها بالطهارة او بالحدث او يشك وربما قيل بانه يأخذ مع علم حالة قبلهما ضد ما علمه وهو الذي مال اليه المحقق في المعتبر كما عرفته ومحجة الشيخ علي في كتبه وفي فوايد الشارح على القواعد وهو قول جيد ان ثبت كون الاحداث من قبيل المعرفات لا التاثير للاحقها مثلها حيث حصل التعريف بالسابق لم يبق عليه على تقدير سبق الحدث ان تاثير الحدث المفروض غير معلوم لجواز معاقبة الحدث السابق وتاثير الطهارة في رفع الحدث معلوم فيؤخذ به والحق ان كل واحد من الاحداث سبب في الطهارة وان تعاقبت ولا يضر تعدد الاسباب وبنيه عليه حكمهم بصحة نية رفع الثاني في من تقدمه الاول ونسيها وما اشبهه من ان المكلف بعد هذا الحدث بلا فصل على حالة يمنع من الدخول في الصلوة فاذا الحدث بعد ما علم كانت الطهارة بعدها فتكافأ انتهى بنصه وتوضيحه ان مراده بالتاثير الذي نسبه الى الحدث هو التاثير في ايجاب الطهارة فنقول اذا كان الحدث معرفا لوجوب الطهارة فاذا حصل التعريف بحدث ثم حصل

الحدث اخر لاحق له لم يستحق التحصيل الحاصل فنقول هنا ان الحدث السابق متيقن كونه موجبا للطهارة بخلاف اللاحق لجواز ان يكون متعقبا لذلك الحدث وقد حصل اليقين برفع ذلك الحدث المتيقن كونه موجبا للطهارة والحدث الاخر لا يتيقن كونه موجبا للطهارة فكان كصورة يقين الطهارة والشك في الحدث بخلاف ما اذا كان الحدث سببا لوجوب الطهارة لان الاحداث وان تعددت متعاقبة فكل منها مؤثر في وجوب الطهارة فلا فرق بين ان يكون هذا الحدث عقيب الحدث السابق او عقيب الطهارة في ايجابه الطهارة ثم رجح كون الاحداث اسبابا وحكم بان كل حدث فهو سبب لوجوب الطهارة سواء تعقب حدثا اخر ام لا ولا يضر تعدد الاسباب اما لان الاسباب الشرعية ليست اسبابا حقيقية ليستحيل تعددها والا حين التعدد يكون المجموع سببا واحدا وبنيه على كون كل حدث سببا انهم حكموا بان من احدث احداثا فاذا تطهر ونوى بطهارته رفع الاخير صحت طهارته وارتفع به سائر الاحداث ولو كانت السببية مقصورة على الحدث الاول لم يصح الا بنية رفعه ثم قال ولو سلم اي انه ليس كل حدث سببا لوجوب الطهارة فلا شبهة في ان لكل منها اثر لا ينفك عنه هو المنع من الدخول في الصلوة فكما انه حصل اليقين برفع الحدث السابق بالطهارة حصل اليقين بحصول المنع من الدخول في الصلوة فيجب تحصيل اليقين برفعه هذا وفيه نظر لان الاول والثاني ان المعروف عند الاصحاب ان الاسباب الشرعية معرفات لا اسباب حقيقية وبنوا على ذلك جواز تعددها لمسبب واحد لجواز ان يكون على شيء واحد عدة علامات ففي العجب ان الشارح اختار هنا كون الحدث سببا حقيقيا وبنى عليه جواز تعدد السبب وبنى على التعريف عدم جوازه وان لم يكن اراد بالسبب السبب الحقيقي فليت شعري ما الذي اراد مما يغاير المعرف وغاية ما يمكن ان يقال انه نبه بذلك على خطاء القوم من وجهين الاول انهم توهموا ان السبب اذا جعل بمعنى العلامة والمعرف جاز تعدده وليس كذلك فان تحصيل الحاصل ايضا ما كان لا يجوز ولا معنى للمعرف الا تحصيل المعرفة فاذا حصلت المعرفة بالاول لم يمكن حصولها ثانيا اما الثاني والثاني انهم توهموا ان السبب الحقيقي لا يجوز تعدده وليس كذلك فانه يجوز اجتماع اسباب كل منها بحيث لو انفرد كان سببا كاملا ويصير الان مجموعها سببا واحدا كما قالوا عشرة لشيء نقله كل منهم لو انفرد وايضا فلا يجوز التعدد في الاسباب التامة والوجهان ممنوعان اما الاول فلانهم لا يريدون بالمعرف الا ما يصلح ان يحصل به المعرفة سواء حصلت به المعرفة ام لا ولا ريبة في جواز التعدد في مثله واما الثاني فلانهم انما منعوا تعدد الاسباب وفي الصورة المذكورة لا تعدد بل الموجود انما هو سبب واحد مركب من اشياء لو انفرد كل منها كان سببا ولا يقال لمثل ذلك تعدد الاسباب اما ما ذكره من جواز تعدد الاسباب الناقصة فان اراد بها الاسباب التي يكون اجزاء اخيرة للعلة التامة فهو ظاهر الفساد وان اراد بها غيرها لم ينفع هنا ولا في غيره مما يعد في الشرع اسبابا فان المراد بها اما الاسباب التامة او الاجزاء الاخيرة لها والثالث من وجوه النظر انه على تقدير كون كل حدث مؤثرا فلا شبهة ان ثاني الحدثين لا يكون مؤثرا كاملا فيكون على التقدير الاخير ايضا انه يقال ان تاثير الطهارة في رفع ما تقدم معلوم يقينا وليس كون الحدث الذي فيه التصادم مؤثرا كاملا في ايجاب الطهارة بمعلوم ولا يكون مؤثرا غير كامل الا اذا كان معاقبا للحدث السابق والرابع ان ما حكاه من حكمهم بان من نوى رفع الحدث اللاحق صحت طهارته وارتفع بها السابق ايضا كما بنيه على تاثير اللاحق يمكن ان يستدل به على عدم كون كل حدث سببا اذ لو كان كذلك لوجب بنيه رفع كل ما عليه من الاحداث ولم يكن تنهض نية رفع البعض في رفع الباقي الا ان يقول ليس في كون السابق سببا اشتباه وانما الاشتباه في اللاحق وقد دل ذلك على كونه سببا فلزم من مجموع الامرين انه يكفي في النية التعرض

لاجل الاسباب ولا يمكن ان يقال انه يكفى النوع لغير السببية النقض المسبقات من الطاهر ان من نوى بوضوئه مثلا رفع الجنابة الجزئية والخامس لما تمنع فى دلالة الكل على السببية وانما غايته ما يدل عليه كونهما ناقضا او رفعه غاية وتشخيص للا ثمه والغاية لا تستلزم السببية لان السببية انما هنا شان من المنافية من جهة انه لما كان مانعا من صحة الصلوة وجب رفعه بالطهارة فلذلك سبب لوجوب الطهارة واذا كان كذلك كانت السببية ملازمة للمانعية وعلى منعه بان الموانع يجوز تعددها لعدم استلزامه المحال الذى هو تحصيل الحاصل بخلاف الاسباب فالاحق وان كان مانعا من الدخول فى الصلوة الا انه لا يجب رفعه لانه يرتفع برفع غيره كالحدث الاصغر اذا جامع الجنابة فانه لا يشترط فى منع كل منهما من الصلوة من ان الاول ليس سببا لوجوب الوضوء ولا الغسل او نقول ويجب رفعه ايضا الا انه لا يجب لاجله الطهارة لان نقضها طهارة اخرى هى الواقعة السابق كان الحدث سببا لمنعه من الدخول فى الصلوة ويجب رفعها الا انها ليست سببا لوجوب النهاوة التطهير منها لجواز ان يزول بنفسها بحيث يظهر للمراد التحقيق فى هذا المقام ان الحدث معدود من الموانع لا الاسباب ولا فرق فى المانعية بين حدث وحدث ولا فى وجوب الرفع ليتمكن من الدخول فى الصلوة وهذا هو الذى اشار اليه الشارح بما ذكره بعد التنزيل ويشكل بان المتيقن الخ اه هذا الايراد على الشق الثانى فترك الايراد على الاول لانه يعلم بالمقايسة ولان الثانى هو المقصود بالواقع لمخالفته للحكم المشهور بخلاف الاول

قوله وجواز تعاقبهما يحتمل الصواب معاقبته كما لا يخفى قوله ولو كان المتحقق اما اسم فاعل بمعنى الثابت اى المتحقق عنده او اسم مفعول بمعنى المتيقن طهارة رافعة للحدث ثم قلنا بان المجدد من الوضوء لا يرفع الحدث

تحقق الحكم بالطهارة اوقطع بعدم توجه الحكم بالطهارة فى الفرض الاول وهو ان يكون وهو ان يكونا قبلهما كما انه لو علم عدم تعاقب الحدثين بحسب عادته او فى هذه الصورة تحقق الحكم فى الفرض الثانى وهو ان يكون محدثا قبلهما والعطف الحكم بجواز رفعه على ان لا يكون تحقق رفعه ثبت والضبط على ان يكون بمعنى متيقن ويجوز عليه الرفع ايضا بان يجوز الحقق على البناء للمفعول اعلى الذى ذكره تفصيلا ما اجدا ولا من استفادة حكم اخر من الاتحاد والتعاقب لان انه انما ذكر من الحكمين فى التقدير خارج من موضع النزاع الذى هو تيقنهما مع الشك فى المتاخر بل يعين تحقيقه النسبة الشك فى شىء من الوجوه او قوله من حقيقة الشك حال عن شىء فرميت عليه ان حررت ذلك الاجيب اشتبه فانه بعد التردى يحصل اليقين بالترتيب وبهذا اى بجميع ما ذكر من الرد على القول بالاخذ بالضد مع ما ذكره الان من انه خروج عن محل النزاع يظهر ضعف القول باستصحاب الحالة السابقة بل بطلانه فان من اطلق ذلك ورد عليه ما ترى من انكار الاحتمال العين ومن خصه بهذه الصورة كالعلامة فهو خروج عن موضع النزاع فلا فرض الجنان والذى يحصل لنا فى المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب فى الاستصحاب والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث يتطهر طهارة رافعة للحدث فكلام المحقق فى فرض سبق الحدث او به

٢ الحكم بوجوب الطهارة مع العلم بوقوعها على الوجه المعتبر مع العلم بتعقب الحدث لها المقتضى للابطال اذ على انه كان قبلهما محدثا ولا يصح ان تعين الحدث كما فى تيقن الطهارة لان الطهارة تدفع تاثيرها فى رفع الحدث كما انه غير معلوم نقضه للطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول قبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى تيقن الطهارة مع الشك فى الحدث وكلام المختلف فى فرض سبق الطهارة او جهلان فى احتمال التجديد يقتضى توسط الحدث بين الطهارتين لان هذا القسم راجع الى التعاقب فلا يحتاج الى استدلاله هنا وان لم يحصل له تحقق هذه القيود بل انما تحقق الطهارة والحدث وشك فى المتاخر

لضعفه

يتفق

سنها

سهما من غير تحقيق لحاله كما ذكرنا وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال فان قيل قد تعارض هنا اصلان استصحاب الطهارة والحدث فتساقطا فيبقى المحدث تاثيره فى ايجاب الطهارة ومعلوم ان الاحداث السابقة قد ارتفعت بهذه الطهارة فلم يبق لايجاب الوضوء وجه لعدم الحدث الموجب له قلنا تساقط الاصلين لا يقتضى صيرورة الطهارة والحدث بمنزلة العدم الموجب بحيث يكون كانه لم يكن ولهذا الاصل على وجوب الطهارة الوضوء مع الاشتباه حاله اشار واتما اختلفوا فى حال العلم به وعللوه بان الاشتباه اخرج عليه ان لا يدخل فى الصلوة الا بتيقن الطهارة ولولا الاستصحاب وهنا ليس كذلك لتعارض الاستصحاب بين ما يدل على ان الحدث المتاخر انما هو فى الجملة وان سقط من جهة اخرى قال ولا يخفى ما فى هذا الجواب والاولى الاستناد الى الاجماع ولولاه لكان القول بعدم الوجوب مطلقا وجه وجيه التشبث بالمقصة وهو فى غاية

الحق م المودة الا ما ختم به كلامه فان الحق فى الجواب عن ذلك التسوية مع قطع النظر عن الاجماع ان الاصلين لما تساقطا بقى وجود مانع يقينى من الصلوة من غير تعين ارتفاعه ولا تشرف فى وجوب ارتفاعه يقينا ويجعل اليقين فيه ما ذكره الشارح من انه لولا الاجماع لكان القول بعدم الوجوب مطلقا وجه وجيه واما الاجماع المذكور فهو لا يتم الا بتقدير العلم بحالة السابقة كما عرفت من تفصيل الاقوال ثم قال وان المسئلة متشعبة الى اثنى عشر قسما لان الطهارة والحدث اوما العكس اما ان تيقنهما متحدين اى متساويين عددا او متعاقبين اى لا ينكر ربطهما اسلان بل انما تعقب الطهارة العكس اولا والا احدهما خاصة فالصور اربع ثم اما ان يعلم حاله قبل زمانهما متطهرا او محدثا او لا يعلم شيئا ومضروب الثلثة فى الاربعة اثنا عشر يعلم حكمها بالتامل بعد مراجعة ما تلوناه انتهى وعلى جعل الصور خمسا او اربعين باعتبار

فاما م الظن لما اعتبر اليقين فيزيد بصور ظن الاتحاد والتعاقب وبقى الاتحاد مع ظن التعاقب وعكسه وظن الاتحاد من غير علم ولا ظن بالتعاقب وعكسه فهذه خمس مضافة الى الاربع وعلى كل منها اما ان يعلم حالة السابقة متطهرا او محدثا او يظنها كذا او لا يعلمها ولا يظنها فهذه خمس يضرب فيها التسع للاول يصير خمسا واربعين واعتبار الظن ليس بعلم الفائدة فان منهم من اعتبره ولذا اعتبر اعتبار التجديد وعدمه وهل الاعتبار يفيد الا الظن بقى علينا الكلام فى ان الوضوء المجدد هل يرفع الحدث فاعلم انه ينبغى ان لا يشك فى ان الوضوء الذى يكون مجددا فى الحقيقة وفى علم المكلف حين فعله لا يمكن ان يكون رافعا للحدث اذ لا حدث على تقدير صدق البدوا اما يتصور الخلاف فى المجدد بزعم المكلف دون الواقع او بالعكس مع ان الشيخ فى المبسوط والخلاف حكى ان من توضأ وصلى الظهر ثم جدد الوضوء من غير تخلل

العصر م حدث وصلى العصر ثم ذكر اخلال عضو من احد الوضوئين فانما عليه اعادة الظهر دون العصر متمسكا فى ذلك بان احد الوضوئين صحيح بلا شبهة فصلوة العصر صحيحة بلا شبهة وصلوة الظهر محتملة للبطلان وهذا يعطى ان يكون الوضوء المجدد رافعا للحدث وتبعه فى ذلك ابن حمزة وحكم ايضا فى المبسوط بان من توضأ ولم يحدث ثم جدد وصلى عقيب المجدد ثم ذكر انه ترك عضوا من احدهما كانت صلوته صحيحة لان الحالين كان كاملا صحت الصلوة وهذا الحكم ايضا

المفاد م كالحكم الاول فى المجدد وقال ابن ادريس والذى يقوى فى نفسى ويقتضيه اصول مذهبنا ان تعيد الصلوتين معا الظهر والعصر لان الوضوء الثانى ما استبيح به الصلوة ولا رفع الحدث واجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث ونية استباحة الصلوة بالطهارة فاما ان يوضأ الانسان بستحب له ان يكون فى هذه المواضع على طهارة ولا يرتفع حدثه ولا يستبيح بذلك الوضوء الدخول فى الصلوة قال والى هذا القول والتحرير يذهب شيخنا ابو جعفر الطوسى فى جواب المسائل الحلبيات التى سئل عنها فاجاب عما حررناه وهذا الكلام يمكن ان يفهم منه انه نوى بالمجدد الرفع والاستباحة بان يكون غافلا عن تنويه للاول او ناسيا له لكان رافعا للحدث ومبيحا للصلوة وقال فى المعتبر ما ذكره الشيخ

حق٣

حق ان قصد بالثانية فعل الطهارة الثانية بالصلوة لا رفع الحدث مطلقا وقيل هو حق ان لم يبق في الطهارة نية رفع الحدث
او الاستباحة ثم قال الوجه ان الطهارة على طهارة ولم يحدث ثم صلى صلوة او صلوات بهما ثم تيقن انه ترك عضوا من احدى الطهارتين فان اشترط
نية الاستباحة وان لم نشترط ذلك نقول ان الترك في ايهما فرض صحت الصلوة بالاخرى والوجه صحة الصلوة اذا نوى بالثانية الطهارة
لانها طهارة شرعية قصد بها تحصيل فضيلة لا تحصل الا بها وقد قال قبل ذلك لو جدد الطهارة ثم تيقن انه كان محدثا قيل لا يجزيه لانه
لم ينو الاستباحة ونحوها كما لو نوى التبرد والوجه الاجزاء لانه قصد الصلوة بطهارة شرعية ووجه في الذكرى كون قصد الصلوة كافيا
بانه قصد ايقاعها على الوجه الكامل ولا يتحقق الا برفع الحدث فقد تضمن نية رفع الحدث وانت تعلم ان هذا التضمن انما يتم اذا كان نوى به استباحة الصلوة
واما نية تحصيل فضيلة لها او كونه للصلوة مطلقا من غير التعرض لشيء اخر فكلا وكذا لو نوى الاستباحة عالما بانه مجدد لا يصح
٢ فانه لا يكاد يصح لعدم امكان القربة فضلا عن الاجزاء عن الواجبة فظني ان هذا الكلام من المحقق رجوع عما اختاره من وجوب التعرض يستباح ٣
للرفع او الاستباحة في النية كما يقتضيه كلام المحقق في الشرايع حيث قال فان اقتصر على نية القربة فالطهارة والصلوة صحيحتان
وان اوجبنا نية الاستباحة اعادهما والعلامة ايضا بنى الاجزاء وعدمه على اعتبار الوجه وعدمه واعتبار الرفع او الاستباحة
وعدمه وحكم في بعض كتبه بالاجزاء ان اتحد الوجه بان كانا واجبين كان يجب الثاني بالنذر وشبهه او كانا مندوبين
وهو مبني على انه لم يعتبر فيها الرفع او الاستباحة والا لم يفد اتحاد الوجه وحمل … في المسح الخلاف على الخلاف
في التجديد فحصل من ذلك فيه عشرة اقوال متفرع على احدها وهو القول بالاكتفاء بالقربة الاجزاء مطلقا وعلى الاخر
الاجزاء عدم الاجزاء اذا فقد شيء مما يعتبر فيها في المجدد دون الاجزاء على الاخر ان كان الاول ندبا والثاني واجبا بالنذر
وشبهه على تقدير الاجزاء مع اتحاد الوجه وحكى عن شيخه الامام عميد الدين انه قال يمكن الاجزاء على القول باشتراط
الرفع او الاستباحة وكليهما في المندوب بان يذهل في الثاني عن وضوئه الاول فينوي فيه ذلك قال ولا يرد كونه
غير مكلف حالة الغفلة لانه غير مكلف بالذهول عنه وكلامنا في المذكور ولكونه على حالة لو ذكر لما جزم لا ابقيته
حال النية كما لو شك في الحدث لان ظاهر … على حالة لو علم انسقها لما جزم قال واقول يمكن ايضا ان يستيقن
الحدث السابق على زمان الاول ويشك في الطهارة او يستيقنهما ولا يعلم حالة قبل زمان الطهارتين ثم يذكر بعد الطهارة
الثانية تقدم الحدث على الاولى فانه يسوغ له الطهارة بجزم معتبر شرعا اقول وكذا الكلام اذا كانت الطهارتان
واجبتين او الاولى مندوبة والثانية واجبة ولكن اطلق ان لم يشترط الوجه وبالجملة الوجه اعتبار ما يعتبر في
نية الوضوء الاستباحة مع النظر فيما تعرض له في نية الوضوء الثاني على الوجه الثاني الشيخي فان تضمن جميع ما يعتبر في
نية الوضوء الاستباحة مع النظر فيما تعرض له في نية الوضوء الثاني على الوجه ما يعتبر والا فلا الا اولية فانه تجري
عن المندوب الا انه … لانه لا يجزي المجدد على تقدير ان ينوي فيه جميع ما يعتبر في الوضوء الرافع ان كان يجب النية ٣
حين فعله عالما بانه مجدد لانه … بحسب الواقع فانه لا يصح وضوءه لعدم كونه ما شرعه الشارع فلا
من ان يكون مجزيا عن الوضوء الاصلي فان من المعلوم انه ان نوى الوجوب بالمندوب او عكس او نوى الرفع على الاوضح
عالما بجميع ذلك غير ساه ولا ناس ولا ذاهل لم يكن ما فعله الا لغوا ان لم يكن اثما وكذا الكلام اذا لم يعتبر الوجه
مثلا او الاوضح الوجوب او الرفع بالمجدد مع العلم بكونه مجددا … انه يجري ايضا فان غاية ما ونوى ٣
يحكي بعض على هذا القول الوضوء الذي لا يعتبر فيه الوجه او الرفع واما الذي … خلاف ما شرعه الله فيه فكلا
الا على ما قد يظهر نقله عن المحقق والصحيح خلافه كما عرفت ويقوى جدا ان يقال اذا نوى المجدد بوضوئه المجزي
مطلقا فان هذا القصد يجعله مناقضا للوضوء الاصلي فلا يصح اجزاؤه وقد يجب العلامة في المختلف من الشيخ

فانه

فانه اعتبر في النية الرفع او الاستباحة وحكم هنا بالاجزاء على الاطلاق كما عرفت ودفع المعترض المناقضة في الشرح بان نية الاستباحة
انما تكون معتبرة مع الذكر اما اذا ظن المكلف حصولها فلا … في نفس الاركان مرتفعا قال كمن هو
يصلون مشروعية المجدد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل اول ليلة من شهر رمضان تلافيا
لما عساه فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزاء صوم يوم الشك بنية الندب عن الواجب والصدقة بدرهم تركنا
للعلوم في الاحرام … هذا الباب يؤدي الى سد باب الاحتياط انتهى وقد وجه في الذكرى ايضا فرق المغيرة
بين الوضوء المجدد مطلقا وبين المنوي تلك الغاية وعلى تقدير به الصلوة يشعر بان التجديد فيها وظاهر الاصحاب
والاخبار ان شرعية التجديد للتدارك … منوي به تلك الغاية وعلى التقدير لم … لا يكون شرعا اول ما
ذكره كاف لتوجيه كلام الشيخ ودفع المناقضة عنه ولكن لا يصلح مثله لان يعتمد عليه في تاسيس الحكم الشرعي فان
كون التدارك … كون الصلوة النوافل لتكميل الفرائض يعني انه وقع فيها تفريط وفي تشريعه اصلا لم يواخذ بذلك
ومن البين انه اذا قطع بخلل فيها وجب عليه الاستدراك ولم يجز الاجتزاء بما وقع منه من النوافل وكذا …
اما الصوم المندوب المجزي عن الواجب فالحمل عليه ليس الا مجرد قياس واما الصدقة بدرهم ايضا انما ينفع
اذا لم … تفريطا وقع منه فان من المعلوم انها لا يكفيه ويظهر من الذكرى ميله الى ما ذكره الشيخ وعلى
نهج ذلك من الشرح ايضا وقال في البيان ولو تردد بين واحد … تجديد توجهان وربما قطع بالاستباحة على
القول باشتراط الوجوب والاستباحة وصرح بعدم الالتفات مطلقا السيد جمال الدين ابن طاوس …
وان كان الاولى الاعادة وهو ايضا احسن بذلك وقال في الدروس اجزاء الواجبان والنفلان دون الواجب
والنفل في الاقوى وهو باطلاقه شامل لما اذا كان الاول ندبا والثاني واجبا مسائل فيما يتعلق بحدثين … للاحداث
الموجبة للوضوء وهما البول والغائط لما ان النوم والريح لا احكام لهما تخصهما في هذه الكتب والاحكام للاستنجاء مخصوص
اخر البول بها قوله يجب على المتخلي وغيره ستر العورة اجماعا والنصوص الناطقة به كثيرة والتخصيص بالاول لان الكلام فيه وهو
مظنة كشف العورة والتخلي بمعنى التفرغ يقال تخلى عنه اذا تفرغ عنه وتخلى له اذا تفرغ عن غيره له والمراد هنا التخلي في الخلاء
من بول او غائط وفي شرح الالفية وهو يعني المتخلي … الحاجة … لوقوع الفعل في الباقي المتوجه وهو منظور فيه من
وجهين اولاهما ان … باللغة … الى التاويل المذكور قوله قبلا ودبرا
فيه اشارة الى انحصار العورة فيهما فلا يجب ستر العورة … وسياتي في كتاب الصلوة تحقيق ذلك والمراد بالقبل
في المراة ظاهر وفي الرجل الذكر والانثيان والدبر نفس المخرج لا الاليتان … التصريح بجميع ذلك في كتاب الصلوة
عن ناظر محترم … اطلاعه عليها … عن الزوج والزوجة او المملوكة … او الطفل … قوله الحالة ٣
وترك القبلة ودبرها اعلم ان القبلة في الاصل … والجهة التي عليها المستقبل كالقعدة للحالة التي عليها القاعد ثم صارت
في الشرع او عرفه حقيقة في الجهة … استقبالها في الصلوة … فان اخبر الاول لم يكن بحاجة
الى تقدير لفظ الاستقبال … الاستدبار وان الضمير عائد على القبلة بالمعنى
الاخر على الاستقبال … على الاول يحتمل … على
القبلة وعلى الاستقبال … والظاهر الشارح الحمل على المعنى الثاني واما تقدير الاستقبال في الموضعين
او احدهما فغير متعين لجواز التصريح … دون نظم الكلام والترجيح الى التحقيق … في المسألة اقوالا
منها ما هو المشهور حرمة الاستقبال والاستدبار في الصحاري والبنيان … وابن زهرة …

عليه ومنها قول المفيد وهو كراهتهما مطلقاً الا في الصحاري فيجتنبهما ونحوه العلامة وغيره فانه قال انما يكره ذلك في الصحاري و
المواضع التي يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة واطلقوا انه عبرنا الصحاري لانهما لا يكون فيه موضع مبني للبول او التغوط وبالمواضع
الموصوفة ما يكون فيه ذلك اعم من ان يكون في الصحاري او البنيان لما ان الغالب في الاول عدم البناء وفي الثاني البناء ويكون
حاصله ما في المبسوط للشيخ ونهايته من النهي عن الاستقبال او الاستدبار مطلقاً الا اذا كان الموضع مبنياً على احدهما
اذا لم يمكن الانحراف الا انه يقول بحرمتهما والمفيد بكراهتهما والعلامة تحمل المواضع في كلامه على المواضع التي يكون في الصحاري
فكانه قال انما يكره ذلك في الصحاري ومنها في المواضع التي يتمكن فيها من الانحراف ولا داعي الى هذا الحمل ولا قرينة على ارادة
هذا المعنى مع ان المتبادر منه ما ذكرنا ومنها قول سلار قال ولا يجلس غير مستقبل القبلة ولا مستدبرها فان كان في موضع مستدبرها م
قد بني على استقبالها او استدبارها فلينحرف في قعوده هذا وان كان في الصحاري والفلوات وقد يجوز ذلك في الدور وتجنبه
افضل والظاهر من هذا الكلام الحرمة في الصحاري والكراهة في البنيان ومنها قول ابن الجنيد وهو كراهة الاستقبال في
الصحاري ولم يتعرض للاستدبار الا انه نقل عنه في التذكرة كراهة الامرين وكذا ابنه في شرح الارشاد ومنها ما احتمله
العلامة في النهاية من اختصاص النهي عن الاستدبار بالمدينة وما ساواها في الجهة لاستلزامه استقبال بيت
المقدس واعلم ان الشيخ في المبسوط قال فان كان الموضع مبنياً كذلك وامكنه الانحراف فيه وجب عليه ذلك وان لم يمكن
جلس ولم يكن عليه شيء بالجلوس عليه ومثله في النهاية قال في المعتبر ونعم ما قال وكانه يريد مع عدم التمكن من غيره اما الاول
فاستدلوا له بوجوه منها الاجماع كما عرفته ومنها الاحتياط ومنها الاخبار كرواية عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن جده
عن علي ع قال قال النبي صلى الله عليه وآله اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا ورواية ابن
ابي عمير عن عبد الحميد بن ابي العلاء وغيره رفعه قال سئل الحسن بن علي ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل م
انها في الكراهة اظهر منها في الحرمة لمكان استقبال الريح واستدبارها ومرفوعة علي بن ابراهيم قال خرج ابو حنيفة من عند ابي
عبد الله ع وابو الحسن موسى ع قائم وهو غلام فقال له ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشطوط ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها م
الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة بغائط ولا بول وارفع ثوبك وضع حيث شئت وهي ايضاً ظاهرة في
الكراهة لانتظامها مع المكروهات ونحوها من الروايات ومنها ان القبلة محل التعظيم لانها من شعائر الله فيجب تعظيمها
ولذا يجب استقبالها واستدبارها هنا وانت خبير بان شيئاً من هذه الادلة لا يستقل بافادة الحرمة الا الاجماع ان ثبت
واما الروايات فليس فيها رواية صحيحة ولا صريحة فيها نعم يمكن ان يقال ان ظواهر كثيرة منها الحرمة مع عدم ما يصلح معارضاً
لها فينبغي العمل بها احتياطاً الى ان يظهر خلافها وان هذه الادلة اذا اجتمعت افادت الظن وان لم يستقل شيء منها
بافادته واما دليل القول الثاني فاصالة الجواز مع عدم الظفر بدليل قوي على خلافه واما الكراهة فهي مما يحكم به العقل
لمناسبة التعظيم شعائر الله ومما يدل على الجواز مع الكراهة ما تقدم من مرفوعة ابن ابي عمير ومرفوعة علي بن ابراهيم ومما يدل
على الجواز على اطلاقه صحيحة محمد بن اسمعيل قال دخلت على ابي الحسن الرضا ع وفي منزله كنيف مستقبل القبلة فانها تدل على الجواز
في البنيان فالاصل عدم الفرق الى ان يظهر الفارق والجواب انك قد عرفت ما يصلح متمسكاً للحرمة من مجموع ما ذكر من
الادلة ومن الاجماع وحده ان ثبت ومن ظواهر الاخبار واما خبر ابن ابي عمير فلا يتعين حمله على الكراهة لجواز ان
يحمل الحد على ما يشتمل الواجب والمندوب وظهور الكراهة في خبر علي بن ابراهيم يمكن منعه واما صحيحة محمد بن اسمعيل
فلا دلالة لها على الجواز بوجه لجواز ان يكون ع قد اشترى داراً فيها بني فيها ذلك وان يكون قد بني بامره ع
لغفلة بنائه عن هذا الوجه ولكن كان ع ينحرف ولا يجلس عليه بغير انحراف [illegible] عما كانت تدل على الجواز لو دلت

وان يكون ع امر بذلك لعلمه ان البناء كذلك جائز وانما المحرم ان يجلس عليه بغير انحراف صح

على انه

على انه ع كان يجلس عليه من دون انحراف واما سلار فكانه جمع بذلك بين هذه الرواية وسائر الروايات واما ابن الجنيد
فكانه حمل المناهي كلها على الكراهة لظاهر خبري ابن ابي عمير وعلي بن ابراهيم ع ان وجود كنيف مستقبل في بيت الامام ينافي ع
الجلوس عليه من غير انحراف فانه مستلزم لوقوع ذلك عنا [illegible] وينبغي تنزيههم ع عن كثرة وقوع المكروه وعن الانحراف بها وما في
حكم الانحراف [illegible] الادلة ما ذهب اليه واما وجه الاحتمال الذي احتمله العلامة [illegible] لا صيغة عموم في الاخبار تدل على
العموم للبلدان فيحتمل الاختصاص ببلد الخطاب والمتكلم او الى [illegible] الامر بالتشريق والتغريب [illegible] فذلك كان من
البلاد ما قبلته في جهة المشرق ومنها ما قبلته في جهة المغرب واذا كان الامر كذلك احتمل اختصاص النهي في كل منهما بالمدينة
الا انه لما لم يكن لاختصاص النهي عن الاستقبال بها وجه اذ لا يعقل له وجه الا التعظيم القبلة ع لسائر البلاد واما الاستدبار
فيعقل له وجه اختصاص بالمدينة فيحتمل العقل اختصاصه بها مع عدم معارض يدفع الاحتمال ثم لما كان العمدة في النهي
عنه [illegible] استلزامه استقبال بيت المقدس [illegible] فيه هل [illegible] ان يوجه كلامه والحق
ما في الذكرى من ان هذا الاحتمال لا اصل له لان الوجوه العقلية المستنبطة لا عبرة بها في الشرعيات كما عرفته وقد عرفت غير مرة
ان الاحكام اذا علقت بحقيقة تعم جميع افرادها ما لم يظهر مخصص لا سيما وهذا الحكم مقرون بالامر بالعموم قوله بمقاديم
بدنه لا بفرجه فحسب كما زعمه المقداد في التنقيح وابن فهد في الموجز والمحرر وربما يفهم من تعبير بعضهم بالنهي عن
الاستقبال ببول او غائط كالراوندي في الحل والشيخ في المبسوط والخلاف ومن تعبير المحقق في الالفية بوجوب الانحراف عن القبلة
بالعورة ونفى المفيد على الاستقبال بالوجه وهو موافق للمختار ويدل عليه ان النصوص انما تضمنت النهي عن الاستقبال
والمفهوم منه ما يفهم منه في حكم الصلاة وغيرها واما ما في مرفوعة علي بن ابراهيم عن الكاظم ع من قوله ولا تستقبل القبلة بغائط
ولا بول فليس صريحاً في جعلهما مستقبلي القبلة من قولهم استقبل به كذا اي جعله مستقبلاً له لجواز ان يكون الباء بمعنى في
ويكون المراد في حال الغائط او [illegible] والمراد بهما الفعلين ويكون من قبيل قولهم استقبل بصلوته القبلة بمعنى جعل صلوته
مستقبلة لها [illegible] من التجوز اي لا تجعل [illegible] من البول او الغائط مستقبلاً للقبلة او [illegible] مستقبلاً
لا الفعل حال الاستقبال وكذا في الاستدبار فيرجع الى ما ظاهره ما اخترناه قوله كذلك اي بمقاديم بدنه فانه اذا استقبل بدبرها
بمقاديمه فقد استدبرها [illegible] والكلام عليه مثل الكلام على الاستقبال ويؤيد المختار هنا ما روي عن النبي ص وآله اذا اتى
احدكم الى الغائط فلا تستقبل القبلة ولا يوليها ظهره قوله ومثل البول عن مخرجه بالماء ولا يكفي للازالة بغيره من الاحجار وشبهها
سواء تعدى عن المخرج ام لا باجماع الطائفة كما نقله غير واحد ويدل عليه مع ذلك روايات كثيرة كرواية بريد بن معوية عن الباقر ع
قال يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وصحيحة جميل بن دراج عن الصادق ع قال اذا انقطعت درة
البول فصب الماء والروايات الآمرة بالغسل الذي لا يتبادر منه الا الغسل بالماء وهي كثيرة واما رواية حنان بن سدير قال سمعت
رجلاً سأل ابا عبد الله ع فقال ربما بلت ولم اقدر على الماء ويشتد علي ذلك فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت
شيئاً فقل هذا من ذاك فمع ضعفها لكون حنان واقفياً يمكن ان يكون مراد السائل اني ربما ابول ويظهر مني البلل وقتاً
بعد وقت ولا اقدر على الماء في كل وقت لانه لا يقدر على الماء او لعزة ايضاً فاجاب ع بانه اذا بال وتمسح او يغسل المخرج او استبرأ
وغسل او استبراء والغسل يكون مطوياً في الكلام مسح ذكره بريقه فان وجد بللاً قال ان هذا من ذلك اي من الريق لا ما يخرج
من الذكر فان قيل اي حاجة الى ذلك مع الاستبراء قلنا يحتمل ان يكون لدفع الوسواس الذي كان يعتري السائل من احتماله
النقص في الاستبراء ويحتمل ان يكون المراد مسح موضع من الذكر غير متنجس بالبول بعد ان مسح البول عن نفسه فان
وجد بللاً في بدنه او ثوبه حكم بانه من الريق ومما احتمله بعض من عاصرناه الافاضل ان يكون الريق بمعنى القوة ويكون

كراهته
٣
فلانه

ويكون المراد بالمسح بقوته الاستبراء فان وجد بللا قال انه هذا من ذلك ان من الحبائل وان لم يرد ذكر المدلول لكونه معهودا عند
المتكلم والمخاطب ويحتمل ايضا حملها على ما حملها عليه بعض الاصحاب من الاستدلال الذي ذكر المسائل انما هو الاستدلال من جهة انتقاض الطهارة
لا من جهة التنجيس فذكر المسح بالريق ليقال الخارج من البلل انه منه لا من البول فلا ينقض الوضوء واما رواية عبد الله ابن بكير قال
قلت لابي عبد الله ع الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط فقال كل شيء يابس ذكي فانه ع لم يصرح بما يكون
جوابا للسؤال الا ما ذكره مما ينص على انه طهر بذلك فان كون الشيء ذكيا لا يدل على كونه مطهرا ولا كونه طاهرا
فان الاشياء اليابسة النجسة كثيرة وانما فهم ع مراد كلامه التقية من الخارج ان يكون قول السائل فيمسح ذكره بالحائط
هي الجملة الاستفهامية المطلوبة بالسؤال حتى يكون المعنى افيجب عليه ان يمسح ذكره بالحائط ويكون كل شيء في
كلامه ع مجرورا معطوفا على الحائط اي يمسح بكل شيء يابس ذكي فيكون فيه دليل على ما صار اليه الفاضلان
والمنتهى في المعتبر والنهاية والتذكرة من وجوب ازالة العين ان لم يوجد الماء تمسكا بانه يجب ازالة
الاثر فلما لم يكن احدهما يسقط الاخر وعلى هذا المعنى حمله العلامة في المنتهى وذكره متمسكا لهذا الحكم
معما ذكروا واما رواية سماعة قال قلت لابي الحسن موسى ع اني ابول ثم اتمسح بالاحجار فيجيء مني البلل
بعد استبرائي في بعض الشيخ ما يفسد سراويلي قال ليس به باس فقال الشيخ ره ليس فيها في ذلك وجهان
احدهما انه يجوز ان يكون ذلك مختصا بحال لم يكن معها واجدا للماء فجاز له حينئذ الاقتصار على الاحجار والثاني
انه ليس في الخبر انه قال يجوز له استباحة الصلوة بذلك وان لم يغسله وانما قال ليس به باس بذلك البلل
الذي يخرج بعد الاستبراء وذلك صحيح قال على انه يحتمل ان يكون البلل الذي خرج منه بعد الاستبراء هو الودي
لانه المعتاد من ذلك وهو لا ينقض الوضوء انتهى والحاصل ان المنافاة انما ثبتت لو كان الخبر
دالا على انتفاء التنجيس بذلك البلل وحصول الطهارة بالتمسح بالاحجار وهو ممنوع فان البأس
والالة واقعة في سياق النفي انما عرفت ان المتبادر منه انما هو المناسب للمقام فان كان كلام
السائل هنا في مقام انه ان توضأ هل ينتقض وضوءه لخروج هذا البلل كان المراد بنفي البأس ~~الانتقاض~~

نفي الانتقاض م

م والا فالظاهر انه يسأل عن انه يسوغ له التمسح مع انه يخرج منه من البلل ذلك فاجابه ع بانه
يسوغ ولا باس بالتمسح او البلل لما لا السؤال عما اذا لم يكن واجدا للماء اما انه اذا كان
واجدا شيئا فلا باس بهذا الفعل ولا بهذا البلل يعني انه ليس حراما وما لا يترتب عليه مفسدة
الا تنجيس البلل وهو مباح الا انه يجب التطهير لما يشترط بالطهارة وبالجملة فمن المعلوم ان هذا الخبر
ليس نصا ولا ظاهرا في المنافاة ومع ذلك وجه لحمله على التقية كما وهم هذا مع الجهالة والضعف في سنده
قوله وكذا يجب غسل الغائط بالماء مع التعدي للمخرج بالاجماع وحكى المعتبر اجماع اهل العلم عليه
ويدل عليه مع ذلك ان الاصل في التطهير هو الماء فلا يثبت التطهير بغيره الا بدليل وعموم روايات كصحيحة
ابراهيم ابن ابي محمود عن الرضا ع قال سمعته يقول في الاستنجاء يغسل ما ظهر على الشرج ولا يدخل فيه
الانملة ورواية عمار عن الصادق ع وان خرج من مقعدته شيء ولم يبل فانما عليه ان يغسل المقعدة وروايته عنه ع وان
خرج قال قلت له الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط وقال انما عليه ان يغسل ما ظهر منه وصحيحة مسعدة
بن زياد عن جعفر عن ابيه ع ان النبي ص قال لبعض نسائه مري نساء المؤمنين ان يستنجين
بالماء ويبالغن فانه مطهرة للحواشي ومذهبة للبواسير وفيه ان التعليل المذكور ينافي الدلالة على الوجوب

ما ظهر منه وليس عليه ان يغسل م صح

وما يدل

وما يدل عليه ايضا رواية عمار عن الصادق ع في الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلاثة
احجار قال ان كان في وقت تلك الصلوة فليعد الوضوء وليعد الصلوة وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته
وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة وبهذا الخبر اعاد الوضوء لما كان الندب لان الظاهر ان المراد بالاعادة الوضوء معناها المعروف ان
كان الظاهر يؤيده اعادة الصلوة ايضا وما روي عن امير المؤمنين ع قال كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا
الماء الاحجار وبهذا ان ثم الاجماع يدل على ارادة الندب دون الوجوب وعبارة بعض الفقهاء والروايات في احكام ثلثة احجار اذا لم يتجاوز
محل العادة وهذه الروايات مذكورة في شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي على وجه يشعر بانها من طريق الخاصة والشيخ في الخلاف والمصباح
والنهاية اطلق جواز الاستجمار وكذا في الاطلاق في الجمل فان لم يكن على خلافه اجماع كما هو المشهور امكن القول بالجواز مطلقا لكن
البعيد فان الاخبار الاتية للاستنجاء مطلقة ولم نقف من طريقنا على خبر يصرح بالفرق بين الحالين الا ما رويت عامي شرح الارشاد
وهو مع انه في غيره منسوب الى طريق العامة ليس الا خبرا مرسلا لا يصلح لان يبنى عليه حكم من الاحكام الشرعية قوله بان يتجاوز حواشيه
اي المخرج وان لم يبلغ الالية كما نص عليه العلامة في التذكرة والنهاية وهو المفهوم من عبارات من عبر بالتعدي عن المخرج ومن شرح
وايضا هو الاحوط فلا وجه لحمله على ما خرج عن العادة حتى يخرج التطهير منه عن مسح الاستنجاء فانه حكى عن ظاهر كلام الاصحاب فالظهر ذكروا الحكم
الاستنجاء على وجه لا يفهم منه اختصاص احدهما بالخارج عن العادة بل الظاهر منهم خلافه ولو ارادوا ذلك لكان الاولى لهم ان
يعبروا بالتعدي عن العادة لا عن المخرج هذا مع ان الاصل في التطهير الماء الى ان يقوم الدليل على جواز غيره ومع بالتعدي
فنقل الاجماع على انه لا يجزي غير الماء في التعدي عن المخرج ثم تجويز لا حد ان يجمع بين الاخبار بحمل ما ورد بالماء على الخارج عن
العادة الا انه لا بد من دليل وموافق من الاصحاب واما الخبر المتضمن لتقييد عدم تجاوز العادة فقد عرفت انه عامي والرسل
وواحد مرسل لا يصلح مستندا لحكم شرعي واما الارادة التجاوز عن حواشي المخرج لا نفسه فلو ايضا اما لا بد منه فان التجاوز عن
المخرج الذي لا ينفصل عن حواشيه اعني الشرج لا يجب غسله بالماء بل الظاهر دخوله في الاستنجاء بالثلثة اذا لم ينق المحل
بالثلثة وجب الزوائد ولا معنى لذلك الا اذا كان على الشرج شيء فالمحصل ان العادة في خروج الغائط احد ثلثة اوجه
احدها ان لا يلوث ظاهر المخرج اصلا والثاني ان يلوث الشرج ولا يتعدى عنه والثالث ان يتعدى عنه ففي الاولين يجزي
الاستجمار وفي الثالث وما يتعدى عنه لا يجزي الا الماء واما قوله واما يبلغ الالية فهو رد على الشافعي في احد قوليه
فانه قال اذا تعدى اذا باطن الاليتين ولم يتجاوز الى ظاهرهما فانه يجزيه الحجارة وان تجاوز ذلك وظهر عليهما وجب الماء
قوله والا اي وان لم يتعد الغائط في حواشي المخرج سواء تعدى المخرج الى الحواشي ام لا فثلثة احجار لا يجزي ما دونها
وفاقا للسلار وابن ادريس والشيخ في الخلاف والمصباح وشيخه المفيد في المقنعة وفي السرائر عن المفيد الاجزاء اذا
حصل الانقاء وانه لا يعتبر العدد بل الانقاء وربما يظهر ذلك من كلام المرتضى والشيخ حيث اطلقا فيهما الاحجار
ولم يتعرضا لعدد وقال في النهاية وان نقي بواحدة استعمل الثلثة سنة ومثله ابنا زهرة وحمزة وفي المبسوط وان
نقي الموضع بدون الثلثة عبادة فيحتمل ان يكون المراد بالسنة وبالعبادة ما هو ادون الاستحباب والتطوع
وان يكون الواجب الذي ثبت بالنبي ص وآله والذي نعبد الله به من غير ان يكون المقصود به الانقاء فحسب
فيحتمل ايضا ان يكون اراد بالعبادة ما لا مدخل له في التطهير وان يكون اراد انه مجرد تعبد لا نعقل له وجه
والعلامة في المختلف وابن ما حكى في السرائر عن المفيد واستحب الثلثة كما هو احد معنيي كلام الشيخ ره في النهاية
وهو ظاهر التذكرة ووافق الاول في غيرها والمصنف في جميع كتبه اختاره ايضا والدليل عليه من وجوه منها الاحتياط
وبه استدل ابن ادريس ومنها ان الاصحاب مجمعون على الاجزاء بالثلثة والخلاف في الاقل ونسب العلامة الى ابن ادريس

واجاب عنه بانه مبني على الغالب من ان الازالة انما تحصل بالثلثة ومنها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال جرت السنة في اثر الغائط
بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله وهي ان لم تدل على الاستحباب فلا شبهة في عدم دلالتها على الوجوب قال في المختلف و
يؤيده بعض ارادة الاستحباب ما رواه بعض اصحابنا رفعه الى ابي عبد الله ع قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع
بالماء ولا ريب في ان الاتباع بالماء ليس واجبا فكذا ما يتعلق بالخبر انتهى ومنها ان الحجر لا يزيل النجاسة بل لا بد من ان يبقى شيء
منها في المحل فيقتضي الدليل المنع من استصحابها في الصلوة لان قليل النجاسة ككثيرها في المنع فيقتصر الجواز على موضع التقدير
الشرعي ويرد عليه انه انما كان يتم لو كان هناك تقدير شرعي وانه ليس كما يقوله الخصم فالازالة المعتبرة كافية ومنها انه لا يحصل
القطع بالازالة الا بالثلثة ثم ان اريد القطع بازالة جميع الاجزاء كبارها وصغارها فالظاهر انه لا يحصل الا بالماء وان
اريد القطع بازالة ما يحس من الاجزاء فربما يحصل بواحد كما لا يخفى ومنها موثقة زرارة عن الباقر ع قال سألته عن التمسح بالاحجار
فقال كان الحسين بن علي ع يمسح بثلثة احجار قلت كما جرت السنة من رسول الله ص واله وهي ايضا البيت نزل الامر المفضل
ومنها صحيحة عنه ع قال لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واله واما البول فانه
فانه لا بد من غسله وهي ايضا ليست نصا في الوجوب اما من جهة قوله بذلك جرت السنة فلما عرفت واما من جهة قوله يجزيك فلانه
انما قيل في مقابلة الماء يعني ان غير الماء ههنا يجزيك بخلاف البول واما ذكر العدد فيجوز ان يكون لكونه الفرد الاكمل ولكون الاغلب
عدم النقاء بما دونه وبالجملة لا يبعد من السياق ان المقصود منه الاجتزاء بنفس الاحجار لا العدد على انه لو كان
مقصودا لم يكن ايضا نصا في الوجوب اما من جهة قوله بذلك جرت السنة فلما عرفت واما من جهة قوله يجزيك فداخل في ذلك الامر انما قيل
في مقابلة الماء يعني ان غير الماء واما ما رواه عن النبي ص واله لا يستنجي احدكم بدون ثلثة احجار وفي رواية اخرى لا يكفي
احدكم دون ثلثة احجار ومنها ما رواه عنه ص واله اذا جلس احدكم لحاجته فليمسح ثلث مسحات فلما كانت هذه الروايات
عامية لم تصلح مستندا لحكم شرعي فالاستناد اليها ضعيف واما القول الثاني فاستدل عليه المحقق بوجوه الاول ان
المقصود ازالة النجاسة وقد حصلت فلا يجب الزائد واجيب بمنع انه اراد بازالة النجاسة ازالة العين فمسلم لكن
ليس هذا على الموضع شيء مما حصولها معلوم ولا نسلم انها المقصودة التي بالمقصود زوال حكمها شرعا حتى يحكم على المحل انه شرعا
بكونه طاهرا وان اراد هذا المعنى فهو اول المسألة وان اراد ان الاصل في المحل الطهارة الا اذا ثبت نجاسته باجماع
او نحوه ولا اجماع على نجاسته هنا الا قبل زوال العين النجاسة واما بعده فيبقى الاصل سالما من المعارض قلنا قد اجمع
على حصول التنجيس ولا يعلم الحكم بزواله الا بما دل الدليل الشرعي على كونه مطهرا وهو غير معلوم فيما دون الثلثة فالاصل
ح بقاء النجاسة لا الطهارة والثاني ان الزائد لا يفيد تطهيرا لان الطهارة حصلت بالازالة لعين النجاسة
الحاصلة بالحجر الاول فلا معنى لايجاب الزائد وفيه نظر من وجهين الاول نظير ما ورد على الاول فان حصول الطهارة
الشرعية بمجرد زوال العين بالحجر الاول في محل المنع والثاني انا لو سلمنا انه لا مدخل له في الطهارة فلا يبعد في ايجابه
تعبدا وان لم يعلم العلة في ذلك فان التعبديات الشرعية اكثر من ان تحصى فالقول بانه اذا لم يكن له مدخل في الطهارة
لم يكن لايجابه معنى لا معنى له والثالث حسنة ابن المغيرة عن الكاظم ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة قلت
فانه ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وهذه الرواية وحدها لا تصلح مستندا تطمئن اليه النفس الا
انه اذا انضم اليها انه لا نص على وجوب الزائد ولا اجماع دايرت بالوجهين الاولين صار المجموع قويا الا ان القول
الاول مع ذلك اقوى لانه لما حكم على المحل بالنجاسة لم يثبت لنا الحكم عليه بالطهارة الا بمطهر شرعي والاصل في
التطهير انما هو الماء فلا يعدل عنه الى غيره من الاقتصار على موضع اليقين ولا يقين فيما دون الثلثة وهل هو

ومنها ما رواه الجمهور عن سلمان رض قال نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يستنجي باقل من ثلثة احجار

معنى

معنى الضابط الذي ذكره ابن ادريس والمفيد انقله ثم انه يشترط في الاحجار اوصاف الوصف الاول ان يكون طاهرة وهو قول علمائنا
اجمع كذا في المنتهى ولان ازالة النجاسة لا تحصل بالنجس كالغسل واذا لم يحصل الماء الذي هو الاصل في التطهير اذا كان نجسا التطهير
فاولى ان لا يحصل بغيره الا كذا ويؤيده ما رواه الجمهور عن النبي ص واله انه اتاه ابن مسعود بحجرين وروثة ليستنجي بها فاخذ الحجرين والقى
الروثة وقال هذه وفي خبر اخر انها ركس وهذا التعليل منه ص واله وما روي عن الصادق ع جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار
ويتبع بالماء وانت خبير بانه لولا دعوى الاجماع كان في عدم الاشتراط قوة الا اذا كان استلزم استعمال النجس تنجيس المحل برطوبتها
واحدهما الخلاف فيما لو كان المحل نقيا جافا فليس عليه عين نجاسة ولا رطوبة وكان الحجر ايضا جافا والوصف الثاني ان يكون جافة ذهب
اليه العلامة في المنتهى والنهاية والتذكرة مع نوع تردد منه في الثاني قال ولا يجزي الحجر الرطب ونحوه لان البلل الذي عليه ينجس
باصابة النجاسة اياه ويعود بعضه منه الى المحل فيحصل عليه نجاسة اجنبية فيكون قد استعمل الحجر النجس ولان الرطب لا يزيل النجاسة
بل يزيد التلويث والانتشار فالاقرب يحتمل الاجزاء لان البلل ينجس بالانفصال كالماء الذي يغسل به النجاسة لا باصابة النجاسة
وفي التذكرة جوز الرطب ما لم ينتشر قال مع امكان عدم الاجزاء لنجاسة البلة فلا يعفى عنها قال ويندفع بان الماء حال نجاسة المحل ولا ينجس
كالماء لا ينجس حتى ينفصل اقول وقد عرفت انه لا استبعاد في ان لا يكون الشيء عند الاتصال بالنجاسة نجسا وينجس عند الانفصال
وان ذكر ما اورد عليه في التذكرة وفي رفع الجناب في بحث الغسالة فتذكر وبالجملة فاعتبار الجفاف وان كان احوط الا ان خلافه
اقوى لاطلاق النصوص والفتاوى والوصف الثالث ان يكون قالعا للنجاسة واعتبارها ظاهر وهي تشتمل على ان لا يكون رخوا
جدا او لا لزوجة ولا من الخشونة بحيث لا يتمكن من الاعتماد عليها في قلع النجاسة ولا صيقلية او ملساء جدا او هشة جدا ولا ترابا
ونحوه فلو استعمل شيئا من هذه ولم يقلع النجاسة ولا نقلها من محلها كان عليه الاستنجاء اما بالماء او الاستنجاء وان نقل
النجاسة عن محلها تعين الماء وان قلع النجاسة قال في التذكرة فالاقوى الاجزاء وفي النهاية ولو استنجى بما لا يقلعها يسقط الفرض
به وان اتفق القلع نجاسته وتعين بعد ذلك الماء ان نقل النجاسة من موضع الى اخر وان لم ينقل جاز الاقتصار على الحجر ثم الحجارة
في النهاية غريب جدا ثم ان هذا الوصف ليس مما تضمنته نص من النصوص وانما هو لم يذكره جماعة من الفقهاء توضيحا للامر لا
تقييدا له لان من الظاهر انه لا بد في مزيل النجاسة ان يكون قالعا لها فذكروا هذه الاشياء على سبيل التمثيل لتوضيح ذلك الوصف
لا على ان يكون الحكم الشرعي متعلقا على انتفائها وموقوفا عليه وكذلك في الطهور كما في التنوير على الطهر الوصف الرابع ما دل عليه
بقوله ابكارا اي لم يستنج بها بحيث تنجست به اي بالاستنجاء والقرينة على ارادة هذا القيد قوله او بعد طهارتها اي او
يستنجي بها بعد طهارتها ان لم تكن ابكارا بل استنجي بها وتنجست وانت خبير بان اشتراط الطهارة مغن عن هذا الشرط واستقل
واوضح لعنايته عن قيد نحو وتنجست به فلو ذكرها المص مكانه كان اولى ولو ذكرها الشارح بعد وبان كان يقول بعد قوله ابكار
بل طاهرة كان اولى به والتقييد بالشرح لان من المحتمل ان يكون مختار المص اشتراط عدم التنجيس بالاستنجاء لا مطلقا اذ لا يعني
على اشتراطه من الاخبار ومن اكثر الاصحاب واما اشتراط البكارة فقد عرفت النص عليه واما الشارح فلعله نظر الى انه لو اخبر
قيد الطهارة لم يسع له ان يقول مثل ما قلناه فانه لا يعترض به قوليا وبعد طهارتها اه كان لا بد من ان يقول بعد ذلك بل يشترط
طهارتها مطلقا او نحو ذلك فقدم رعاية للاختصار مع ان ذكر الخاص بعد العام من الشائعات الشايعات وفيه ايضا
متابعة لعبارات جماعة من الاصحاب وتنبيه على ان الخاص المذكور بخصوصه له نوع امتياز عن ساير الافراد دون ذلك الدليل
عليه كما عرفت بقي ههنا مسائل ثلث الاولى انه لا يجزي الاستنجاء بما ينجس بالاستنجاء والدليل عليه ما دل على
اشتراط الطهارة على الاطلاق وكان دلالتها عليه ضعيفة كما عرفت فكذا دلالتها عليه حتى الرواية الاخيرة اذا
ليس فيها الا جريان السنة بذلك وهو ظاهر في الندب ويؤيده قوله ويتبع بالماء والثانية انها بعد طهارتها يجوز الاستنجا

بما نزل المانع وبعد ان الاستناد فى اشتراط البكارة الى الرواية المتقدمة يمنع من الاستعمال ولو بعد التطهير لاطلاق الرواية وعدم
العلم بان العلة فى ذلك النجاسة الا ان القطع بها وضعف دلالة النظام بعدم صلاحية ان يكون وجدها مناط الحكم الشرعى تحملت على ما يوافق
الدليل العقلى والثالثة انه لو كانت الاحجار عينا ابكار الا ان الظاهر يحسب المكملة للعدد بعد نقاء المحل كفت فى الاستنجاء من غير
اعتبار التطهير لانها طاهرة قال فى الذكرى نعم لو نقى المحل بالاول فالاقرب جواز استعمال الثانى والثالث وان اوجبناها
فى حكم المكمل ما استعمل ولو والمحل نقى **قوله** فصاعدا اى فازديد صاعدا عن الثلثة او فيذهب الحجر فصاعدا اصبنا او فارتقى صاعدا
او فارتق منها صاعدا على ان يكون الحال مؤكدة لما فى نحو ولى مدبرا او فيرتقى الحجر صاعدا الى ينتهى منها صاعدا او فاصعد صاعدا
او فيصعد صاعدا على ان يكون مصدرا مصدر الملاقى قولهم قمت قائما وذلك ان لم ينق المحل بها اى بالثلثة او لم يحصل اليقين
بالنقاء والحكم اجماعى قال العلامة فى المنتهى وتعتبر بالنقاء زوال عين النجاسة ورطوبتها بحيث يخرج الحجر نقيا ليس عليه اثر
ومثله الخلافية والحد الدليل الا الانقاء الا انه يستحب ان لا يقطع الا على وتر لرواية عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده
عن على قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا استنجى احدكم فليوتر بها وترا اذا لم يكن الماء وقال فى المعتبر والرواية من المشاهير
وتدل عليه من العامة ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وآله ومن استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج وايضا حق رب ان الله
وتر يحب الوتر **قوله** او شبهها من ثلث خرق او خرقات او اعواد ونحو ذلك من الاجسام اه بشرط ان لا تكون ابكارا او لا تستعمل الا
بعد التطهير ويكون جافة طاهرة من كل نجاسة على ما اراده الشارح اما عدم تعين الاحجار وقيام غيرها فى الجملة مقامها فنقل ذكر
فخر الاسلام فى شرح الارشاد انه لم يخالف فيه احد الا داود الظاهرى ولما الاجزاء فى الاستنجاء بكل جسم غير محترم فهو الذى نسبه العلامة
فى المنتهى الى اكثر اهل العلم وذهب اليه الشيخ فى غير النهاية واكثر الاصحاب وادعى عليه الاجماع فى الخلاف واقتصر فى النهاية
على ذكر الخرق وكذا الفاضل فى التلخيص وقال ابن الجنيد ان لم يحضر الاحجار تمسح بالكرسف او ما قام مقامها ثم قال ولا اختار الا
استطابة بالاحجار والخزف الا ان التبس طاهر او تراب يابس وفى المرتضى فى المصباح يجوز الاستنجاء بالاحجار وما قام
مقامها من المدر والخرق وقال سلار ولا يجزى الا ما كان اصله الارض فى الاستنجاء وفسره المص فى البيان فى الارض وما
يثبت فيها واستحسن الاقتصار عليها خروجا من خلاف سلار وكذا فى النفلية وفى الذريعة الحجر والمدر والخزف والخشب
والخرق بطهر موضع النجاسة اذا لم يتعد الغائط المخرج وفى الفقيه ويجزى فى الغائط الاستنجاء بالحجارة والخرق والمدر
وقال العلامة فى التبصرة يجزى ثلثة احجار طاهرة او ثلاث خرق وفى القواعد يجزى ثلثة احجار وشبهها من خرق وخشب
وجلد مزيل للعين وهذه العبارات الاربع الاخيرة تحتمل الحمل على التمثيل لما المشهور ويستدل عليه مع الاجماع الذى عرفته
بوجوه منها حسنة ابن المغيرة عن الكاظم عليه السلام قال قلت له للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة ومنها صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت
لابى عبد الله عليه السلام الوضوء الذى افترضه الله على عباده لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط وسيمان
المقصود انما هو ازالة عين النجاسة وهى حاصلة بالجميع ومنها ما رووه عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وآله قال اذا قضى احدكم
حاجته فليمسح بثلثة احجار او بثلثة اعواد او ثلث حثيات من تراب ومنها صحيحة حريز عن زرارة قال كان يستنجى من البول
ثلث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق ومنها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان الحسين بن على عليهما السلام يتمسح
من الغائط بالكرسف ولا يغسل ومنها حسنة جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال كان الناس يستنجون بالكرسف و
الاحجار وانت تعلم كل شيئا من هذه الاخبار لا يفيد التعميم الا ما تعرضناه على ان الاول عام فى لم يعلم بسعى اجزائه
وهو الاستنجاء بالتراب نعم يصح الاحتجاج بها على من منع من غير الاحجار مطلقا والقيا يصح الاحتجاج بها اذا لم يعلم
القائل بالفرق واما خبر ابن المغيرة فلا لانه انما يعلم وان المتبادر منه السؤال عن نحو عدد الغسلات اذ المسحات

فانقول

ظاهر ضمن الكلام تخصيصا او تعميما ورواية يونس ايضا ليست فى قوة الدلالة على العموم بحيث يمكن بناء الحكم عليها واما الوجه العقلى فلا
حجة فيه لما عرفت مما لا يخفى واما سلار فقد استدل فى الذكرى بذكر الحجارة فى الاخبار ولعاب عنه بانه لغلبتها فى الاستعمال
وفى العادة عليها واما ابن الجنيد فلعله انما استحب ان يكون على الخزف او الاحجار او تراب لئلا يكون اقرب للنجاسة **قوله** غير
المحترمة يجوز ان يكون نعتا للجميع للاجسام او نعته مما قبله من الخرق وما يتلوها او من الاحجار وشبهها وهذا اتم فائدة وعلى
الاول يحتمل ان يكون قد استخرج هذا القيد من الشبه لما ان الغالب فى الاحجار عدم الاحترام فلانه المراد منها وان يكون
زيادة من قبل نفسه وعلى الجملة فانه لا يجوز الاستنجاء بجسم محترم حجرا كان ام غيره وذلك كالتربة المقدسة وكجسم ما
كتب عليه اسم الله او احد الانبياء او الائمة عليهم السلام او القران او الفقه وقد اخرج المحرم مطعومات الانس وكذا العظم
والروث لكونهما من طعام الجن اما العظم والروث فنقل على المنع منهما غيره واحد منا اجماعنا عليه وبه روايات من
الطريقين روى الشيخ باسناده من ليث المرادى عن الصادق عليه السلام قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم او البعر او
العود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله وقال لا يصلح بشيء من ذلك
وروى عن النبى صلى الله عليه وآله من استنجى برجيع او عظم فهو برىء من محمد وعن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالروث
ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن والعلامة انه نقل الاجماع على حرمة استعمالها فى المنتهى احتمل الكراهة فى التذكرة
للاصل مع ضعف الاخبار المعارضة له وابن حمزة لم يستثن فى الوسيلة الا المطعوم على وجه يشعر بالحاقه العظم والروث
بالكراهة واما المطعومات للانس فقد نقل على المنع منها الاجماع ايضا فى المنتهى واستدل عليه بفحوى النهى عن
الروث والعظم والعلة فيه فانه اذا حرم الاستنجاء بزاد الجن فزادنا اولى وايضا فيه تضييع لصالح الله سبحانه
لانه تعالى انما خلق المطعومات لينتفع بها فى الاكل فاذا استنجى بها بطلت منفعتها عاليا واما المحترمات من التربة واله
والمصحف فاستعمالها موجب للكفر فطعام العام فى الكلام فى انه ان استنجى بالحد هذه الامور المحترمة فهل يطهر وان كان
اثما ام لا اعلم ان الشيخ فى المبسوط ذكر اولا انه لا يجوز الاستنجاء الا بما يزيل العين مثل الحجر والمدر والخزف وغيرها قال
فاما الا يزيل عين النجاسة مثل الحديد الصقيل والزجاج والعظم فلا يستنجى به ثم قال ولا يستنجى بما هو مطعوم مثل الخبز
والفواكه وغير ذلك ولا يجزى غير طاهرة ولا يجزى غير طاهر ثم قال كلما قلنا انه لا يجوز استعماله فى الاستنجاء اما لحرمته
او لكونه نجسا ان استعمل فى ذلك ونقى به الموضع ينبغى ان يقول انه لا يجزى لانه منهى والنهى يدل على فساد المنهى
عنه وهذا الكلام نص على عدم الطهارة بالمطعومات فانها التى ذكرها من المحترمات واما العظم فلعله منع الاستنجاء
الا لكونه غير قالع للنجاسة ثم يتحقق الروث وصرح ابن ادريس بعدم الاجزاء فى جميع ما ذكر من العظم والروث
والمطعوم والمحترم وذكر المحقق فى المعتبر المنع من استعماله للمطعوم واستدل عليه بان له حرمة ثم ذكر المنع فى
استعمال ما له حرمة كورق المصحف واضرابه ثم ذكر المنع من العظم والروث ولم يستند فيه بالاحترام بل بالنص والاجماع
ثم قال كل ما قلنا لا يجوز استعماله اما لحرمته او لنجاسته لو استعمله هل يطهر المحل الاشبه لا وهو نص فى عدم الاجزاء فيما
عدا العظم والروث من المذكورات ولا تعرض فيه لحالهما وفى الشرائع فلا يستعمل الحجر المستعمل ولا الاعيان النجسة
ولا الروث ولا العظم ولا المطعوم ولا صيقلا يزلق عن النجاسة ولو استعمل ذلك لم يطهر ويحتمل ظاهرا ان يكون
ذلك اشارة الى جميع ما ذكر لما يحتمل اختصاصه بالصيقل ونسب العلامة فى المنتهى الى الشيخ القول بعدم الاجزاء
بشيء مما ذكره ورجحه فى المطعوم والعظم والروث دون المحترم واختار فى التذكرة الاجزاء فى الجميع ونسب العدم
فى المحترم الى الشيخ وكذا اختار الاجزاء فى الكل فى النهاية والقواعد والمختلف وكذا فى التحرير على احتمال

فالاقرب الطهارة وفي التلخيص الردوئي الاجزاء بما نهي عنه لحرمته

فائدة قال لا يجوز استعمال العظم والروث ولا المطعوم ولا ما له حرمة كحجر زمزم ثم قال لو استعمل ما نهي عنه لحرمته لم يجز في الجميع هو مختار ابنه في شرح الارشاد والمحقق في كتبه وكذا الشارح الا انه في شرح الارشاد والالفية استشنع استعمال المحترم عمدا استنادا الى انه يوجب الكفر فيقبل الطهارة وقد غفل عن ان المراد بالطهارة هنا زوال العين النجاسة بعينها عنه وهو لا ينافي النجاسة من وجه آخر والفائدة انه ان تاب بعد ذلك ورجع الى الاسلام لم يفتقر الى الاستنجاء مرة اخرى اجتزاء بما فعله اقول والذي يقوى بحسب الدليل عدم الاجزاء بالعظم والروث ان اعتبرت الرواية الواردة في شانهما الا من الجهة التي حكيناها عن المبسوط لان الصحيح ان النهي انما يدل على الفساد في العبادات وان الاستنجاء ليس بعبادة والا افتقر الى نية ولم يحصل الطهارة بالماء والحجر المغصوبين ولا لان الاستنجاء رخصة لموضع المشقة والرخص لا يناط بالمعاصي كما في سفر المعصية لانتقاضه بالاستنجاء بالمغصوب والفرق بانتفاء شرط الرخصة في السفر المذكور بل لان النجاسة حكم شرعي لا تزول الا بما جعله الشارع مزيلا لها فلا يقتصر الا على ما في المجزي من انه مع الاستنجاء يبقى الاثر وانما زال العين واستصحاب الاثر ممنوع شرعا فيما اشترطنا الطهارة الا فيما اباحه الشارع مما نحن فيه ليس الا بالحجر اما غيرها من المطعومات والمحترمات فليس فيها نص بالنهي عن الاستنجاء بها وانما ذلك حكم خرجه الاصحاب واستنبطوه فيدخل في الجميع عموم ما دل على حصول الطهارة بزوال العين من غير معارض وحرمة الاستعمال لا ينافي الاجزاء في الطهارة وكذا الحكم في العظم والروث ان لم يستند فيهما الى الخبر بل الى الاجماع اذ لا فرق بين النص والاجماع بل الاجماع اقوى دلالة على الحكم انما اجمع على المنع من استعمالها لا على عدم الاجزاء لا يقال الفرق واضح فان ما اجمع على من استعماله انما استخرج من عموم حرمة هتك حرمة المحرمات عند الشارع وزوال هذه النجاسة ايضا عموم والعموم ما بينهما تعارض من وجه يجب تخصيص احدهما او تاويله فان زوال النجاسة لا ينافي حرمة الاستعمال ضرورة والاجماع انما حصل على حرمة الاستعمال لا على عدم زوال النجاسة وهذا الخلاف منتف على المنهي عن استعماله فان هذا النهي معارض ضرورة لنفي الاحجار الذي هو نفي النجاسة بحكم ابو يعلى او الاباحة وبالجملة فالوقف بين ما ورد بعينه لفظ النهي وما لم يرد بين هذا له ان تبين عموم الازالة كما هو المشهور لما عرفت منعه للدليل عليه علمت قوة القول بعدم الطهارة بغير ما نص عليه خصوصه من الخرق والكرسف فضلا عن هذه الاشياء المخصوصة وان انظر الى غيرها الاجماع فلا اجماع هنا البتة فيبقى الحكم بعدم الطهارة بها على قوته خاليا من المعارض **قوله** ويعتبر العدد المذكور حقيقة في ظاهر النص لورود بلفظ ثلاثة احجار وهو الذي يقتضيه اطلاق العبارة في الكتاب فلا يجزي منه الحجر ذو الجهات الثلث على ظاهر اطلاقه وهو الذي ذهب اليه المفيد والشيخ في ظاهر المصباح والمحقق والشارح وجعله الشيخ في المبسوط احتياطا والذي قطع المصنف في غير الكتاب بالاجزاء ووافق العلامة في كتبه وابنه في شرح الارشاد وابن البراج وصاحب الاشارة وظاهر الكتاب يحتمله لما ستعرفه ويمكن التطبيق بان تركيب اداته على لفظ بمعنى شبههما حتى يكون المراد بالمشابهة ما يعم المساحة في الحسن في العدد والتقاع ادلته في القولين وهي وجوه منها عموم ما من النصوص للامرة بالانقاء او الاذهاب ومنها الاصل السالم عن المعارض وهو اصالة عدم وجوب الزائد والمعارض العدد من الاخبار فانما يقتضي جريان السنة بالكثرة في الغالب والعامر بلفظ الاحجار فلا دلالة له على وجوب ان يكون ما يستنجى به متعددا مسحا كما لا يخفى على العارف باللسان ومنها ان المقصد انما هو ازالة النجاسة وهي حاصلة قال في المنتهى وكذا لو مسح بحائط او ثوب ثلث مسحات اجزاه ومنها انه لا خلاف في ان الحجر الواحد اذا اجرى الى ثلثة اجزاء والعاقل

ابا الحجر

٢٥٧

لا يفرق بين حالة الانفصال والاتصال ومنها انه لو استنجى ثلثة انفس بحجر واحد كل منهم بشعبة منه اجزاهم من غير خلاف ولهذا قال لا يفرق بين شخص واشخاص الا انه يرى الحكم في الاول اجرى ومنها قول النبي (ص) والله اذا جلس احدكم لحاجته فليمسح ثلث مسحات ومنها انه لا خلاف في الاجزاء بعد الغسل والتجفيف ولو كان الاستنجاء ثانيا من الشعبة التي تنجست بالاستنجاء اولا وكذا قبل ذلك من باقي الشعب التي لم يتنجس لا يعرف العاقل بينهما ومنها ما روي ان النبي (ص) واله لعن الا يمجر ان وروته ما لم يع الرواية ان استعمل الحجرين فان الظاهر انه استعمل وجهي احدهما ويرد على الاول ان العام يحمل على الخاص وقد عرفوه مولا حيث يجري مجرى واحد ولا مستحبا من الوجوب وان نفي المحل بل يوجبون الثلثة فكيف يسوغ لهم ان يخصصوا هذه العمومات او يقيدوا هذه الاطلاقات من تلك الجهة ولا تعملوا بها مثل ذلك من الجهة الاخرى ثم من عمل بها على عمومها يسوغ له الاستدلال بها هنا وعلى الثاني ان الاصل معارض بما من الاخبار التي استدلوا بها على ايجاب ثلث مسحات فان حملها على ارادة ثلث مسحات ولو بحجر واحد تاويل لا يدفع المعارضة للاصل ولا يصار اليه الا بدليل قوي وعلى الثالث انه ان اريد الازالة الشرعية بخصوصها بواحد ممنوع وان اريد الحسية فكونها هي المقصودة ممنوع واما ما قطع به من الاجزاء بالمسح لو فطويلة واحدة فنص المحقق على خلافه في المعتبر واعتبر تقطيعها وربما كان يقول في الحائط مثل ذلك وعلى الرابع انه مجرد استبعاد وكذا على الخامس وعلى السادس انه ليس من الاخبار الاصحابية وانما هو عامي لا يلتفت اليه ولو سلم فانه مطلق او عام يجب ان يحمل على المقيد او الخاص وعلى السابع ان معتبر التعدد ربما يمنع من جواز الحجر الواحد ربابي في استنجاء واحد ولو بعد التطهير ولا بد من ان يعتقد ذلك كان دليله لما سنرى يقضيه اليه ولا يكفي هنا ان يقال انه مجرد استبعاد فان من جواز الاستنجاء بحجر واحد ربابي او ثلثا في استنجاء واحد ولو بعد التطهير لم يكن له ان يحمل لفظ ثلثة احجار الذي في الاخبار على ظاهره بل على نحو ما يحمله عليه هو كما فلا بد له من ابانة الفرق بين الحالتين ولا يتيسر له وعلى الثامن منع انه ايضا عامي انه ليس فيه الا انه استعمل الحجرين واما انه اكتفى بهما فلا يجوز ان يكون ضم اليهما شيئا آخر واما دليل القول الاول فهو الامر بثلثة احجار في عدة اخبار خاصية وعامية والاصل عدم قيام ما يحتمله مقامها وقد اجاب عنه المجوزون بان المراد ثلث مسحات كما في المعتبر ويمكن ان يقال المراد بالاحجار المسحات كما في قولنا ثلثة اسواط والمراد ثلث ضربات ولو بسوط واحد فاذا لم الفرق بل يرى بادخال الباء التي يقضي اذا قيل ضربته بثلثة اسواط افاد تعدد الاسواط واذا قيل ثلثة اسواط لم يفد الا تعدد الضربات واكثر الروايات الواردة في الاحجار مقرونة بالباء فيفيد تعدد الاحجار اقول لا يخفى ان لفظ المسح لا يقاس على لفظ الضرب وان الاستعمال في تعدد المرات مع اتحاد الالة في الضرب كثير شايع لا يعقل الحمل عليه مع الاطلاق بخلاف المسح سواء قرن بالباء ام لا فلا يحمل الاخبار على هذا المعنى لا يصح الا بدليل ولم يعرف ضعف الدلائل التي تمسكوا بها في التعميم ولا يكفي خبر ثلث مسحات فانه خبر واحد عامي ثم هو مطلق وهذه مقيدة فيجب ان يحمل عليها الا ان يعكس وما قد يقال من انه لو اريد بثلثة احجار ما يفهم من ظاهرها لما جاز العدول الى ما شابه الاحجار والمعمول عليه ان المراد بها ثلث مسحات فظاهر الفساد لان العدول الى المشابه انما يقتضي ان يراد بالاحجار ما يعم غيرها ولا يستلزم ذلك ان يراد تعدد ها على المسح بها فالتجوز في احد الامرين لا يستلزم التجوز في الاخر على ان التعميم لا يفتقر الى ارتكاب تجوز في الاحجار الاحجار اصلا اذ ليس فيها ما يمنع من استعمال غيرها ليعارض الاخبار العامة فيفتقر الى التاويل واستدل لهذا القول ايضا بالاستصحاب بمعنى ان التنجيس المانع من الصلاة ونحوها قد ثبت يقينا بالنص والاجماع فلا بد من حصول اليقين بزوالها ولا يحصل الا بالتعدد الحقيقي ولا يخفى عليك قوة هذا القول بناء على ما هو المشهور من وجوب الثلث وان حصل النقاء بما دونه فان كما دل عليه يدل عليه نعم يمكن الفرق بين الاحجار وغيرها بان النص على الثلث انما ورد في الاحجار

منه

دون غيرها الا انا لم نظفر بذلك قائلا ولكن لما عرفت قوة القول بالاجزاء عالجمل به التقارير قت قوة القول الاخر هنا
لان ما دل عليه دليل عليه فالاولى بناء هذا القولين على ذينك القولين الا انهم لم يفعلوا ذلك **قوله** واعلم ان الماء مجزي في
الاستنجاء مطلقا مع التعدي وعدمه اجماعا بالضرورة فان الماء مطهر لكل شيء وايضا اذا كان مطهرا مع التعدي فلا معه
بطريق اولى بل هو افضل من الاحجار على تقدير اجزائها اجماعا لانه اقوى في التطهير لانه يزيل العين والاثر جميعا وليس في عبارته
هنا ما يدل على اجزاء الماء في غير المتعدي بل المتبادر منها نفي الاستنجاء لان قوله فلا تجزي الاحجار يقتضي وجوب ثلثة احجار
بقرينة ما تقدم عليه ويمكن استفادته من قوله سابقا في تعداد المطهرات الماء مطلقا ولعله اجتزاء به فيكون المراد هنا الوجوب التخييري
او يقال ان هنا الاجزاء بقرينة ذلك اي فيجزي ثلثة ويمكن ان يدخل الماء في شبهها اذ ليس المراد شبهها الاشبه لها في قلع النجاسة
والماء كذلك والمناقشة بان الماء اقوى في ذلك فكيف يجعل شبها لها يندفع باعتبار تغليب على ان ذلك انما السلف في عبارات التي
التشبيه اصطلاحا كان يقال الماء كالحجر في الازالة مع ان من المعلوم عند المحققين ان كون المشبه به اقوى من المشبه
ليس كليا **قوله** ويستحب التخلي التباعد عن الناس بحيث لا يرى شخصه تاسيا بالنبي ص واله فانه لم ير قط على بول ولا غائط
وقال ع ولان من اتى الغائط فليستتر لحينئذ ذلك من الاخبار ولانه انسب بالاحتشام والمستحب انما هو الاستتار
سواء كان بالتباعد او الدخول في كنيف او استتار بجدار او نحو ذلك فلو عبر بالاستتار كان اولى وكانه تبع النصوص الواردة
بالابعاد في الارض ويمكن ان يستحب كل من التباعد مع الاستتار حينئذ اذ كان الكنيف مثلا فلا يحرم ابعد عن
الناس ووجهه ظاهر وقد نبه عليه في الدروس فانه جمع بين الستر والبعد **قوله** والجمع بين المطهرين الماء والاحجار مقدما
للاحجار في المتعدي وغيره لا في المتعدي فقط كما وقع في كثير من العبارات منها عبارة النفلية وفي الذكرى والجمع بين
الحجر والماء في المتعدي مستحب للمبالغة وتنزيه اليد في غيره لان الماء افضل لثناء الله على اهل قباء والجمع اكمل لازالة العين
والاثر وفي المعتبر الجمع بين الماء والاحجار مستحب في تعدي الغائط والاقتصار على الماء افضل من الاحجار ان لم يتعد
ولا بد من ان يريد ان الاقتصار على الافضل من الاقتصار على الاحجار لا من الجمع بينهما كما قد يسبق الى الوهم وعلى الجملة
فلا شبهة في ان المستحب مطلقا لكونه مبالغة في التنزيه اي تنزيه المستنجي نفسه عن النجاسة اذ فيه تسهيل للتلوث في مخامرة النجاسة
ولا سيما لما لا تزال العين والاثر وهذا على تقدير اجزاء الحجر وهو تفيد بعدم التعدي فانه على تقدير عدم اجزائه يحصل
ازالة النجاسة بجميعه وهو الماء واما في الاول فلانه يزيل الا الاثر اذ اقتصر على الاحجار محصل مقصوده ان استحباب الجمع بينهما
من جهتين احدهما يتعلق بالحجر والاخرى بالماء اما الاولى فهو ما ذكره من المبالغة في التنزيه وهي تعم صورتي التعدي وعدمه
واما الاخرى فهي ازالة العين والاثر وهي انما يتعلق بصورة عدم التعدي فان صورة التعدي يجب فيها الماء المزيل لهما
ومما يدل على استحباب الجمع بعض ما روي في نزول قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا وما روي مرفوعا عن الصادق
فال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء وهو يدل ايضا على تقديم الاحجار وايضا الا فائدة في
الاحجار بعد ازالة النجاسة بالماء كما قال الفاضل في النهاية وقبلها الاحجار استعمالها لانتشار النجاسة بعد الغسل
الذي فيه ما انت به خبير **قوله** ويظهر من اطلاق المطهر استحباب عدد من الاحجار يطهر ويمكن ان ذلك اي
الاستحباب بدونه اي العدد المطهر لحصول الغرض من عدم مخامرة اليد للنجاسة وازالة العين والاثر سواء في ذلك
المتعدي وغيره فاذا طهر المحل بحجر واحد واثنين كفى ثم يتبع بالماء وقد اتى بالمستحب وكانه تبع الرواية المرفوعة
او اراد بالمطهرين جنسيهما وان لم يحصل وصف التطهير واستحب مع ذلك اتمام العدد لكونه ابلغ في التنزيه
ولا يمنع استحبابه استحباب ما دونه لجواز تفاوت افراد المستحب في الفضل **قوله** وترك استقبال جرم النيرين

والماء

الحجر

على المشهور خلافا للمفيد حيث انه يجوز الاستقبال والمستند اخبار منها رواية السكوني عن جعفر بن ابيه عن ابائه
قال نهى رسول الله ص واله قال قال رسول الله ص واله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول ومنها
رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي عن الصادق ع قال قال رسول الله ص واله لا يبولن احدكم وفرجه باد للقمر يستقبل
به ومنها ما في مناهي النبي ص واله التي في اول رابع اجزاء الفقيه من قوله ونهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس
او القمر ومنها ما في الكافي مرسلا في شان الغائط ايضا لا يستقبل الهلال ولا تستدبره وانت تعلم ان ظواهر هذه
الاخبار كلها مع المفيد ولعل غيره من الاصحاب حملوها على الكراهة اما لضعفها عن ان ينتج الحرمة او لانهم وجدوا
ما يقتضي ذلك من النصوص وزاد في المنتهى في الدليل على الكراهة انهما مشتملان على نور من نور الله ويظهر من الطلاق
لهم كراهة الاستقبال في البول والغائط جميعا كما صرح به في الدروس في الذكر يحصل الغائط محمولا على البول وفي البيان
والنفلية خصها بالبول والاكثر عمموا وللمفيد التحريم وقال سلار في الغائط وقيل انه لا يستدبر الشمس ولا القمر
ولا يستقبلهما في البول ولا يستقبل بفرجه الشمس ولا القمر يحرم في الثاني ونسب الاول الى القيل ومستند التعميم
مع ما عرفت ان الروايتين الاشتراك في العلة التي هي الاحترام وربما يظهر من الكتاب عدم كراهة استدبارهما بل
انه ان كان يبول استدبرهما وان كان يتغوط استقبلهما لان الاستقبال والاستدبار هنا يعتبران بالفرج لا بمقاديم البدن
ومآخيره وهو الفاضل في النهاية على عدم الكراهة وحكى عليه ابنه الاجماع في شرح الارشاد واحتملها الشهيد في الذكرى والشارح في
الروض للمساواة في الاحترام وهي ممنوعة ثم يمكن الاستفادة في الغائط خاصة بالنسبة الى القمر خاصة الى ما مر من مرسل الكافي
قوله بالفرج لا بالبدن لانه المروي الا في المرسلين فلعلهما محمولة عليه لا اطالة الا باحتمال غيره مع انهما لارسالهما لا يصلحان
دليلا للتاسيس حتى يثبت مع انهما بمنزلة المطلق الباقي بمنزلة المقيد الا انه يرد انه في الغائط والباقي في البول مع
انهم يكتفون في الكراهة والاستحباب بمثلهما خصوصا اذا كان معتضدا فلو قيل بكراهة الاستقبال بالبدن في حال التغوط
لم يكن بعيدا **قوله** اما جهتهما فلا باس باستقبالها لانه انما المكروه استقبال جرمهما لا جهتهما كما في الكعبة فلو استقبل الجهة
مع حائل او كان بليل او ستغيما لم يكن به باس لانه المفهوم من الاحتراز مع اصالة الاباحة وفي نهاية الفاضل ومنتهاه لانه لو استتر
من القبلة الا الحرام جاز فهنا اولى ولا يخفى ما فيه **قوله** وترك استقبال الريح واستدبارها بالبول والغائط لا بالبول وحده كالطلاق
الخبر ومن ثم اطلق المصنف هنا وان قيد في غيره بالبول الا في الذكرى والدروس فاطلق فيهما كما هنا والمشكل هو مرفوعة محمد بن يحيى قال
سئل ابو الحسن ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها ومرسلة الصدوق وفي الخبر نهى
مثل ذلك والروايتان كما ترى اما مخصوصتان بالغائط او عامتان له وللبول بان يراد بالغائط الحدث وعلى الفعل يبني لا وجه لتخصيص
الحكم بالبول كما اختاره المحقق البيان والنفلية تبعا للشيخ وكثر الاصحاب وتوهم ان العلة في ذلك الخوف ان يعكس الريح يرده عليه وعلى
ثيابه وهي تخص البول وهم فاسد فان الرواية مطلقة لا تخصيصها العلة المستنبطة ولكن التخصيص كراهة الاستدبار بحالة الخوف
الانعكاس كما فعله العلامة في النهاية له وجه توجيه التخصيص ان لم يلاحظ الروايتان اصلا لارسالهما ويتمسك في الحكم بمجرد
حكم العقل **قوله** وتغطية الراس قال في المعتبر وعليه اتفاق الاصحاب روي عن علي بن اسباط وغيره عن رجل عن
عن ابي عبد الله ع انه كان اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول سرا في نفسه بسم الله وبالله ولكن ظاهر ابن اسباط واقع والحجة انه يأمن
مع تغطية راسه من وصول الرائحة الخبيثة وقال المفيد وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عبث الشيطان ومن
وصول الرائحة الخبيثة ايضا الى دماغه وهو سنة من سنن النبي ص واله وفيه اظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقلة
الشكر منه وفي الفقيه ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب وفي وصية ابي ذر الطويلة المروية

والمستنجي

في امالي الشيخ وغيرها بالاسناد استحي من الله فاني والذي نفسي بيده لاظل حين اذهب الى الغائط متقنعاً بثوبي استحياء من الملكين
قوله وروى التقنع اللذين معه ~~[illegible]~~ وهو التقنع بثوب جمعها او مع التغطية وظاهر هذه العبارة وجود رواية يتضمن الامرين جميعاً
ويحتمل وجود الروايتين كل واحدة منهما لواحد منهما ويحتمل ان يكون المراد بالتغطية كون الراس مغطى على هيئة المتصل بالمقنع
اي روى التقنع مع تغطية الراس ومثله عبارة في شرح النفلية وفي روض الجنان وروى التقنع فوق العمامة ايضاً في المسالك
وروى استحباب التقنع ايضاً قال ويمكن ان يريد بتغطية الراس ذلك ايضاً واقول اقتصر الصدوق في المقنع على ذكر الله
التقنع وفي الفقيه على ذكر التغطية وهو يؤيد كون المراد بالتغطية التقنع قوله والدخول بالرجل اليسرى ذكره الصدوق وتبعه
الشيخان واكثر الاصحاب استحباب تقديم الرجل اليسرى وادعى عليه ابن زهرة الاجماع وعلله الصدوق بالافتراق بين
دخول الكنيف ودخول المسجد قال في المعتبر ولم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن وهل يختص ذلك
بما اذا كان بناء استقرب العلامة في النهاية العدم وهو الاقرب فيعتبر الدخول ان كان بفضاء والا جعلها اي الرجل اليسرى
آخر ما يقدمه او تقدمها الى موضع يريد الجلوس فيه قيل ونعم ما قيل ان التحقيق ان الترجيح هنا موقوف على اعتبار المأخذ
فان كان هو التوجيه الذي حكيناه يرجح العموم والا فلا ترجيح والاحتياط قوله والخروج بالرجل اليمنى هو كالدخول في جميع ما
ذكرنا وقوله كما وصفناه اشارة الى التفصيل الذي ذكره في الدخول باعتبار التفصيل من جهة البناء وعدمه وقوله عكس المسجد
اشارة الى العلة التي حكيناها وهو اما منصوب بحال من مجموع الدخول والخروج او بيفعل مقدراً او مرفوع خبراً لمبتدأ وهي اي
هذا الفعل اي هذه الحالة عكس المسجد وعلى كل من هذه الثلثة فالمسجد مضاف مقدر لفظاً او معناه او المبتدأ الكيف
مقدراً او كونه عكس يعني كونها العكس حاله قوله والدعاء في احواله اي التخلي المفهوم من المتخلي او المتخلي وتوجيهه
انه متخلياً والمراد بها احواله التي ورد استحباب الدعاء فيها لا مطلق احواله وهي حاله عند الدخول او وقع عنده جزءاً
خارجاً عن الطريقة على طريقة قول بعض المولدين كل عقيل كعقلي لا يساوي نصف عقلي الا ان اهل العربية اطبقوا على عدم
جوازه وعند الفعل اي فعل الحدث اي التبرز والبول وعند النظر الى ما يخرج منه من البول والغائط وعند رؤيته الماء او الفعل
للاستنجاء وعند الاستنجاء وعند مسح بطنه اذا قام من موضعه وفيه اشارة الى مستحب آخر هو مسح البطن وعند الخروج مسح
وقوله بالماثور متعلق بالدعاء والماثور في هذه الاحوال مذكور في الكتب اللائقة به ولولا تفسير الشارح لامكن ان يتبادر
الى الافهام ان المراد استحباب ان يكون داعياً في جميع احواله من غير تعيين لدعاء ولا حال لما يقال يستحب ان يكون
الطائف ذاكراً في جميع احواله قوله ويستحب في الجلوس للبول او التبرز الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى
لانه صلى الله عليه وآله علم اصحابه الاتكاء على اليسرى قوله والاستبراء في البول خاصة وفيه مقامات الاول في ان هل الاستبراء
مستحب ام واجب المشهور هو الاول وذهب ابن زهرة وحمزة وصاحب الاشارة الى الوجوب وهو الظاهر من الاستبصار
حيث عنون الباب بباب وجوب الاستبراء ويظهر التوقف من ابن ادريس حيث اقتصر على نقل القولين والحق هو الاستحباب
لان القائلين بالوجوب ان ارادوا بذلك انه لو تركه كان آثماً فهو خلاف الاجماع لانه لا اثم في ترك الاستنجاء بمجرده فضلاً
عن الاستبراء وان ارادوا انه من النجاسات لا يجب لنفسها وانما يجب لما يشترط بالطهارة وان ارادوا انه لا يجوز له
الدخول في الصلوة ونحوها ما لم يستبرئ لعدم كمال طهارته فهو خلاف ما اجمعوا عليه ثم مع دعوى البول وانما الحال ان
الظاهر هنا لا يطهر بدون الاستبراء لاتصال بلل الماء المصبوب على الاحليل بما في باطنه من بقايا البول فلنا من لم يقولون
ان هذا الاتصال مخصوص هل النجاسة الا حكم شرعي لا بد في اثباته من دليل قاطع شرعي ومن اين يعرفون ان هذا الاتصال
والانفصال بعد الاستبراء مع ان البلل بعده ايضاً لا شبهة في بقائه على انهم لا يمكنهم ان يقولوا بذلك لانهم معترفون بانه مع

على الاستبراء ان ما يظهر بلل لم يكن عليه شيء والوجه انا نحمل الوجوب في كلامهم على اللزوم من باب لزوم الآداب تحرزاً من ان
يظهر بلل فيجب عليه اعادة الاستنجاء بل والوضوء فلا يكون بيننا وبينهم نزاع ويدل عليه كلام صاحب الاشارة فانه قال في تعداد
الامور المفروضة من مقدمات الوضوء والاستبراء بنتر مخرج البول ثلثاً وخرطه كذلك على وجه الاجتهاد تحرزاً من البلل فانها
ان حصلت مع ما ذكرنا لم يكن لها حكم كالمذي والودي والا وجب منها الوضوء اذا لم يتقدمها جنابة والغسل ان تقدمتها وليس
العلامة القول بالوجوب بصحيحة حفص بن البختري عن الصادق ع في الرجل يبول قال ينتره ثلثاً ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي
محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى راس ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد
ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل وانت تعلم ان شيئاً منهما لا يدل على الوجوب ولا هو ظاهر فيه بل الظاهر منهما ان ما امر
به انما هو ليترتب عليه ما بعده من الحكم على ما يظهر من البلل بانه من الحبائل لا من البول وربما يستدل له بما رواه الجمهور عنه ص
وآله ان احدكم يعذب في قبره فيقال انه لم يكن يستبرئ عند بوله والجواب مع كونه عامياً ان الظاهر ان المراد من الاستبراء التنزه
والتطهير منه كما في عدة اخبار اخر من ان الميت يعذب في قبره لانه كان لا يتنزه من البول المقام الثاني في كيفية الاستبراء
وقد عرفت الروايتين وهنا رواية اخرى هي حسنة عبد الملك بن عمرو عن الصادق ع في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك
بللاً قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي وظواهر
هذه الاخبار ربما يقال متخالفة فالاولى تضمنت جذب الذكر ثلثاً وفي الثانية اعتبر عصره ثلثاً وجذب طرفه وكانه لا مخالفة بينهما
فان الجذب والعصر متلازمان اذ حلب الذكر بتمامه مستلزم لجذب طرفه نعم اعتبر في الثانية ان يكون ذلك بعد فعلين واطلق
في الاولى وكانه لا يتفاوت الامر بذلك وفي الثالثة اعتبر امران وراء ما في الاوليين ولم يعتبرهما فيهما والامران هما خرط ما بين المقعدة
والانثيين مع غمزة او ضربة مع غمز ما بين الانثيين فان غمز بينهما يحتمل العود الى المقعدة والانثيين فيفيد المعنى الاول والعود
الى الانثيين فيفيد المعنى الثاني ويحتمل ان يكون ما بين الانثيين كناية عن الذكر ويكون غمزه بمعنى عصره فيكون هذه الرواية جامعة
لما في الاوليين وزيادة ويمكن التوفيق بين الكل بان يقال ان اصل الذكر عند المقعدة فالرواية الاولى افادت جذب تمامه وهو
يستلزم خرط ما بين المقعدة والانثيين لعدم تقومه وبما فوق الانثيين منه وطرفه وان قيل ان اطلاق النتر على ما تحت الانثيين
ليس على حقيقته اذ لا مانع من التغليب على ان ذلك في محل المنع اذ ليس حقيقته الا الجذب وخرط القوة لا يخلو عن جذب ثم ان هذا
على معنى الرواية الثانية وكذا على معنى الثالثة اذا حمل ما بينهما على الذكر فيجمع بين عصرات تسع هي عصر ما تحت الانثيين
ثلثاً ثم عصر ما فوقهما الى الحشفة ثلثاً ثم عصر الحشفة ثلثاً فيعمل بالاخبار الثلثة جميعاً وهو اوفق ما نحا الفتى ولذا اختار
ذلك المص في كتبه والشارح هنا وفي روض الجنان وقال المفيد فليمسح باصبعه الوسطى تحت انثييه الى اصل القضيب مرتين
او ثلثاً ثم يضع مسبحته تحت القضيب وابهامه فوقه ويمرهما عليه باعتماد قوي من اصله الى راس الحشفة مرتين او ثلثاً
وهو ايضاً في الحقيقة جامع بين الكل الا انه اكتفى بمرتين او اكتفى في عصر الذكر بعصر متصل من اصله الى راس الحشفة
ولم يجعله عصرين ومثله كلام الشيخ وابني زهرة وحمزة وادريس الا انهم لم يكتفوا بمرتين ونقل عن ابن بابويه الاقتصار احدهما من اصله الى الحشفة
على ذكر مسح ما تحت الانثيين ثلثاً ونقل عن الحلبي الاقتصار على ذكر نتر القضيب من اصله الى طرفه ثلثاً قال في المعتبر بعد والاخر اصل الحشفة ٣
ان حكى اقوال المفيد وعلم الهدى والشيخ وكلام الشيخ ابلغ في الاستظهار وفي المنتهى يمسح بيده من عند المقعدة
الى اصل القضيب ثلثاً ثم يمسح القضيب ثلثاً وينتره ثلثاً ثم حكى كلام المرتضى ثم استدل لما صار اليه برواية محمد بن مسلم
ولما صار اليه المرتضى برواية ابن البختري ثم قال ولا تنافي بين الخبرين لان المستحب الاستظهار بحيث لا يتخلف شيء
من اجزاء البول في القضيب وذلك قابل للشدة والضعف متفاوت بقوة المثانة وضعفها وفيه نظر اما اولاً فلان

ما اختاره من طريق الاستبراء لا يوافق شيئاً من الاخبار ولا من كلام الاصحاب ولا ارى له وجهاً محصلاً فانه اربع القضيب ثلثاً ثم
من عند نشره ثلثاً ومما يصرح بكون التنحيح عقيب المسح عبارته في القريب ولا انصور المسح من عند نشره فان المسح يرفق لا نافية
له هنا وشبهة يستلزم التشكك عرفت مختاره وهذا اختيار في ساير كتبه الا ان عبارة بعضها ما يحتمل يوافقه ما اخترناه واختاره المص
والشارح كقوله في القواعد بان يمسح من المقعدة الى اصل القضيب ثلثاً ومنه الى رأسه ثلثاً وينتره ثلثاً فان من الجليلين الحج
الى رأسه ثلثاً وينتره ثلثاً وعصر رأس الحشفة فزاد على الشيخ عصر رأس الحشفة واما ثانياً فلان ما استدل به على مختاره لا يدل
على تمامه لان ليس فيه مسح ما تحت الانثيين ولا مسح تمام القضيب ثلثاً ونتره ثلثاً ثم يكون دالا على السبيل لتخصيصه بالكوم وهو
متطرقة ويمكن ان يقال ان نتر كالمسح متطرقة وانما الاختلاف باتحاد النتر وتعدده وكانه لا يختلف الحال في اي السبيل
عدم الاختلاف بين الروايتين ويحتمل ان يكون اراد بما ذكره من نتر ما يشمل كالمه نتراً واحداً او متعدداً واما ثالثاً فلان
ما ذكره من عدم التنافي بين الخبرين وانه كان له وجه ان وفق بينهما بحمل ما ذكرناه لكنه وجه ذلك بما هو محل نظر فانه
وان كان ذلك متفاوتاً قابلاً للشدة والضعف الا انه مرتب على الاستبراء اذ ان ظهر بعده بلل مشتبه حكم عليه بانه
بول وليس بنجس ولا ينافيه التطهير والتنزه ومنه ولا عليه ان يعيد الوضوء وهل الحكم بها الاجارة شرعية معتبرة
لا تتطرق اليها الاختلاف والتساهل في ذلك الغناء على اختلاف احوال الرجال غير مسلم بل لا بد من المستبرئ حتى
ان يحصل له العلم او الظن الشرعي بعدم بقاء بول في احليله ولو كان قال ان الاختلاف لاختلاف المراتب في الفضل فاقل
المراتب ما في احدهما والافضل ما في الاخرى كان له وجه ويمكن توجيه الكلام بان مراده انه يجوز ان يكون الخطاب في الخبر
الثاني لمن كان يعلم الامام ان ذلك القدر من الاستبراء يكفيه ثم لما ورد الخبر الاخر علمنا ان منهم من يفتقر الى ما فيه
فلا شبهة ان الامر مشتبه علينا فوجب الاخذ بما فيه ليحصل العلم الشرعي بعدم بقاء البول في الاحليل وعلى هذا
يكون كلاماً موجهاً ويكون جواباً عن استدلال السيد بالرواية وعلى الاولى لا يصح ان يكون جواباً وانما ظاهره انه يكون
رجوعاً عما اختاره اولاً وزاد سلار النتر عند نتر القضيب كما سيأتيك الكلام فيه المقام الثالث في محل الاستبراء
مشترك بين الذكور والاناث او مختص بالذكور النصوص كما عرفتها مخصوصة بالذكور ولم نظفر بنص عليه في
الاناث ونص في البيان على الاختصاص وظاهر اطلاقه في النفلية العموم واما في الذي يعني فهو وان اطلق الا
انه تبع بالمسحات القسمة والتقييد لا يجري في الاناث وكذا منه في الذكرى ونص العلامة في التحرير والقواعد على
الاختصاص في النهاية والمنتهى العموم والحق هو الخصوص لعدم النص ولو قلنا بالعموم والملحق الذي يس
فهي تستبرئ عرضاً قال الشيخ على فان قلنا به فهل يتعدى اليها فايدته بحيث يحكم بطهارة البلل المشتبه بعده وعدم كونه
ناقضاً وجهان قال ويحتمل قوياً الحكم بطهارة الخارج منها وعدم النقض به مع الاشتباه وان لم تستبرئ لما رواه جميل
وابن الجنيد جعل مكان الاستبراء النتر فقال اذا بالت المرأة تنحنحت بعد بولها والنتر وتبرد بقوله ثلثاً ومثله في الذكرى
ولم يوقت له وقتاً وقيده في النفلية بقوله ينبغي في الاستبراء وانه حالة الاستبراء كما ذكره الشارح لا قبله
ولا بعده ثم هو مطلق بالنسبة الى حالات الاستبراء والعلامة في التذكرة والنهاية اقتصر النتر ولم يقيده بعدد ولا
وقت ونسبه المص في الذكرى الى سلار مع ان عبارته يفهم منه ادنى حد لعدم وقوعه على ما حرره كلا ان فلا بأس باعتباره
لسلوك ابانته في خروج بقايا البول ثم اذا كان الامر كذلك على ذلك لا يبعد ان يعني العدد ولا وقت لما صحّ له الدعاء
وان كانت الثلث اولى عاداً وبها قد حالة الاستبراء اولى منه وغيرها وسلار قيده بكونه عند نتر
القضيب قال فليمسح باصبعه الوسطى تحت انثييه الى اصله من تحت انثييه ثلثاً ثم نتر قضيبه فيما بين المسح

والابهام

والابهام وهو يقتضي ثلثاً وقد اخذ بعضهم على نسبة المص النتر ثلثاً الى سلار بان منشأه توهم تعلق قوله ثلثاً بقوله نتر ولبس كذا فانه
متعلق بقوله نتر والتحقيق ان نسبة الوهم الى المواخذ اولى من الى المص وان المص لم يتوهم ما نسب وعبارته بل لما كان جملة وهو
يتنحنح حالاً وكانت متفرعة على قوله ثلثاً افادت مقارنة التنحنح للمرات الثلث بأجمعها ولا شبهة في ان تنحنحاً واحداً لم يقع الحاق
باستمراره في مثل تلك المدة فافادت انه يتنحنح ثلثاً على انى رأيت في بعض نسخ رسالة سلار عبارته كذا ثم ينتر قضيبه ثلثاً فيما بين
المسبحة والابهام ويتنحنح ثلثاً وعليها فالعبارة نص في التثليث قوله والاستنجاء باليسار سواء كان من البول او الغائط
بالماء او الاحجار الا ان النص ورد في العنصرين والذي كانت اليمين للطهور وطعامه واليسرى لخلائه وما كان من اذى ولانها موضوعة للاذى
كما ان اليمنى موضوعة للاعلى كالاكل والوضوء واستلام اركان الكعبة الى غير ذلك بالجملة فقد علم من تضاعيف النصوص الكثيرة
المستفيضة في المقامات المختلفة والموارد المتشتتة ان الله سبحانه وتعالى خص اليمين بشرف لم يعطه لليسار واحب
التيامن في الامور الشريفة والتياسر في الامور الخسيسة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه استحب ان يجعل اليمين لما علا من الامور
واليسار لما دنى ويكره الاستنجاء باليمين مع الاختيار بان لا يكون باليسار مرض يمنع من استعمالها ونحو ذلك لانه اى الاستنجاء
باليمين من الجفاء اى البعد من الاداب من جفاه اذا بعد عنه واجفاه اذا ابعده او قطع صلة اليمين من جفله اذا لم يصله و
هذه العلة منصوص عليها في عدة من الاحاديث في الهداية للصدوق والنهاية للشيخ والمهذب للقاضي ولولا هذه العبارة من
الشارح امكن تعليق قواعد الاخبار بكل من الاستحباب باليسار والكراهة في اليمين الا لا يجوز باليمين وكانهم ارادوا
الكراهة الشديدة ولا يتوهم ان احد الامرين من الاستحباب باليسار والكراهة في اليمين يغني عن الاخر فلا فائدة في الجمع بينهما
لان الامرين كما انهما حكمان شرعيان متباينان غير متلازمين يتمشى الاول من الامر والثاني من النهي قوله والبول قائماً لما روى
الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله قال البول قائماً من غير علة من الجفاء والاستنجاء باليمين ومن الجفاء وحذراً من تخبيل الشيطان
على ما رواه الشيخ عن حكم عن رجل عن الصادق قال قلت له يبول الرجل وهو قائم قال نعم ولكن يتخوف عليه ان المس الشيطان
اى يخبله وروى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر من تخلى على قبر او بال قائماً الى ان قال فاصابه شيء من الشيطان
لم يدعه الا ان يشاء الله وحقق بعضهم الكراهة بغير حالة الاطلاء لما روي لما في الحسن عن ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق
قال سألته عن الرجل يطلي فيبول وهو قائم قال لا بأس وانت خبير بان مثله لا يرفع الكراهة وفي نهاية العلامة بعد تعليل الكراهة
بالرواية الاولى والاقرب ان العلة هي التوقي من البول فلو كان في حال لا يفتقر الى الاحتراز منه كالحمام زالت الكراهة ثم قول المص
قائماً يحتمل ان يكون حالاً من محذوف بان يكون التقدير ويكره ان يتخلى الاستنجاء باليمين والبول قائماً او الكلام مخصوص
عن المضاف اليه اى بوله اى المتخلي وان يكون حالاً من البول ويكون اسناد القيام اليه مجازاً او ان يكون ظرفاً على ان يكون
مصدراً كما في قولهم قمت قائماً والتقدير في حال القيام وان يكون مصدراً كالقائل والجملة حالاً او قيم به قائماً او والمتخلي
قام قائماً وعلى هذا التقدير يجوز ان لا يكون مصدراً بل حالاً مؤكداً قوله ومطمحاً به اى مرتفعاً به في الهواء والنهي
عنه روى الشيخ عن مسمع عن الصادق قال قال امير المؤمنين قال رسول الله صلى الله عليه وآله يكره للرجل او ينهى الرجل
ان يطمح ببوله من السطح في الهواء وقال الصدوق ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من
الشيء المرتفع وروى الكليني عن السكوني عن الصادق قال نهى النبي صلى الله عليه وآله ان يطمح الرجل ببوله من السطح او من
الشيء المرتفع في الهواء وذيل في وجهه خوف رجوعه بالهواء عليه واعلم ان التطميح في اللغة غير رميه الى فوق في الهواء فانه
من قولهم طمح بصره الى الشيء ارتفع اليه ويقال لكل مرتفع طامح والطمح فلان بصره رفعه والروايات كما ترى نهت كراهة
التطميح من مكان مرتفع فيحتمل ان يكون المراد كراهة ان يكون البائل يرمي بوله الى فوق وهو على مرتفع من سطح ونحوه فيفهم

كراهة ذلك اذا لم يكن مرتفع ولعل الفارق علي ان الريح في الاعالي اكثر واحتمال ردها البول اقرب الى الوقوع وح لا ينافي التنافي
بين هذه الروايات وما روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشد الناس توقيا من البول كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من
الارض او الى مكان من الامكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية ان ينضح عليه البول وما رواه عن سليمان الجعفري قال بت مع الرضا ع في
سطح فلما كان اخر الليل قام فتنحى وصار على موضع مرتفع فبال وتوضأ وقال من فقه الرجل ان يرتاد لبوله ويحتمل ان يكون المراد [illegible]
٢ منها هو الرمي في الهواء مطلقا سواء كان الى فوق او من فوق فان الرمي من السطح ونحوه يستلزم الرمي في الهواء وح فيكون الرمي بالتطميح
على السطح ومنه الى الاسفل مكروها ايضا مطلقا سواء تحقق التطميح الحقيقي ام لا ولكن الاصل وصفه لفظ التطميح يمنعان من الحمل على
هذا المعنى على انه في الظاهر منافي لما مر ويفتقر في دفع التنافي الى ان نخص الارتفاع المستحب بما دون نحو السطح فالحمل على الاول
هو المتعين واكثر الاصحاب [illegible] كراهته ولا باس به لان حزون الرد مشترك وان كان على السطح ونحوه اقرب ثم ان قوله اطلقوا ايضم
مطمحا به يجوز ان يقرا على صيغة اسم المفعول على ان يكون نعتا للبول وعلى صيغة اسم الفاعل على الحالية عن المحذوف الذي
عرفته ومما ينبغي ان ينبه له ان المراد ان يتعلق الكراهة بالبول مقيدا بحال التطميح فتعلقه بنفس التطميح لغو لان المقصود با
التنبيه هنا القيد دون المقيد فان المكروه هو التطميح بالبول بخلاف قيد القيام فانه لما يصح ان يقال يكره القيام
حال البول يصح ان يقال انه غير مكلف ولا توسع بكره البول حال القيام من غير افتقار الى رده الى المعنى الاول فالقيد
والمقيد كلاهما مقصودان في هذه الجملة قوله وفي الماء جاريا وراكدا لما يقتضيه الاطلاق هنا والتصريح به في باقي كتبه
ولكن جعل الجاري اخف كراهية اما الكراهة فيهما فلورود النهي فيهما روى الشيخ عن مسمع عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع
انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي الصحيح عن الفضيل عن الصادق ع قال لا باس
بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد وقال الصدوق وقد روي ان البول في الماء الراكد يورث
النسيان وروي في خبر مناهي النبي ص واله انه نهى ان يبول احد في الماء الراكد فان منه يكون ذهاب العقل وقال العلامة
في شرح الارشاد في الحدث ان البول في الجاري يورث السلس وفي الراكد يورث الحصر وروى الصدوق في الصحيح عن العلاء عن
الصادق ع قال لا تشرب وانت قائم ولا تطف بقبر ولا تبل في ماء نقيع فانه من فعل فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه ومن
فعل شيئا من ذلك لم يكن يفارقه الا ما شاء الله وروى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع من تخلى على قبر او بال قائما
او بال في ماء قائم الى ان قال فاصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله واما خفة الكراهة في الجاري فلوجوه منها ان
النصوص الواردة في الراكد اكثر منها وورود النصوص بنفي الباس عن البول في الجاري كصحيحة الفضل المتقدمة وان كان
يجوز ان يكون المراد بنفي الباس انه لا ينجس ويعطل فلا ينتفع به غالبا وان كان كثيرا حصل نوع استقذار استكراه لا بذلك ٣
ستعماله وان لم ينجس [illegible] الجاري وخص علي بن بابويه الكراهة بالراكد فقال ولا تبل في الماء الراكد ولا باس بان تبول وليس
في ماء جار مع احتمال ان يكون اراد خفة الكراهة ثم ان النصوص انما وردت في البول وحمل عليه الشيخان واتباعهما الغائط من
باب الاولى كما في الذكرى وهو حسن اذا كانت العلة تاذي اهل الماء او افساده على الناس وخص الكراهة هنا وفي الدروس
والنفلية بالبول لاختصاص النصوص به وقال المفيد ولا يجوز التغوط في الماء الراكد ولم يذكر الجاري ثم قال ولا يجوز البول
في الماء الراكد ولا باس به في الماء الجاري واجتنابه افضل ولعل مراده بعدم الجواز شدة الكراهة او بالماء الراكد القليل
منه وما في حكمه من ماء البئر وقال سلار في الغائط ولا جاري المياه ولا راكدها وفي البول ولا يبولن في صلب الارض
ولا في راكد المياه ثم قال ذكر اه يبول في جاري المياه دون كراهة في راكده فربما يظهر منه اختصاص خفة الكراهة في الجاري
بالبول كما ربما يظهر من عبارة المفيد عدم كراهة التغوط في الجاري مع كراهة البول وقال ابن زهرة ويستحب ان لا يستقبل

الشمس

الشمس ولا القمر ولا يحدث في الماء الجاري ولا الكثير الراكد فاما القليل ومياه الابار فلا يجوز ان يحدث فيها ع ان العلامة في النهاية
في شرح الارشاد والمنتهى والذكرى ذكروا ان الكراهة بالليل اشد لان الماء بالليل للجن كما في النهاية فلا يبال فيه ولا يغتسل حذرا من اصابة
افة من جهتهم قوله التعليل في خبر النهي اه مطلقا وهذا التعليل عليل فانه لا يخلو اما ان يكون تعليلا لاصل الحكم او لعمومه للجاري
والراكد وعلى كل تقدير لا مدفع له لان علتهما ورود النهي في كل منهما لا يمكن ان يوجه به تعليل العموم للتعليل بعموم العلة الواردة لوجهين
الاول ان عموم العلة ان اريد به انها معلومة الاشتراك بين المائين نحو ظاهر الفساد وان اريد ان لفظ الخبر المؤدي منها يفيد
العموم فممنوع لان لفظه ما مر في خبر مسمع والعموم منه ممنوع بل مبهم ان لم يكن ظاهرا او الثاني ان العلة وردت في الماء الجاري والنزاع انما هو
فيه دون الراكد والاستدلال بعموم العلة انما يصح لو كانت العلة الواردة في الراكد وكان النزاع فيه كما لا يخفى فالعبارة الصحيحة ان
يقال ان النهي معلل لا ما كما وقع في غيره من كتبه او لعموم النهي او نحو ذلك وغاية ما يمكن ان يوجه به الكلام ان يقال انه تعليل
للعموم واشارة الى جواب سؤال هو ان الماء الجاري قد ورد فيه نص ينفي الباس واحتجنا النهي فيه الذي مع الثاني حتى يلزم
بكراهته ومحصل نفي الباس على نفي الحرمة مع ان لفظ لا باس للعموم فاجاب بان خبر النهي معلل والنفي الباقي للباس غير معلل
والمعلل من الاخبار راجح على غيره او يقال انه تعليل للكراهة باعتبار جزئها الذي هو عدم الحرمة اي ان التعليل المذكور يدل
على ان النهي للتنزيه لا التحريم وبعد خفيه ما لا يخفى ولو اراد الثاني لكان سائر العلل المذكورة في النصوص مما عرفت اولى بالذكر
من هذه العلة فانها الى التحريم اقرب منها الى التجويز ثم انه على الاول ينبغي ان يقرا اخبار النهي بصيغة المفرد فان هنا
خبرا واحدا في الجاري معللا كما ذكر وان قرئ بصيغة الجمع كما هو الظاهر فاما ان يكون هناك خبران اخران او ارتكب تجوزا
المضمون وان لم نظفر به او سمى الخبر الواحد اخبارا لانه قد اجتمع فيه عدد التواتر من اصحابنا وان كان يبلغ اخر الامر الى الاحاد
وعلى الثاني يصح التوجيهان وثالث وهو ان المراد باخبار النهي جنس الاخبار الواردة في الجاري والراكد وهي كثيرة كما عرفت
والتعليل موجود في كثير منها وان لم يوجد في كل منها قوله والحدث لا البول فقط في الشارع وهو الطريق المسلوك اي النافذ
لا المرفوع فانه ملك لاربابه فربما خرج منه الحدث وربما يباح وفي المقنعة عدم جواز التغوط في جواد الطريق ولعل مراده الكراهة
والشارع هو الطريق الاعظم على ما في الصحاح والمراد هنا ما ذكره الشارح لان الرواية كما في صحيحة عاصم بن حميد عن الصادق ع
قال قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء فقال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن
قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور وفي مناهي النبي ص واله المروية في اول رابع اجزاء الفقيه وفي غيره ونهى ان يبول
احد تحت شجرة مثمرة او قارعة الطريق ومما يدل على الكراهة ان فيه ايذاء المارة وانه يمكن ادخاله في الملاعن الواردة في بعض النصوص
مطلقة قوله والمشارع وهو طريق الماء للواردة من شرعت الدواب في الماء اي دخلت ولا وضع ما في شرحي الارشاد والشرائع
من انه موارد الماء كشطوط الانهار ورؤوس الابار لانه الموافق لكلام ارباب اللغة والمناسب للعبارة لان كل شيء طريق فانه
فهو داخل في الشارع سواء كان طريقا الى الماء ام لا وجه الكراهة مع ما عرفت من النص تاذي الناس بذلك والدخول في الملاعن وفي المقنعة
عدم الجواز وهو كسابقه قوله والفناء بكسر الفاء وهو ما امتد من جوانب الدار وهو في الصحاح والمجمل جماعة وفي العين سعة امام
الدار ومثله في المغرب وفي النهاية والقاموس وغيرها وهو الموافق لما عرفت من النص لوروده بلفظ ابواب الدور الا ان التام
ثبوت الكراهة في جميع الجوانب اذا حصل التاذي وصدق اللعن وفي المقنعة عدم الجواز وهو ايضا لما سبق والمراد بجوانبها
حريمها خارج المملوك منها اي الدار والجوانب فان ما يدخل فيه لم يخرج منه ذلك وفيه اشارة الى ان المكروه انما هو الحدث في الفناء
في فناء دار الغير [illegible] في افنية الدور يكره في افنية المساجد لتاذي الناس بذلك ولقول الكاظم ع في جواب [illegible]
احتجب افنية المساجد قوله والملعن وهو مجمع الناس او منزلهم او قارعة الطريق [illegible] كما في الصحاح [illegible]

والاساس وفي النهاية وسطه وقيل اعلاه وفي التحرير اعلاه وقيل اصله وقيل ما برز منه وهو متقارب او ابواب البلاد وقد يقال انه شق في بعض النصوص بالاخيرة واما المعاني الاخر فهي التي ذكرها ارباب اللغة قال في الصحاح الملعنة قارعة الطريق ومنزل الناس وفي الحديث اتقوا الملاعن وبعد الحدث وفي النهاية فيه اتقوا الملاعن الثلث هي جمع ملعنة وهي الفعلة التي يلعن بها فاعلها كانها مظنة للعن ومحل له وهو ان يتغوط الانسان على قارعة الطريق او ظل الشجرة او جانب النهر فاذا مر بها الناس لعنوا فاعلها ثم قال وليس كل ظل وانما هو ظل الذي يستظل به الناس ويتخذونه مقيلا ومناخا والمراد المذكور مع الفناء فاما ان يريد به احد هذه المعاني من ابواب الدور او اراد به التعميم بعد التخصيص والاولى ان تحمل على موضع يكون مظنة اللعن الحدث فيه كثيرا من الاصحاب كرهوا ذلك وهو الصواب واما التفسير الواقع في الخبر فعلهم حملوه على انه من باب التمثيل فقد روي من النبي واله ملعون المتغوط في ظل النزال وموضع الاذى هذا وفي القاموس ان الملاعن مواضع البراز وهو غير لائق بهذا المقام قوله وتحت الشجرة المثمرة كذا في شرح النفلية ايضا والصواب تقريب الاشجار كما فعل في روض الجنان فان ثمار الشجرة للوصاة ولا فائدة لاعتبارها ولا داعي اليه قوله وهي ما من شانها ان يكون مثمرة وان لم يكن كذلك بالفعل ويريد تعميم الكراهة لما كانت ثمرته موجودة بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل بحيث يحصل بقاؤها او انها تستعمل للاثمار وان كانت عبارة اعم من ذلك لا واقع لا تعميم الكراهة على ما يستلزمه امتداد الحين ولو اقال وعمل الكراهة ما يمكن ان يبلغ الثمار عادة وان لم يكن فيها ولكن قال في سائر كتبه الا انه قال في شرح النفلية اسم فاعل من الثمرة وهي متناولة لما من شانه الثمر سواء كانت مثمرة بالفعل ام مضى زمان عرضها ام ياتي قال وبدل ايضا على تناولها الى ان منعها اذا كانت حل اثمرت وقت ما لا اقوى نستمر من الفاعل من ان بقاء المعنى المشتق منه ليس بشرط في صحة الاشتقاق كما يصدق الضارب على امرئ قد انقضى منه الضرب وقد ورد التعبير بالمثمرة في حديث على ابن الحسين السابق به مضى به ما سبق هنا انما مثله في هذا التعبير حديث من اهل البيت وقد مر في الشارع ومعنى قوله ايضا الدال على انما سبق منه ايضا دليل على ذلك ان كونها اسم فاعل ايضا دليل على ذلك فان النحويين كلهم صرحوا بان اسم الفاعل يجيء بمعنى الماضي والحال والاستقبال حقيقة واضحا شائعا لا خفاء فيه ومعناه ما ذكره في روض الجنان بقوله وهي التي من شانها الثمر وان لم يكن مثمرة بالفعل لاطلاق الخبر ولان بقاء المعنى المشتق منه ليس بشرط في صحة الاشتقاق مثل ما وخو ذلك في الكل وشيء من المعنيين لا يصح اما الاول فلان النحويين ايضا اشاروا الى ان مجيئه للماضي على سبيل الحقيقة والمجاز وهذا الخلاف في الحقيقة داخل في الخلاف في اشتراط بقاء المشتق منه في اطلاق المشتق وعدمه ومرجع الدليلين الى واحد واما الثاني فلان من البين ان الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى انما يتحقق اذا ثبت ان اطلاقه على الماضي حقيقة وهو متفرع على عدم اشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق ويحتمل ان يكون انما اراد التعبير عن دليل واحد بعبارتين مختلفتين اجمالا وتفصيلا وان يكون محصل دليله الاول ان اطلاق اسم الفاعل شائع في الشيوع بحيث ان لم يكن حقيقة فلا يقصر عن الحقيقة في الشيوع والمتبادر الحال الذي هو عند الاطلاق من قبيل سائر المجازات التي تساوي الحقائق فيحمل الاعتبار مع العول بالتناول وباطلاق الخبر مع قطع النظر ان هذه القاعدة ثم قال في شرح النفلية والمراد بتحتية الاشجار ما هو اسفل منها من الارض بحيث تصل الثمرة اليه اذا سقطت وفي حكمها ما يبلغه من الارض عادة وان لم يكن تحتها حقيقة انتهى وكلامه صريح فيما ذكرنا اولا من مراده وعليه وكان ينبغي ان لا يحمد لان الاطلاق فان الثمرة الماضية لا يقصر عن شانها النجس هذا الاحتراز عن وارد على كلامه في شرح الارشاد والشرائع ايضا فانه وان لم يصرح فيهما بالماضي الا ان استدلاله فيهما بالقاعدة المذكورة يدل عليه ثم انه استدل في شرح النفلية على تعلق الكراهة بمساقط الاثمار وايتانها على تخصيصها بما روي من قول الكاظم ع في جواب ابي حنيفة اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار قال ويقبل ان الحكم مختص بزمان الثمرة لانه يوجب النفرة بسببه

ابو حنيفة

٥٦٧

ويستدل اليه من الاخبار ما رواه الشيخ في زيادات التهذيب عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال نهى رسول الله ص واله ان يتغوط تحت شجرة فيها ثمرتها والاول اجود لعدم التنافي بينهما الموجب لحمل ذلك المطلق على هذا المقيد اقول ومثل هذا الخبر ما رواه الشيخ ايضا في اماليه في الخطبة بسنده عن الحسين بن حارثة عن جعفر بن محمد عن ابيه ع ان رسول الله ص واله نهى ان يتغوط الرجل على شفير بئر يستعذب منها او على شفير نهر يستعذب منه او تحت شجرة فيها ثمرتها وما رواه الصدوق في الامالي باسناده عن عبد الله بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع عن الصادق ع عن ابائه عن رسول الله ص واله انه كره ان يحدث الرجل تحت شجرة قد اينعت او نخلة قد اينعت وقال الصدوق في الفقيه ولا يجوز التغوط في فيء النزال وتحت الاشجار المثمرة والعلة في ذلك ما قال ابو جعفر الباقر ع ان الله تبارك وتعالى ملائكة وكلهم بنبات الارض من الشجر والنخل فليس من شجرة ولا نخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان منها ولولا ان معها من يمنعها لاكلتها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرتها وانما نهى رسول الله ص واله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها قال ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره وروى هذا الخبر في العلل مسندا في الصحيح عن مالك بن عطية عن حبيب السجستاني عنه ع وهو ايضا لا يصلح مستندا للتخصيص لان انتفاء هذه العلة في غير اوان الثمر لا يقتضي انتفاء العلة مطلقا على انه كما يتبادر يتبادى الملائكة بالحدث عند حضورهم كذلك يتادون بالغايط الباقي بعد حضورهم ثم لا يشك العاقل في ان اضاعة الثمر لا يرضون عنه شرعا فلو لم يكن هنا نص على الكراهة لجاز لنا الحكم من هذه العلة فهو علة صحيحة وعلى عادة المؤمنين التعليل المذكور في هذا الخبر لا يدعوا الى حمل الخبرين المطلقين اللذين عرفتهما على المذكور في هذه الاخبار غاية الامر ان يكون الكراهة مع الاثمار اشد لا يقال ان هذا الخبر قد نفى حصر العلة فيما ذكروا اذا انحصرت فيه لم يكن مجال للتعليل بعلة اخرى لانا نقول مع انه لا ينصرف الى دعوانا لما ذكرنا من ان هذه العلة ايضا مع ما ذكرنا يجوز ان يكون الحصر باعتبار الخصوصية اعني ان يكون المعنى ان العلة في تخصيص الشجر اذا اثمر بالنهي عن النهي الحدث تحته انما هو لوجود هذه العلة فيه فيكون الكراهة فيه اشد فاستحق التخصيص بالذكر وهو لا ينافي في وجود ملائمة هذا مع ان المذكور في هذا الخبر النهي عن ضرب الخلا وقد يكون بين الشجر اذا اثمر وبينه اذا لم يثمر افتراق من هذه الجهة حتى لا يكره ضرب الخلاء تحت الثاني وان كره الحدث ويكره في الاول وتخصيص محل المكروه لا ينصرف ثم لا يذهب عليك ان الكراهة مشروطة بعدم الاستلزام للتصرف في ملك الغير كالشجرة المملوكة له او البرية التي لا مالك لها فلو كانت الارض للغير يحرم وكذا لو كانت الشجرة للغير وخيف فساد شيء من ثمرها بسببه وقد نبه على ذلك في المسالك وقد يستفيد في شرحي الارشاد والنفلية ثم ما في الفقيه من عدم الجواز موافق لكلام المعيل ويجوز ان يريد به الكراهة كما عرفت في نظائره قوله وفي النزال وهو موضع الظل المعد لنزولهم او ما هو اعم منه اي موضع الظل كالمحل الذي يرجعون اليه وينزلون به يريد ان العبارة محتملين وذلك لان الفيء فانه انما جمع ثم شاع استعماله في الظل قبل الزوال لانه يفيء الى الزيادة بعد ما نقص او الى مكانه الذي كان فيه امس او لان الشمس التي تحصل الظل بسببها يفيء الى الانحطاط بعد ما انتهت الى غاية الارتفاع فيحتمل ان يكون هذا المعنى هو المراد به لما كانت النزال غالبا انما ينزلون بعد العصر والظهر كان الظل الذي ينزلونه فيئا فاذا اجرى في النزال دون ظلهم ثم لما كان الحدث انما يقع في مكان مشروع كان الظل اما بتقدير المضاف او التوسع في الفيء او في ظرفيته والثالث اولى لان ظرفية الشمس والظل مثل ذلك كذلك بمقتضى الشيوع الى حد لا يليق بها التقدير في نظم او الغائط وانما الظرفية فيهما ظرفية مجازية ويحتمل ان يكون المراد به ما يرجع به اليه النزال من الاماكن وينزلون فيه سواء كان فيه ظل ام لا فيقدر مضاف اي موضع رجوعهم او اطلاق المصدر على المكان تجوزا لما كان لم يكن المقصود هنا الا النزول سواء حصل بعد رجوعهم ام لا اراد الرجوع بقوله وينزلون تنبيها على ذلك وانما عبر المصنف بذلك للتنبيه على الافراد

لنزول السلسلة فان ماكان كذلك لا يخلو غالبا من حصول بعض الرمل عنه ويرجع لهم اليه رجوعان يراد الرجوع من
الحركة الى السكون وهي قطع المسافة الى النزول او من التفرق الى الاجتماع من غير اعتبار للوصل وعنه اصلا وهذا الاحتمال
اولى من الاول المشتمل موضع لفظ وغيره والرواية كما ستعرفها علامة على الاحتمال الاول يكون تذكرا للفرد الاغلب
او الذي يشتد فيه الكراهة وقوله من خارجي اذا رجع يحتمل المتعلق بالاحتمال الاخير ولا يعاند ان الاشتقاق
تابع للاحتمال لانه في معنى الدلالة على جواز هذا الاحتمال فكانه قال لانه مشتق من الرجع فيجوز ان يكون يراد
به هذا المعنى وان يكون غير بيان لما يحتمله من غير نظر الى خصوصية الاحتمالين وعبارته في شرح النفلية اظهر في المعنى الاول
ثم الحكم لا تعرف عينه مخالفا الا ان الصدوق والمفيد عبرا بمدرج الجواز والظاهر انهما ارادا ما عرفت من سلسلة الكراهة والا
ان الصدوق والشيخ ومن بعده عبروا بفيء النزال او وافقاهم لما في الكتاب والمفيد عبر بالمواضع التي ينزلونها والظاهر
الاتفاق في المراد لحمل الاحتمالين الذين عرفتهما والدليل على الكراهة مع التأذي والدخول في الملاعن مقتضى نص اهل
اللغة لما عرفت من قول الكاظم ع في جواب ابي حنيفة اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال
ورواية ابراهيم بن ابي زياد الكرخي عن الصادق ع قال قال رسول الله ص ثلاث من فعلهن ملعون المتغوط في ظل
النزال والمانع من الماء المنتاب وساد الطريق المسلوك ونحوه في الفقيه مرسلا قوله والجحرة لنهي النبي ص واله
على ما روي عنه ولانه مظنة الاذى او التأذي قال في الذكرى وقيل لانها مساكن الجن وقد روي للمنتهى روى الجمهوري من
عبد الله بن سرجس ان النبي ص واله نهى ان يبال في الجحر ولانه لا يؤمن خروج حيوان يلسعه فقد حكى ان سعد بن عبادة
بال في جحر في الشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن ينوح عليه بالمدينة ويقول نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده انتهى وانت تعرف انه لا ارتباط لحكايته بما نقلناه من الذكرى والتاء
لما في المنتهى حكاية نابطشر او هي انه اغار على قوم وقتل رجالهم وسبى حريمهم واخذ اموالهم وساقهم الى ان قرب
من اهله فنزل عن الفرس وجلس ليبول فاذا حية فلدغته فمات واعلم ان الكل نسب الكراهة في هذه المواضع
كلها الى البول مع ان منها ما ورد فيه النهي في الحديثين كالشارع والمثمرة ومنها ما نصه محتمل للتعميم والاختصاص
بالغائط وهو الباقي لا الجحرة فان الخبر من طريق العامة من دون الكاظم ع محتمل الوجهين كما لا يخفى والعقل يحكم ايضا بعدم
كراهة البول غالبا في هذه المواضع او انكره فاحتمل كثيرا من الغائط او الجحرة ايضا لحكم العقل بعموم الحكم للحدثين ولم
يكن في الغائط نص فلقد احسن الشارح حيث ادخل قوله الحدث في اول الكلام وما يحاله في قوله وفي الماء لانه في الذكرى
صرح بتخصيصه بالبول وتعميم هذه ووجه الشارح في شرح النفلية تخصيص البول بذلك بانه الوارد في النصوص
مع ان عبارة النفلية ليست نصا في التخصيص بل ظاهرا فيه لاتصالها ويكره استقبال النيرين والريح بالبول وفي الصلبة
وقائما والتطميح وفي الماء ومن البين انه لا يمكن ان يجعل هذا العطف اعني قوله وفي الصلبة من عطف المفرد على المفرد
بل لا بد من ان يقدر العامل ويعطف الجملة على الجملة كما يحكى تقديره ويكره البول فيمكن تقدير ويكره الحدث من غير فرق
اراده ولعل المصنف انما خص هذه الاحكام بالبول تخصيصا على الاخفى فانه لو عبر بالحدث احتمل اختصاص الاحكام ان يكون
المكروه في بعض المذكورات هو الغائط وفي البعض الاخر كالجحرة هو البول وممن صرح بتعميم الكراهة في هذه
المواضع للحدثين الشيخ في المبسوط وابن زهرة وخصا الجحرة بالبول وقد عممهما ايضا ابن حمزة وصاحب الاشارة
والعلامة في المنتهى والتحرير والقواعد والنهاية وقد خص الشيخان في المقنعة والنهاية وسلار ما سوى
الجحرة بالغائط وقال ابن ادريس ينبغي لمن اراد الغائط ان يتجنب شطوط الانهار ومساقط الثمار
والطرق النافذة وفيء النزال وحجرة الحيوان والمياه الجارية والراكدة ولا يقعد في فيئها ولا في افنية الدور

ولي

ولا في مواضع اللعن وفي الجملة كل موضع يتأذى به الناس وهذا الكلام كما ترى ظاهر في اختصاص الغائط واللعن
بالبول وهو اعم منهما او المراد الغائط فانه وان لم يمكن حمل الغائط اولا على ما يعم البول الا ان قوله ولا يتولى فيهما
يأبى عن ذلك كما لا يخفى قوله والسواك حالته اي حالة الحدث كما نص عليه في المقنعة قال ولا يجوز السواك
والامتنان على حال الغائط خبر منصرف منه ونحوه عبارة سلار وهو الظاهر من قوله على الخلاء يريد الجهرة والجبروتي
في التهذيب الا ان حينئذ في الخلاء فيجوز ان يراد بالخلاء بيت الخلاء فيعم الكراهة حال الحدث وغيرها وان يراد به
التخلي اي في حال التخلي كما هو الظاهر وما في الفقيه منصوص والاحرجان قوله والكلام الا بذكر الله تعالى على ما
صرح به في غيره والاماسيصرح باستثنائه اما كراهة الكلام فلنهي النبي ص واله عنه على ما قاله الصدوق و
لرواية صفوان عن الرضا ع قال نهى رسول الله ص واله ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه حتى
يفرغ وصحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع سالته عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن فقال لم يرخص في الكنيف
اكثر من آية الكرسي ويحمد الله او آية الحمد لله رب العالمين وفي الدلالة نظر لا يخفى وفي الفقيه وروي ان
من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته اقول وهذا الخبر رواه في العلل مسندا عن ابي بصير عن الصادق ع وفي زيادة
اخرى لم يقض حاجته الى اربعة ايام واما استثناء الذكر فلعموم ما ورد في الادعية والتحريض عليه ومثل
مع ان ما ورد هنا لا يخفى يصلح مخصصا لذلك لكثرة تلك وتواترها والادعية على مضامينها بل كونها من
الضروريات في كل دين فضلا عن هذا الدين وقلة هذه الروايات وضعفها مع انها انما تضمنت
كراهة الجواب والكلام والاول مباين للذكر قطعا والمتبادر من الثاني غير ضرورة هذا مع ما روي
عن سليمان بن خالد عن الصادق ع قال ان موسى ع قال يا رب تمر بي حالات استحي ان اذكرك فيها
فقال يا موسى ذكري على كل حال حسن فان الظاهر ان مراده من تلك الحالات امثال هذه الحالة وان
كان يحتمل ان يكون انما اراد بها حالات يذكر الذي ويدل كريتها ونهايتي العمد والريب اظهر
منها في افادة المرام ما روي في اصول الكافي [illegible] عن ابي حمزة عن الباقر ع قال مكتوب
في التوراة التي لم تغير ان موسى سال ربه فقال الهي انه يأتي علي مجالس اعزك واجلك
ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال وما يصرح بنفي البول ما روي في اصول الكافي
ايضا من الحلبي عن الصادق ع قال لا بأس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله عز وجل حسن على كل حال
فلا تسأم من ذكر الله قوله والاكل والشرب لما فيه اي كل منهما او التناول المتناول لهما او فعلهما
او المذكور من المهانة اي الحقارة اي حقارة النفس او تحقير المطعوم الذي ينبغي له نوع من التعظيم
والخبر وهو ما رواه الصدوق مرسلا ان الباقر ع دخل الخلاء فوجد لقمة في العذرة فاخذها وغسلها
ودفعها الى المملوك معه فقال يكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج ع قال للمملوك اين اللقمة
قال اكلتها يا ابن رسول الله ص واله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب وانت
حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة والوجه في دلالته على ما قالوه انه يدل على ان في التأخير
فائدة لكراهة الاكل في الخلاء الى وقت الخروج واما الشرب فحملوه على الاكل للاشتراك
في المعنى او كرهوه للمهانة وانت تعرف ان شيئا مما ذكر لا يقوى على ان يكون مناطا لحكم شرعي
الا انه لا بد للاشتهار بين الاصحاب في مثل ذلك كاف فضلا عن ان يتأيد بالحديث والاعتبار

في المبسوط والاستياك على حال الخلاء
والدليل على الكراهة ما رواه الصدوق
مرسلا عن الكاظم ع انه قال السواك

ورد

في الصحيح

عقلي **قوله** ويجوز حكاية الاذان اذا سمعه على المشهور لصحيحة محمد بن مسلم المذكورة في كتاب العلل للصدوق عن
الباقر ع قال يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل
وقل كما يقول وهي مذكورة في الفقيه الا انها فيه بغير نقيه السند لان فيه علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله
عن ابيه وهما مجهولان وفي العلل ايضا عن ابي بصير قال ابو عبد الله ع ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل
ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كل حال وعن سليمان بن مقبل المدائني
قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر ع لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن
وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق وهذا الخبر واضح المعنى واضح الدلالة على المراد واما
متلوه فيحتمل ان يكون قوله ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال امرا براسه وبيانا لاستحباب مطلق الذكر
على كل حال ويحتمل ان يكون هذه الجملة مبنية لقوله فقل مثل ما يقول المؤذن
حتى يكون المعنى الامر بما يكون من الاذان ذكرا وهو اعم من الحيعلات اما بلا تبديل لها
بالحوقلات او بالتبديل فلا يدل الا على استحباب حكاية ما كان منه ذكرا ويحتمل ان يكون مؤكدا له
حتى يشمل الاذان كله ويكون ذكرا لكل باسم اكثر اجزائه وعلى هذا ايضا فيدل للمدعى واما الخبر الاول فهو يحتمل
ايضا ان يكون الامر بالحكاية فيدل للمدعى كما في ذلك الخبر ويحتمل ايضا ان يكون مراده الذكر الماثور
عند سماع الاذان وان يكون الذكر بالقلب الذي يكون بمنزلة النية لحكاية الاذان ويحتمل ان يكون جملة قل كما
يقول مبنية ومؤكدة لجملة ذكر الله وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد بها الامر بحكاية ما يكون منه ذكرا في
الجملة الاولى والثاني ان يكون الامر بالحكاية جميعه وتكون تسميته جميعه بالذكر ويمكن ان يقرا فيقول بصيغة الخطاب
ويكون مسوغا عند الحاجة انه لا يحكي الا الذكر منه ولا يكون يحكي الا اياه والعلامة كانه حمل الخبرين على المعنى الاخير
لهما فجعل ما يكون من الاذان ذكرا فاقتصر في المنتهى والتذكرة والنهاية في الاستدلال على استثنائه على الدليل على استثناء
الذكر ثم يذكر له بخصوصه خبرا وبرهن عليه ان ذكر الله لا يستلزم اخراج الحيعلات منه والخبران ليسا نصين
في ذلك ولو سلم فغاية ما فيهما انه ع اطلق فيهما الذكر عليه بتمامه وهو ليس الا على سبيل فلا يلزم دخوله
في عموم الخبر الدال على استثناء الذكر وهو من الظهور بمكان فقد ظهر بالتحقيق ان ليس على استثناء جميع الاذان
خبر يكون نصا فيه الا خبر سليمان بن مقبل وهو ضعيف في سنده بمجاهيل على انه ايضا يحتمل التخصيص بجواز ان يقال
لم يحك مع التبديل بالحوقلات انه يحكي الاذان فلم يقم على الاستثناء دليل له بعض قوة ومن ثم حكاه المحقق في الذكرى
بقوله مشعرا بتمريضه ونبه الشارح في سائر كتبه لاختصاص الاستثناء بما عدا الحيعلات واحتمل في روض الجنان
التبديل بالحوقلات فهكذا ينبغي ان يفهم كلام الشارح هنا وفي سائر كتبه بحيث يقول فيها انه لا نص على استثناء
الاذان بخصوصه وربما يظهر من المفيد ايضا عدم الاستثناء فانه قال ولا ينبغي له ان يتكلم على الغائط الا ان يلجئه
ضرورة الى ذلك او يذكر الله عز وجل او يسمع ذكر الرسول ص واله فيصلي عليه وعلى اله بغيته الطاهرين ع وما اشبه
ذلك مما في كل حال لا يمتنع الانسان منه على حال **قوله** او قرأ آية الكرسي لصحيحة عمر بن يزيد السابقة وهي مذكورة
في التهذيب الا انه ليس في اخرها الحمد لله رب العالمين واعلم ان لفظة او في اوآية يحتمل ان يكون من كلام الامام
وان يكون من كلام الراوي فعلى الاول لا يمكن ان يكون قوله يحمد الله معطوفا على اية الكرسي بتا ويله
بالمصدر بتقدير ان او لا بتقديرها حتى يكون المعنى لم يرخص في الكنيف آية الكرسي وحمد الله او آية او آية

تسمية

الحمد لله

الحمد لله رب العالمين اي اكثر من مجموع آية الكرسي والحمد بين الاكثر من الترخيص وهو يتعلق بزيادة على آية الكرسي اما بآية او بما يدور
على ما في التهذيب او بخصوص الحمد لله رب العالمين على ما في الفقيه وعلى الثاني يكون الراوي مترددا في ان قال الامام ع بعد
آية الكرسي يحمد الله او وآية او وآية الحمد لله رب العالمين وان كان قوله ع هو الثاني كان المعنى ما ذكر اولا وان كان قوله الاول
احتمل ان يكون الجملة معطوفة على جملة لم يرخص اي ورخص له ان يحمد الله فيكون المفهوم منه انه لم يرخص من القرآن الكريم آية الكرسي
ورخص ان يحمد بغير القرآن ايا ما شاء ثم على كل من هذه المحتملات يحتمل ان يكون المراد اكثر من قراءة آية الكرسي حتى انه يكون القراءة من
غيرها بقدرها لم يرخص فيها ايضا ولكن الظاهر يتعين شيء من هذه المحامل فيحصل لنا القطع الا بجواز قراءة آية الكرسي من غير القرآن
لا غير ويكون الحكم مخصوصا بالقرآن واما الذكر بغيره فيجوز ولو كان اضعافا ذلك وكلام الشيخ في المبسوط والنهاية في قوة التصريح
في الفرق بين القرآن وغيره **قوله** وكذا مطلق حمد الله وشكره وذكره تعميم بعد تخصيص لان الذكر يعم الحمد والشكر وغيرهما
وذكر هذا الكلام بعد ما ذكروا ولا لا يذكر الله تعالى موهم لاعتقاده ان تجويز قراءة آية الكرسي لكونها مشتملة على الحمد والشكر
والذكر ويتفرع على ذلك اعتقاد ان لا يكون فرق بين آية الكرسي لكونها وغيرها من كل آية تشتمل على ذكر الله ولا بين ان يكون
بقدرها او اضعافها ويتفرع على ذلك انه لا يكون فرق بين القرآن وغيره في ان ما اشتمل من كل منهما على ذكره تعالى فهو جائز
وما لا تشتمل فهو مكروه وقد عرفت ان لنا على خصوص آية الكرسي نصا صحيحا يدل بإجماله على المنع من غيرها من القرآن
وان كان ذكرا او بقدرها او اقل منها والفرق بين القرآن وغيره لان الشارح كانه نظر الى ان العمومات في تجويز الذكر كثيرة فلا
يقوى خبر واحد على تخصيصها بل ينبغي ان لا يفرق في الذكر بين ان يكون قرآنا او غيره **قوله** ويجوز الكلام للضرورة لدفع الضرر
المنفي شرعا ولو امكن دفع الضرر بالتصفيق او الضرب على الحائط او نحوهما تعين **قوله** ويستثنى ايضا الصلوة على النبي ص
واله عند سماع ذكره استثناه المفيد وقد مرت عبارته وسلار وهو قوي اما على القول بالوجوب كما هو الاصح فظاهر واما على
القول الاخر فلا ظهار تحسره فلا يضره في الكلام بما يتبادر منه كما يخفى فلا يضرها الخبار المنهي عنه مع ان الاخبار الامرة بها كثيرة
جدا لا يصلح هذه الاخبار لمعارضتها وتخصيصها **قوله** وربما قيل و القائل العلامة في النهاية والمنتهى باستحباب التسميت
بالمهملة والمعجمة قال في العين في باب الشين المعجمة وشمت العاطس وشمته تشميتا قلت له يرحمك الله والتشميت الدعاء
وكل داع لاحد بخير فهو مشمت له ثم قال في باب المهملة والتسميت ذكر الله على الشيء والتشميت دعاء ولك للعاطس يرحمك الله
اذا حمد الله وبالتشميت ايضا انتهى وفي الصحاح في باب المهملة والتسميت ذكر اسم الله على الشيء وتسميت العاطس ان تقول
له يرحمك الله بالسين والشين قال ثعلب الاختيار بالسين لانه ماخوذ على من السمت وهو القصد والمحجة وقال
ابو عبيد الشين اعلى كلامهم واكثر وفي باب المعجمة وتشميت العاطس دعاء وكل داعي لاحد بخير فهو مشمت ومسمت
وفي القاموس في المعجمة التشميت الدعاء والتبريك ومنه حديث انه لما ادخل فاطمة على علي ع قال لهما لا تحدثا شيئا حتى آتيكما
فاتاهما فدعا لهما وشمت عليهما ثم خرج اي برك عليهما ثم قال واشتقاق التشميت من الشوامت وهي القوائم يقال لا ترك الله
له شامتة اي قائمة لان معناه التبريك هو الدعاء بالثبات والاستقامة وهو بالسين من السمت انتهى وفي النهاية في
المهملة قيل اشتقاق تسميت العاطس من السمت وهو الهيئة الحسنة اي جعلك الله على سمت حسن لان هيئته تنزعج
للعطاس قال وقيل هو من السمت الطريق يقال الزم هذا السمت وفلان حسن السمت اي حسن القصد وفي المعجمة
التشميت بالشين والسين الدعاء بالخير والبركة والمعجمة اعلاهما يقال شمت فلانا وشمت عليه تشميتا فهو مشمت
واشتقاقه من الشوامت وهي القوائم دعاء للعاطس بالثبات على طاعة الله وقيل معناه ابعدك الله عن الشماتة و
جنبك ما يشمت به عليك انتهى وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام بالشين هو دعاء الشوامت وهو ما يعد للثوب

وبالتشميت ص

٢٧٦

كخبران الوضوء والتخفيف منه والتسوك في الخلاء والضحك في بطلانه منه تحمل العود الى المتخلى والعود الى الذكر
فان من استحب استدل بانه من الذكر وقوله ايضا متعلق بالتسمية اى ربما قيل باستحبابه ايضا كما يستحب الحمد له ويحمل على
الثانى ان يكون متعلقا بقوله منه اى كالتحميد له من الذكر فكذا التسمية ويحمل ذلك على الاول ايضا بان يكون المعنى انه كما يستحب
لغيره ان يسميه اذا عطس فكذا يستحب منه اذا سمع عطاس غيره ونرود الشارح في نهاية شرح النفلية فقال وفى استحباب تسميته
تامل وتابله اقول يمكن الاستدلال على الاستحباب بعموم الاخبار الواردة فيه البالغة في الكثرة حد الاعتبار منها واورد هنا
في النهى عن الكلام مع الشك في دخوله في المتبادر من الكلام واما تسميت الغير له فيمكن ان يقال بكراهته لانه على حال لا يستحى
عليها من امثال ذلك يقع الكلام في جواب التسميت فان كان واجبا فلا اشكال فيه كرد السلام والا فعلى القول باستحباب
التسميت منه لا اشكال ايضا في استحبابه بطريق اولى وعلى القول الاخر فالاقوى ايضا الاستحباب واستظهر الشارح
في المسالك وجوب الرد وتردد في روض الجنان من الشك في كونه تحية لانه في الظاهر دعاء **قوله** ولا يخفى وجوب رد السلام
ويمكن ادخاله وادخال الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله عند سماع ذكره في الضرورة فلا يكون في المتن اخلال بهما فان الضرورة
الشرعية من اقوى الضرورات فان كره السلام عليه لمثل ما ذكر في تسميت الغير له والمروى النهى عن السلام على من في
الحمام معللا في بعض الاخبار بخوف انكشاف العورة ولرواية الصدوق رحمه الله بسنده عن السكونى عن جعفر عن ابيه عن
ابائه عليهم السلام لا تسلموا على اليهودى والمجوسى والنصرانى والرجل على غائط وعلى موائد الخمر وعلى الشاعر الذى يقذف المحصنات
وعلى المتفكهين بسب الامهات ورواية في باب الاثنى عشر بسنده عن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابيه عليه السلام قال
لا تسلموا على اليهود الى ان قال ولا على رجل جالس على غائط قال في الذكرى في بحث السلام من الجهاد واما من تقضى الحاجة
فالتعرض منه ومكالمته بعيد عن الادب والمروة وفى كراهة رده مع تادى الواجب بغيره وجهان هذه العبارة لها محتملان
احدهما التردد في انه اذا كان قد تادى الواجب برد غيره فهل يجوز له مع الكراهة ان يرد ولعل منشاه من ان المجوز له اعاكان
الوجوب فقد زال ومن انه قد ثبت الوجوب الآن فيبقى على فضله واستحبابه فلا يقصر عن التسميت والثانى التردد في انه
اذا كان بحيث يتادى الواجب بغيره اى ان لم يرد كان هناك غيره ممن يرد فهل هو مشروع من انه واجب عليه ولم يسقط عنه
بعد من انه في معرض السقوط بلا اثم فهو بمنزلة من يتادى ضرورته بالتصفيق او ضرب الحائط والحوقلة فلا ينتفى عنه
كراهة الكلام فان المجوز هنا ضرورة شرعية ولا فرق بينها وبين غيرها من الضرورات وهذا الاحتمال وكذا الاحتمالات الباقية بالتردد
قوله واعلم ان المراد بالجواز في حكاية الاذان وما في معناه او ما يشبه الحكاية في الاستحباب او الوجدان من قراءة آية
الكرسى وذكر الله تعالى معناه الاعم وهو ما يقابل الكراهة والحرمة فان الجواز له معان احدها معناها الاخص وهو تساوى الفعل
والترك المعبر عنه بالاباحة والثانى ما يقابل الحرمة اى ما لا منع من فعله وهو شامل للاحكام الاربعة الباقية والثالث
معنى هو اخص من الثانى واعم من الاول وهو على رجحان الفعل وهو مقابل الحرمة والكراهة جميعا وهذا المعنى يفهم
منه اذا قوبل به الكراهة كما هنا وله افراد الاباحة والاستحباب والوجوب وهذا هو المراد هنا لانه اى ما ذكر من حكاية الاذان
وما في معناه مستحب لا يستوى طرفاه فيمكن ارادة المعنى الاخص منه وقد وقع هنا بدلا عن الكراهة فلا يراد به ما يعم ما ضرورة
فيه الضرورة فيكون بذلك المعنى والمراد منه هنا الاستحباب فيما ذكروا والوجوب في الكلام لضرورة اما الثانى فظاهر واما
الاول فكذلك لانه عبادة والعبادة لا تقع الا راجحة وان وصفت بكونها مكروهة بالنسبة الى المكان او زمان او غيرهما كما
الصلوة في الحمام والنوافل في الاوقات المكروهة فان الكراهة فيها اما بمعنى قلة الثواب بالنسبة الى سائر
الافراد او متعلق الكراهة في تلك قيودها وهو لا ينافى بقاء نفسها على الرجحان فكيف اذا انتفعت الكراهة كما

هنا

هنا ثم لا يذهب عليك انه لما قال والمراد منه هنا الاستحباب لم يكن لنا بد من ان نفسرها بمعنى حكاية الاذان
بالاصالة والجواز لما ان يدخل فيه الكلام لضرورة وكان الاولى به ان يضم الوجوب الى الاستحباب كما فعلنا وقد يقال ان فيه
اشارة لطيفة الى تقدير جواز اخر الضرورة كما عرفت ولكنه ليس بذلك مع ما فيه تحت تجوز المذكور **الفصل الثانى في الغسل**
في القاموس غسله يغسله غسلا وبفتح او الفتح مصدر وبالضم اسم انتهى والظاهر هو الثانى وبه صرح الجوهرى
قوله الجنابة بفتح الجيم وهو في الاصل البعد سمى بها لما ذكر لتسبيبه للبعد عن العبادات المشروطة بالطهارة
ومن مجالس الطاهرين وفى القاموس الجنابة المنى وفى حواشى القواعد المشهور ان تسميته للماء بالجنابة يجعل لغة
لا شرعا ثم هو من مصطلحات العامة انتهى **قوله** والحيض هو في الاصل مصدر حاض اذا سال او سال بقوة او حاضت الارنب
اذا رات الدم ثم حتى في العرف سيلان دم مخصوص من المراة ثم سمى به ذلك الدم ويحتمل ان يكون اسما بمعنى السائل **قوله**
والاستحاضة مصدر استحيضت المراة اذا غلب عليها الدم فلا يرقى كذا في العين وغيره **وقوله** لانه موجبة اى مع
عدم السيلان في الجملة لانه موجب للغسل واحد ويجوز ان يشار بقوله الاتى الغسل القطنة مع التيمم المذكور اى الاستحاضة
مع غمس القطنة موجبة للغسل في الجملة الا انه موجب لغسل واحد في احدى فرديه والثلثة في الفرد الاخر **قوله** والنفاس من
التنفس بعد الولادة او لانه يخرج عقيب خروج النفس يقال نفست المراة بضم النون او فتحها مع كسر الفاء فيهما وربما اطلق
على الحيض فيقال فيه نفست بفتح النون لا غير وفى حديث ام سلمة قالت حضت فانسللت فقال لها اكل انفست اى احضت
والمعروف في اللغة انه في الاصل بمعنى الولادة **قوله** ومس الميت النجس ادميا عليه معظم الاصحاب فخالف فيه علم الهدى
ويظهر التردد من سلار دليل المشهور وجوه منها الاحتياط ذكره الشيخ في الخلاف ولا وجه له ومنها الروايات وهى
لا تحصى كثرة كصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلام الذى يغسل الميت عليه غسل قال نعم وصحيحة محمد بن مسلم عن
احدهما عليهما السلام قال قلت الرجل يغمض الميت عليه غسل فقال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل واستدل
لعدم الوجوب اولا بالاصل ولا عبرة به بعد النصوص الكثيرة وعمل الاصحاب بها وثانيا برواية سعد بن ابى خلف قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول الغسل في اربعة عشر موطنا واحد فريضة ما نص عليه الكتاب والباقى سنة وهى مع الضعف بالسند
ليست تنافى المقصود بل الظاهر ان المراد بها بالفريضة ما نص عليه الكتاب وبالسنة ما ليس كذلك وغسل الجنابة
مما نص عليه الكتاب بالامر به وغيره ليس كذلك حتى غسل الحيض فانه وان وجد فيه لكن الاظهر جهة امر به وكذا الكلام في نحو صلة
عبد الرحمن بن ابى نجران عن ابى الحسن عليه السلام قوله لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة وهل المس الموجب للغسل هو المس
على الحيوة او بباطن الكف خاصة او باى عضو كان جزم الشارح في روض الجنان بالاول وسياتى مثل ذلك في مس الجنب حال
الحيوة وتفصيل الكلام هناك انشاء الله تعالى **قوله** خرج الشهيد والمعصوم فانهما ليسا نجسين اما المعصوم فطهارته ظاهرة
الا ان عدم وجوب الغسل بمسه موضع تامل لرواية القاسم الصيقل قال كتبت اليه جعلت فداك هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام حين
غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته فاجاب النبى صلى الله عليه وآله طاهر مطهر ولكن امير المؤمنين عليه السلام فعل وجرت به السنة ونحوها رواية
الحسين بن عبيد عن الصادق عليه السلام واما الشهيد فحكى في المعتبر والتذكرة والنهاية لا يجب بمسه الغسل لطهارته وكذا جزم بعدم الغسل
في التحرير والقواعد وكذا المصنف في كتبه وفى المنتهى الاقرب في الشهيد انه لا يجب الغسل بمسه لان الرواية تدل بفحواها
على ان الغسل انما يجب في الصورة التى يجب فيها تغسيل الميت قبله فمسلم وعندى في كلامه نظر لطهارته وعدم وجوب الغسل
على من مسه تامل لان عدم وجوب تغسيله لا يدل على طهارته فان العلة في ذلك كما هو معلوم من الاخبار ان لا يزال عنه
دماؤه التى يكون في الاخرة امارة وعلامة على ما له من الشرف واما الروايات فليست لا بين ما لا ينوهم منها لمطلق المس

الحضال م

المكروهة م

بل للتفصيل حسب بحيث لا يفهم منه انتفاء الوجوب عند انتفاء التغسيل وهي ما صرح بمطلق المس بعد التنصيص على التغسيل
كصحيحة محمد بن مسلم التي اعترف بصحتها في المنتهى عن احدهما قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا
او كفنته او مسسته بعدما يبرد قوله ومن تمم غسله الصحيح وان كان غسله متقدما على الموت كمن تقدمه لتقتل بقود او رجم اجماعا
او نحوهما على ما اختاره جماعة منهم المص فقتل بالسبب الذي اغتسل له فانه لو مات حتف انفه او قتل لسبب اخر لم يكفه غسله
الذي فعله في حيوته ووجب تغسيله فلا يكون طاهرا ولا يكون مما منعه من الغسل بعد سرها فيدخل في عموم الاخبار الدالة على
وجوب الغسل بالمس قبل التطهير بالغسل واما عدم وجوب الغسل بمس الاول فقد قطع به الفاضل في التذكرة والنهاية والتحرير
والقواعد وهو الذي استقربه المحقق في المعتبر بعد التردد واختاره المص في كتبه وتردد فيه في المنتهى وجزم ابن ادريس بوجوبه
قال لانه لا يطهر حتى ان هذا [illegible] الا بتمام تطهيره بعد موته واستدل على الاول في المعتبر بانه مغتسل
ووجوب الغسل بالمس مشروط بعدم الاغتسال للروايات قال ولا يقال الغسل يكون بعد الموت فيكون هو المراد لانا نقول
لما كان الغسل في مسئلتنا مقدما صدق عليه ان المس والغسل جميعا لم يوجب غسلا واما اذا تعقب الموت بعد الموجبة للغسل
نعم بل كان الروايات انما نفت صريحا او مفهوما ان المس اذا تعقب الموت والغسل جميعا لم يوجب غسلا ولما اذا تعقب
الموت ولم يتعقب غسلا فهو موجب له ولم يدل دليل على انحصار الغسل المعتبر في الذي يكون بعد الموت بل انما المقطوع به اعتبار
الغسل الذي اعتبره الشارع واوجبه بالنسبة الى الموت تاخر عنه ام تقدم واستدل ثانيا بانه لو لم يكن الغسل مطهرا لم
يكن للاجابة فائدة معقولة فاذن لا معنى له الا التطهير اذا كان الميت طاهرا لم يجب الغسل بمسه قال ولا يقال لا يكون الا
التطهير سابقا على النجاسة لانا نقول لا يكون الغسل مطهرا للنجاسة العينية كما لا يطهر الميتات ولا الابدان النجسة لكن
لما استفيد في طهارته بالغسل الى الشرع كان في موضع النزاع قال لا يقول موت الادمي سبب لوجوب الغسل اذا لم يرد
الشرع بتقديمه فاذا قدم منع ذلك الغسل من تجدد النجاسة بالموت لتحقق الطهارة به وهذا الدليل هو الذي تمسك
به العلامة والمص والاولى عندي التمسك بالاول لانك قد عرفت احتمال وجوب الغسل بمس المعصوم الذي لا شبهة
في طهارته وبالجملة فاما الغسل واجب تعبد او كون العلة في وجوبه هي النجاسة غير معلوم فكونه طاهرا لا يوجب عدم وجوب
الغسل قوله بل هي كغيرها من النجاسات في انها ان لاقت شيئا برطوبة نجسته والا فلا على اجود القولين وقيل يجب
غسل ما مسها ان وجب تطهيره وان لم يكن برطوبة وقد مر بعض القول فيه في باب نجاسة الميتة قوله والموت المعهود ايجابه
للغسل متاخرا او متقدما شرعا يعني ان اللام فيه للعهد ويجوز ان يكون للجنس ويكون تداخل هنا واحال تفصيله على ما
سياتي والموت الموجب للغسل هو موت المسلم او المؤمن على خلاف سياتي ومن بحكمه من الطفل او المجنون المحكوم عليهما
بحكم الاسلام غير الشهيد حال عدم المسلم وما عطف عليه او مقتولا او صغيرا لما ان ليس التعريف فيه ولا بما عطف عليه الا
العهد الذهني والموقوف به بمنزلة المنكر كما قيل في غير المغضوب عليهم قوله الانزال المعهود وهو الذي المني وهو من
الامناء بمعنى الاراقة قال الله تعالى افرايتم ما تمنون وسميت منى منى لاراقة الدماء فيها سواء كان الانزال يقظة او نوما
باجماع علماء الاسلام على ما نقل ولا فرق في ذلك بين الرجل والمراة خلافا للصدوق في المقنع فقد قال ان احتلمت
المراة فانزلت فليس عليها غسل وروي ان عليها الغسل اذا انزلت فان لم تنزل فليس عليها شيء ويمكن تاويل كلامه
بما سنذكره من تاويل الاخبار لنا عموم انما الماء من الماء وعدة من الروايات كصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال سالته عن
المراة ترى الرجل قال اذا انزلت فعليها الغسل وان لم تنزل فليس عليها الغسل وصحيحة ابن سنان قال سالت ابا
عبد الله ع عن المراة ترى ان الرجل يجامعها في المنام في فرجها حتى تنزل قال تغتسل وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع

ملمسه الا بعد تطهيره قلنا انما
مسه بعد تطهيره بعد موته لا بل
ما مسه صح صح

قال سالت الرضا ع الرجل يجامع المراة فيما دون الفرج وتنزل المراة عليها غسل قال نعم واما صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله
الرجل يضع ذكره على فرج المراة فيمني اعليها غسل فقال ان اصابها من الماء شيء فلتغسله وليس عليها شيء الا ان يدخله قلت فان
امنت هي ولم يدخله قال ليس عليها الغسل ونحوها عامة احاديثها في اللفظ فهي مخالفة للنجاح وخبر الاحاد اذا خالف الاجماع
لم يكن باعثه ولو كانت به صحيحة يمكن ان يكون المراد فيها بامنائها انتقال منيها من مكانه الى رحمها فان امناء المراة على نحوين
احدهما وهو الغالب هذا النوع من الانتقال والاخر خروجه من فرجها والاليق بالقسم الاول وان كان اسم الاصعاد بما
قاله ابن سينا الا ان اسم الانزال ايضا يشمل بل المناسبة له وهذا اولى مما ارتكبه الشيخ وتلقاه غيره بالقبول من وهم
السامع ان السائل انما قال وانزلت هي فتوهم الراوي وظنه قال فامنت او ان السائل قد كان نظن انها امنت والامام ع
كان يعلم انها لم تمن بل انزلت فاجاب عما وقع عليه ويعني ما ذكرناه يمكن تاويل صحيحة ايضا قال قلت لابي عبد الله ع المراة
تحتلم في المنام فتهريق الماء الاعظم قال ليس عليها الغسل واولها الشيخ بانها رات في المنام انها اهريقت فلما انتبهت
لم تر شيئا واما صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع كيف جعل على المراة اذا رات في النوم ان الرجل يجامعها في فرجها الغسل
ولم يجعل عليها الغسل اذا جامعها دون الفرج في اليقظة فامنت قال لانها رات في منامها ان الرجل يجامعها في فرجها
فوجب عليها الغسل والاخر انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل لانه لم يدخله ولو كان ادخله في اليقظة لوجب
عليها الغسل امنت او لم تمن فانما الاشكال فيها على ما وجهنا تلك الاخبار في الفارق الذي منه الامام ع فانه يدل على ان
لا يكون فرق بين الحالين بان يكون في احدها امنا وفي الاخر املا والا لم يحتج الى هذا الفرق ولا سال منه السائل وجزاه
الشيخ منها بحمل ما اجاب به سابقا من وهم السامع لا يدفع الاشكال بل الوجه فيها الحمل في قوله كيف جعل على المراة
الفاعل وكذا المجهول والضمير فيهما يعود على شخص مذكور او معهود بين المخاطبين من فقهاء العامة او يقرا بصيغة المجهول
ويكون الفاعل شخصا معهودا فالسائل انما ساله ع عن الذي حكم على الرجل الى ما ذهب اليه ويحمل بعيدا ان يكون
المراد بلفظ رات الرؤية القلبية لا الرؤيا ويكون المقصود السؤال عن الفارق بين ما اذا علمت ان الرجل جامعها وهي
نائمة وما اذا جامعها دون الفرج وهي يقظة امنت اي انتقل منيها الى الرحم ووجه السؤال انها التذت هنا ولم
تلتذ في الاول ولعل الشيخ حملها على نحو هذا المعنى من تسرله ماحكيناه من التاويل وعلى هذا يحتمل ان يكون المراد بالنوم والمنام
حال النوم بكل انبغى الكلام في امرين احدهما انه ان خرج المني من غير الفرج فهل عليه الغسل استقربه الفاضل في المنتهى لقوله
انما الماء من الماء قال ويحتمل احالته على الخارج من غير السبيلين بعضه على البول والغائط اذا خرجا من غير السبيلين بان بعض
الاعتياد او انسدادهما او الخروج مما دون المعدة ونحو من ذلك في نهايته قال وان اعتبرنا هناك المعدة فالاقوى
اعتبار الصلب هنا فقد قيل انه يخرج من الصلب اقول هذا في الرجل واما في المراة فقد قيل انه يخرج من الصلب
من الترائب فليعتبر بينهما ذلك وجزم في التذكرة بوجوب الغسل اذا خرج من ثقبة في الذكر او الانثيين او الصلب
مما دونه وفي فوقه وجعلا بالعادة وقال ابن فهد في الموجز يوجبه يعني الغسل الجنابة بخروج مني من معتاد وصلب تم
وثقبة الذكر والانثيين وهو يدل على انه لم يعتبر الاعتياد في الثقبة التي ذكرها واعتبره فيما عداها والثاني انه
ان خرج المني بلون الدم فهل يوجب الغسل استقربه العلامة في النهاية والشهيد في الذكرى اعتمادا على الصفات
الخاصة من الشهوة والدفق والفتور واحتمالا عدمه لان المني في الاصل دم فاذا خرج على لونه تبين انه لم يستحل
بعد فهو كسائر الدماء قوله والثاني غيبوبة الحشفة باجماع الاصحاب واكثر من علماء اذا كانت في قبل المراة
وهي المعبر عنها في بعض الاخبار بالجلوس بين شعبها الاربع اي رجليها وشفريها وهي في بعضها بالجماع

وفي الذكرى لو خرج المني من ثقبة
اعتبر الاعتياد والخروج من الصلب
وفي البيان اقتصر على اعتبار
العادة وقال م م

مجاز الان مدخل الذكر

بالتقاء الختانين او وقوع الختان على الختان او مسه له كما رضى عليه ما في صحيح محمد بن اسمعيل قال سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة والنص ع المراد بالتقائهما او تماسهما تحاذيهما مجازا لا انضمامهما او اطلق الختان على مدخل الذكر اسفل الفرج وختان المرأة اعلا فرجها وبينهما ثقبة البول فان فرج المرأة ثلث طبقات الاولى السفلى هي مدخل الذكر ومخرج الولد والحيض والمنى الثانية اعلى منه ثقبة مثل الاحليل الذكر يكون منه البول الثالثة فوق ذلك لحم نامٍ كعرف الديك هو الذي يقطع وهو موضع الختان من المرأة قوله وما في حكمها كقدرها من مقطوعها هنا مسائل الاولى اذا كان الرجل مقطوع الحشفة او ناقصها خلقة اجنب بادخال قدرها من الباقي وذلك لان التقاء الختانين الذي حكم بالجنابة الجنابة لا يخلو كما عرفت اما ان يراد بختان المرأة الموضع الذي يماسه ختان الرجل عند تغييب الحشفة تجوزا في الختان او يراد بالتقائهما تحاذيهما تجوزا في الالتقاء وعلى كل من التقادير ليس المعتبر مجرد الالتقاء والا لم يحصل الجنابة اذا حصل الالتقاء من غير ادخال اما على الثاني فظاهر واما على الاول فكما اذا قطع الشفران حتى ظهر الذي يماسه ختان الرجل عند غيبوبة الحشفة ومن البين خلاف ذلك فقد علم ان الادخال معتبر وان الاخبار المتضمنة للالتقاء كلها كناية عن الادخال المستلزم له ع لما تبين في الروايات الادخال المعتبر هنا ادخال الحشفة كان حصول الجنابة مبنيا عليه فاذا فقدت الحشفة فيحتمل اما ان لا يكون الادخال موجبا للجنابة اصلا او لو كان الكل وهو باطل ضرورة او يكون تحاذي الختانين المتحقق هنا بلا ادخال كافيا فيه وهو ايضا باطل ضرورة او يكون مسمى الادخال كافيا وهو ايضا باطل لان كفايته ان استندت الى نصوص الالتقاء فقد علمت انه كناية عن الادخال وان استندت الى نصوص الادخال فان منها ما اطلق الادخال ثم ان يقال يتبادر منه دخول الحشفة ولم يقل به احد ولا مستند له غير ذلك والاصل عدم حصول الجنابة ووجوب الغسل وحينئذ ما يحرم على الجنب اولى بكون الادخال الكل فهو ايضا لا مستند له الا الاصل وهو هنا ساقط ولما ان يعتبر ادخال قدر الحشفة وهو الصحيح علاوة على التبيع وبالجملة لما كانت الرواية الناصة على اعتبار غيبوبة الحشفة تحمل بها الاصحاب كلهم لا نعرف فيهم خلافا مع ان القائل ان يعتبر مثلها صاحبا التقريب المذكور المسئلة الثانية ان الشارح في روض الجنان والشيخ علي وجهه انما اعتبرنا قدرها من مقطوع كلها او فاقدها لانه لا يمكن ادخال المحل النص المصرح بغيبوبة الحشفة الا لا حشفة ولا يمكن ان يحكم بعدم حصول الجنابة فلا وجه لحصولها الا ادخال او غيبوبة ما عينا قدرها واما هنا فهو داخل تحت النص فيعتبر غيبوبة حشفة والمقدر بالنقصان لا يعتبر كما لا يعتبر الاختلاف بين الرجال في طول الحشفة وقصرها وليس لقائل ان يقول بالحمل داخل تحت النص فانما تحمل الحشفة فيها على ما يقدر بها وتح فلا يبعد اعتبار قدرها في مقطوع البعض لانا نقول اولا لا ضرورة لنا داعية الى ارتكاب التجوز في لفظ الحشفة وتخصيصه بمحله حشفة اولى من ارتكابه للتعميم فان هذا التخصيص ليس تخصيصا يفتقر الى التجشم ان خارج عن حاق اللفظ بل هو المتبادر منه ولو سلم فالتعميم لحمل الحشفة على ما يعمها وما يقدر بها وح ولا يتعين ان يكون المعتبر هنا ما يقدر بها ويحتمل اعتبار المقدر هنا باعتبار الشك في دخول تحت دق الحشفة فمع اصالة عدم الجنابة والحمل على قصير الحشفة قياس مما استقصاء ما اذا ذهب المعظم فاما الاخر لا يدخل في دق الحشفة او لانه لا يمكن الحمل على قصير الحشفة فان القصير هل الخارج عن العادة المسئلة الثالثة اذا انثنى حجم الذكر ذكره وادخل منه من نصفه بقدر الحشفة

حكم ابن الجهل بحصول الجنابة بمحاذاة الختانين واقول ح ان المسئلة اعم من ذلك لجواز ان يكون لا تحاذي الختانان بل لكن قد عرفت ان الموجب للجنابة ليس هو مجرد التحاذي ولا مجرد الادخال بل ادخال الحشفة الذي الحشفة وادخال قدرها في هذا المكان اذ الحشفة كان المعتبر فيه ادخال الحشفة لا قدرها مع ان الاصل عدم الجنابة فيقوى الحكم بعدمها وان قلنا بجعل محل يكفي ان يكون مجموع ما ادخل بقدرها لم يشترط ان يكون واحد الطرفين بقدرها فيه نظر لان المعتبر هو الداخل او المدخول فيه والاجنب الحكم اذا عرفت هذا علمت ان الكلام في قول الشارح كقدرها من مقطوعها على ظاهرها فان بما في حكمها الباقي منها من مقطوع البعض على ما اختاره او قدرها ايضا على القول الاخر منها وقدرها من محوها على رمى المسئلة الثالثة ان تباع ما قاله ابن الجهل قوله قبلا او دبرا ظاهره ان الغيبوبة اعم من القبل والدبر من ادمي وغيره لا خلاف كما عرفت في حصول الجنابة بالغيبوبة في قبل المرأة وقد وقع الخلاف في دبرها وقبل الخنثى ودبر الغلام وقبل غير الادمي ودبره فهنا مسائل الاولى هل الغيبوبة في دبر المرأة موجب الجنابة ادعى عليه علم الهدى وابن ادريس اجماع المسلمين ونص عليه الشيخ في نكاح المبسوط وابنا زهرة وحمزة والجنيد في صوم المبسوط جعله الظاهر من المذهب وفي الحائريات احوط وقال في الخلاف عند اصحابنا ان لم يذكر ان عليه الغسل وبه قال جميع الفقهاء والاحرى لا غسل عليه ولا على المفعول به ولا يوافقهم على اهلة الرواية اوجب احد من الفقهاء الا اذا حضر فقهاء العامة قال علم الهدى لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر وانثى يجري مجرى الوطي في الفرج في الاحكام لا نقاب وبيبوسة الشفتين وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الامامية الا ذلك ولا سمعت من عاصرني منهم من شيوخهم نحو من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذه مسئلة اجماع من الكل وان شئت ان اقول انه معلوم ضرورة من دين رسول الله صلعم واله انه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالفنا ان الايلاج في القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما انتهى وكلام الشيخ في الاستبصار صريح في عدم الجنابة الغسل ورواه صاحب الفرجه وقال في النهاية فان جامع الرجل امرأته فيما دون الفرج وانزل وجب عليه الغسل ولا يجب عليها ذلك فان لم ينزل فليس عليه ايضا الغسل وهذا الكلام يحتمل ان يكون المراد بالفرج فيه هو القبل خاصة فيوافق كلام الاستبصار وان يكون المراد به ما يعمه والدبر فيوافق المشهور وكل كلامه في الحيل والمصباح فانه يقول الجماع فيهما بكونه والفرج دبرا يظهر من المبسوط هنا نوع تردد فانه قال اذا ادخل ذكره في دبر المرأة او الغلام فلاصحابنا فيه روايتان احدهما يجب الغسل عليهما والثانية لا يجب عليهما وظاهر سلار ايضا عدم وجوب الغسل على ما في المختلف فانه قال والجماع في الفرج اذا غيب الحشفة والتقى الختانان وفي الطهور نظر فان الالتقاء اذا حمل على المحاذاة صدق بالتغيب في دبر المرأة من غير فرق بينه وبين قبلها الا بالقرب والبعد ونسب في المختلف الى الفقيه انه ذكر والرواية المتضمنة لعدم وجوب الغسل وليس كذلك وانما فيه ذكر ما تضمنت عليه بالجماع فيما دون الفرج وهو مثل عبارت النهاية ونقل الشيخ في الحائريات عن بعض الاصحاب القول بعدم وجوبه بالوطي في الدبر وكذا علم الهدى قال ما يدل على ما حكيناه من كلامه والغسل [illegible] ايام عن بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل لما تجد المشهور مع الاجماع وجوه منها دخوله في عموم او لامستم النساء فان الملامسة بالوطي في الدبر حقيقة لغة وشرعا وقد رتب على مطلق الملامسة وجوب التيمم ان لم يجد الماء ولا يتيمم بها الا لما من الغسل ومنها دخوله في عموم ما تضمن ان الادخال يوجب الغسل كقول احدهما ع في صحيح محمد بن مسلم اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم خرج من عمومه الادخال في غير الفرجين بالاجماع وبقي الادخال في الدبر داخلا من غير فارق الى الخروج وكذا ما تضمنت وجوبه بغيبوبة الحشفة ومنها رواية حفص بن سوقة عمن اخبره قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل

ومنها قول امير المؤمنين ع في صحيحة زرارة في قضية اختلاف الصحابة في الجماع في القبل بلا انزال يوجبون عليه الرجم والحد ولا يوجبون
عليه صاعا من ماء فانه دل على الملازمة بين وجوب الغسل والحد فيجب هنا الغسل وفيه ان من البين ان هذا الجواب منه
انما هو على نحو عقول المخاطبين وسبيل الحجة معهم فانه من قبيل الاعتبارات والقياسات التي يعتبرها العامة ولا يكون عندنا حجة
الا ان يكون قد كان هناك نص او علم بالملازمة بينهما لا من جهة القياس والاعتبار العقلي فيكون في جوابه ع اشارة اليه لا انه محتمل
لا متيقن ولا ظاهر ليمكن التمسك به وحجة القول الاخر وجوه منها الاصل ومنها مرفوعة البرقي عن الصادق ع قال اذا اتى الرجل
المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ومنها رواية احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه
اليه ع في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومنها [illegible] مرسلة علي بن الحكم قال
اذا اتى الرجل المرأة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومنها صحيح الحلبي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل
يصيب المرأة فيما دون الفرج اعليها غسل ان هو انزل ولم تنزل هي قال ليس عليها غسل وان لم ينزل هو فليس عليه غسل ومنها صحيح
محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع كيف جعل المرأة اذا رأت في النوم ما يرى الرجل [illegible] ومنها مفهوم نحو ما في صحيحة ابن بزيع اذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل فانه يدل على عدم الوجوب عند عدم الالتقاء خرج عنه الانزال والايلاج [illegible]
الختان بالاجماع والنصوص وبقي الباقي والجواب اما عن الاول فبالمعارضة بالاجماع والنصوص التي ذكرناها
واما عن الثاني فمع الضعف [illegible] ان يكون المراد فيه بالاتيان ما دون تغييب الحشفة او بالدبر [illegible] يشمل
ابانة التغميض وكذا الثالث واما الرابع والخامس فلعدم انصرافهما عن الغسل بالجماع فيما دون الفرج وهو لا يشمل الدبر
فان الفرج شامل للقبل والدبر لغة وعرفا وشرعا واشتقاقا فانه من الانفراج واما الاخير فهو استدلال بالمفهوم وهي
ضعيفة وايضا لما انه خرج الانزال بدليل من خارج فكذا الجماع في الدبر بما عرفت من الادلة وايضا قد عرفت ان الالتقاء اذا فسر
بالمحاذاة كان متحققا في وطي دبر المرأة ولا يتوهم من هذا انه على الاستدلال لاجل هذه الاخبار على القول الاول لانه لا يحصل ذلك
المعنى [illegible] من تسمية مدخل الذكر من فرجها بالختان [illegible] لا يجوز في الدبر فان تسميته ختانا مع انه بعيد عن
الاخبار المبعد الفاحش بينه وبين الختان بعيد من الاستعمال بل يتيقن بعدم الوقوع واعلم ان اثبات الحكم من وجوب الغسل
او عدمه في احد الجانبين يكفي لاثباته في الجانب الاخر بعدم القائل بالفرق على ما نص عليه ابن ادريس وهو الذي يظهر من المختلف وقال
في المنتهى بعد القطع بما هو المشهور في طرف الفاعل هل يجب على المرأة الموطوءة في دبرها مع عدم الانزال فيه تردد ويلوح من كلام ابن
ادريس الوجوب ويدل عليه كلام امير المؤمنين ع فان الحد والرجم مشترك بينهما وهو قول الشافعي وابي حنيفة واحمد وكذا الغلام
الموطوء يجب عليه الغسل انتهى وجزم في نهاية بالتساوي المسألة الثانية في وطي في دبر الغلام وقد عرفت ان علم الهدى نص على
انه كدبر المرأة في الايجاب وفي المعتبر تردد واشبه انه لا يجب ما لم ينزل وقال علم الهدى بالوجوب وان لم ينزل على الواطي
والموطوء محتجا بان كل من قال بايجاب الغسل في وطي المرأة دبرا قال به في الغلام ولم اتحقق الى الان ما ادعاه فالاولى التمسك
فيه بالاصل والاقوى هو الاول [illegible] ابن حمزة فانه علق الحكم بفرج الادمي [illegible] للقبل والدبر وهو مختار الفاضلين
كتبهما ان ترددا ولاتي المنتهى وهو قول المتاخرين كافة ويدل عليه الاجماع المذكور وعموم ما تضمن الادخال او تغيبوا الحشفة
وزاد العلامة فحوى قول امير المؤمنين ع توجبون عليه الرجم والحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء [illegible] انه
فرج مشتهى طبعا فيجب الغسل كدبر المرأة وهو قياس محض وفي معناه ما قيل انهما مشتركان في المعنى ولا فرق
بينهما الا في الذكورة والانوثة وهو لا يجدي المسألة الثالثة في قبل الخنثى والاقوى عدم الوجوب تمسكا بالاصل
لعدم القطع بكونه فرجا ويكون [illegible] ختانا فالظاهر من المعلوم ان الادخال والتغييب المذكورين في الاخبار

٢٧٩

بهما انما هو في الفرج وبه قطع المحقق في المعتبر واستشكل العلامة في كتبه من حيث تعلق الحكم بالتقاء الختانين من غير اعتبار
والزيادة ووجوب الحد [illegible] من الدليل [illegible] اما الاول فليمنع كون [illegible] واما الثاني فلمنع وجوب الحد
بل الاصح عدم وجوبه لاسيما والحدود تدرء بالشبهات وقد قال في النهاية وفي وجوب الحد هنا اشكال نعم التعزير قطعا
قال في الذكرى ويلزمه الوجوب بعد وجوب الغسل ولو علم رجولية المولج فيه وذلك ظاهر [illegible] قطعا
بعد تقدير الرجولية ايضا يكون ختانا فيصدق التقاء الختانين بالايلاج ويتفرع على الخلاف هنا الخلاف في ايلاج الخنثى في قبل خنثى
او انثى وكذا في دبر [illegible] الادخال والتغييب ولان منشأ [illegible] انما هو عضو المولج فاذا لم يكن [illegible] لم يكن فرق بين افراد المولج
فيه المسألة الرابعة في الايلاج في قبل غير الادمي او دبره فذكر الشيخ في المبسوط والخلاف انه لا نص فيه ورجح عدم وجوب الغسل
للاصل الخالي عن المعارض واختاره الفاضلان في المعتبر والشرايع والمنتهى والقواعد واستقربه في التحرير بعد الاستشكال وهو
الظاهر من سلار لما عرفت من عبارته ومن ابن حمزة وابن ادريس لشرطهما الايلاج في فرج ادمي وكذا عبارة الارشاد والتلخيص و
تردد العلامة في النهاية والمحقق في البيان وجعل في الدروس وجوب الغسل احوط وقوى الوجوب في الذكرى قال والحمل على
ختان المرأة تقوى [illegible] هذه العبارة انه اراد بفرج البهيمة قبلها وفي نهاية الفاضل القطع في فرج
[illegible] وضعف هذه الوجوه [illegible] ووافق الشارح الذكرى في المسالك وحواشي القواعد واليه مال في روض الجنان و
استدل [illegible] بما ورد في [illegible] ع ما اوجب الحد اوجب الغسل قال ولفظهما وان كانت صيغ العموم الا انها مخصوصة
[illegible] الاسباب الموجبة للحد الذي اجمع على عدم ايجابها الغسل [illegible] او يكون المقتضي الموجب للحد هو الوطي
بقرينة مقامية او مقالية وهذا الدليل حرى ان صحت الرواية واستظهر ذلك الشيخ في صوم المبسوط وقواه العلامة في المختلف
[illegible] المذكور في الذكرى وربما يظهر من كلام علم الهدى ذهاب الاصحاب اليه فانه في اثبات الغسل بالوطي في الدبر واما الاخبار
واما الاخبار المتضمنة لتعلق الغسل بالتقاء الختانين فلا دلالة فيها عليها لان اكثر ما يقتضيه ان يتعلق وجوب الغسل
بالتقاء الختانين وقد يوجب ذلك وليس هو مانع من ايجابه في موضع اخر لا التقاء فيه لختانين على انهم يوجبون الغسل
بالايلاج في البهيمة وفي قبل المرأة ولو لم يكن هناك ختان انتهى فيحتمل ان يكون هذا الايجاب مخصوصا بجماعة النافين للغسل
باتيان [illegible] وان يكون [illegible] للاصحاب المسألة الخامسة لو استدخلت [illegible] في قبل او دبر فالعلامة في النهاية — الدبر
قطع بوجوب الغسل مع استشكاله في وطي البهيمة واستشكل فيه في التذكرة والمنتهى ولكن الحكم في الذكرى والدروس [illegible]
العدم للاصل السالم عن المعارض قوله حيا وميتا [illegible] الموطوء اولا [illegible] ههنا مسائل الاولى في الايلاج في فرج ادمي
ميت والاقوى حصول الجنابة به وهو الذي استظهره الشيخ في الخلاف بعد ان ذكر انه لا نص فيه وقطع به في المبسوط [illegible]
ابن حمزة والفاضلان [illegible] والدليل عليه مع عموم الادخال والتغييب والالتقاء ان حرمة الميت كحرمة الحي [illegible] لم يوجب الغسل
بوطيه [illegible] ويدل عليه ايضا عموم ما اوجب الحد اوجب الغسل
المسألة الثانية في الايلاج في فرج ميتة من غير الناس صرح الشارح هنا وظاهر الذكرى وجوب الغسل [illegible] والشيخ وان
اطلق الميتة في الخلاف والمبسوط [illegible] ان الميت من الناس وان كان
[illegible] الميت من الناس وان لا كان الاظهر [illegible] والاقوى هنا عدم الوجوب للاصل السالم عن المعارض
ولا ينفع عموم اخبار الادخال والتغييب فان قرائن المقام يدل فيها على ان المراد منها انما هو في فرج ادمي [illegible]
ايلاج في فرج حيوان واما دخول الميتة فيها فبعيد جدا ولا يتوهم انه يمكن التمسك فيه بالاستصحاب فانه انما يمكن
[illegible] الدليل الدال على الحكم الشرعي [illegible] فيستصحب الى ان يظهر له ناف [illegible] الدليل [illegible] على الحي

على انه يمكن ادعا الانتفا المحل المسئلة الثالثة اذا استاجلت الامن الناس نقطع العلامة فى النهاية بالوجوب وتردد هو
فى التذكرة والذكرى والبيان والاقوى الوجوب لعموم اخبار الانتقا وعلى الفرق بين استعمال الله واستعمال آلة الذابح هو
والسكان والمجمع عليه والحرمة الميت لحرمته الى كما عرفت المسئلة الرابعة اذا استاجلت آلة سيئة عير الناس فالاقرب عدم الوجوب
لمثل ما ذكر فى الثانية وهذا اولى ولم اظفر فيه بنص من الاصحاب **قوله** فاعلا وقابلا يحتمل ان يكون نعتا لمن يوجب الغسل بعلته الى الغير
بوجهها التى كانت متحققة اليه فاعلا او قابلا فانها نسبة بين الفاعل والمفعول والقابل فيكونان حالين عن محل ورود عليه الكلام ملتبسه
ويحتمل ان يكون تعميما الذى المشتقة ويكون المعنى سواء اوجبها بنفسه او استعملها بغيره فانه ح يكون قابلا ويحتمل ان يكون تعميما للحى والميت
وبيانا لان الشوم بالحيوة والموت وقع بالنسبة الى الفاعل والقابل جميعا فيكون منصوصا على ما احتمله نا مباقى سجود كل من فى
تلك الفاعل الميت توسع بالتغليب او التشبيه **قوله** وتحصلت الجنابة لمكلف مسلما كان او كافرا مكلفا كان او لحصولها ام لا باحد الامرين تعلقت منوم
به الاحكام المذكورة تحرم عليه قراءة العزائم الاربع اى السور الاربع التى سجد لها عزائم اى واجبة والتى تحرم عليها السجدة اى توجب
وانما سميت والحكم على ما عليها ما اتفق عليه الاصحاب ورواه المحقق فى المعتبر عن البزنطى فى جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن الصادق ع سجدتام
الصدوق فى العلل بحكمه عن زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع قلت تقرا الحائض والجنب من القرآن شيئا قال نعم ما شاء الا
السجدة ونحو منه روى الشيخ عن محمد بن مسلم وفيه عن زرارة الا انها ليست نصوصا فى المقصود كما لا يخفى وجعل المفيد الشيخ فى
ان منها سجودا واجبا وهو لا يجوز الا الطاهر واقتضاه الشيخ واستظهر الراوندى فى احكام القرآن بان العلة لو كانت ذلك لما جاوز
٧ الحرمة موضع السجود تصدق عنه بل الظاهر فى سجودها ذكره الراوندى من ان الحرمة زائدة على غيرها من السور ويمكن تاويل للحرمة
كلام المفيد اليه بتكلف واوفق المفيد فى هذا التعليل ما الظاهر فى الاستبصار الا انه عنون المسئلة لحرمة قراءة عزائم السجود
فيحتمل ان يكون ايضا يذهب الى حرمة مواضع السجود وحسب بقى الكلام فى ابعاض هذه السور فكانه لا خلاف فى حرمة قراءتها
مطلقا الا ما روينا عن المرتضى الا ان الابعاض منها مختصة بها ومنها مشتركة بينها وبين غيرها وعلى كل فاما ان ينوى بها القارى
كونها منها او من غيرها او لا ينوى بها شيئا فعلى الاول يحرم مطلقا وعلى الثانى لا يحرم المشترك قطعا واما المختص فان نوى به
غيرها من السور لم يحرم قطعا والا لزم تكليف الغافل فانه لا ينوى به غيرها الا وهو يظن انه مشترك بينها وبين غيرها او
مختص بغيرها وان نوى به غير القرآن ففيه تردد من التردد فى خروج القرآن عن القرآنية بالنية وقطع العلامة فى النهاية بعدم
الحرمة وعلى الثالث فالاظهر عدم الحرمة مطلقا لانه ح يكون بمنزلة الساهى ثم الظاهر عدم الفرق فى الابعاض بين ان يكون
اية او اكثر او اقل كلاما او كلمة او بعض كلمة وقال الشيخ على لو تكرر بعض كلمة من العزيمة ناويا وذلك بان عرض له فى
خلال النطق بها سكوت وقد اراد النطق بها فلا شبهة فى التحريم اما لو قصد النطق بالبعض ففى تحريمه تردد من انه بعض
القرآن فيحرم ومن امكان القدح فى كونه بعضا لان بعضيته للقرآن انما هو لكونه بعض الكلمة وذلك غير متحقق فى الفرض انتهى
ولو قال الى وجه الثانى بل فى وجه التردد من القدح فى صدق القراءة بل لك دعوى ان الحكم فى البعض الفتوى انما هو القراءة لكن لا دليل
قوله حتى البسملة التى هى مشتركة بينها او بين كل سورة الا التوبة وبلفظها فى اكثر الاقوال وبعضها حتى لفظ بسم الله كما فى روض
الجنان بل حتى الباء وهو على احد الوجهين وان كانت البسملة كغيرها من الاجزاء المشتركة بالطريق الاولى وقوله اذا قصدها
لاحدها يحتمل التعلق بقوله والبعض منها فيفيد انه اذا لم يقصد بها تلك السور بل غيرها من السور او من القرآن او لم ينو بها
شيئا لم يحرم سواء كانت مشتركة او مختصة والتعلق بالبسملة فقط ويعلم حكم سائر الاجزاء المشتركة وبعض البسملة ايضا
بالمقايسة وتوحيد التذكير فى احدها عنها حتى **قوله** واللبث فى المساجد نقل عليه الاجماع فى الغنية وقال العلامة
انه مما اتفق عليه الاصحاب سوى سلار فانه كرهه اقول والصدوق وعبارته فى الفقيه والمقنع توهم جواز نوم الجنب

فى المسجد

١٨٠

فى المسجد وهو مستلزم للبث فانه قال ولا باس ان تختضب الجنب ويجنب وهو مختضب ويحتج بذكر الله ويتنور ويذبح ويلبس الخاتم وينام
فى المسجد ويمر فيه ويجنب اول الليل وينام الى آخره مع انه يمكن تنزيله على انه ليس الحائض والجنب ان يدخلا المسجد الا
مجتازين ولكن خالف عباب دخول المسجد من المقنع ولا تأت المسجد وانت جنب ولا المرأة الحائض حتى تغتسل فكانه اراد عدم الحرمة
شدة الكراهة ولعله بالكراهة جمع بين الروايات التى سيلكه اولا اراد نفى العبادة فانه لا باس بان ينام فيه الانسان وان كان النوم منشأ
الجنابة بعضها لا يتوهم من عدم جواز اللبث فى الجنب فى المسجد انه لا يجوز للانسان ان ينام فيه لانه يجوز ان يجنب فيه فان الحكم انما
يتعلق بالجنب فعلا وقوعه فلا يرجع الضمير فى ينام الى الجنب كما لا يرجع اليه ضمير يجنب وهو مختضب ويجنب اول الليل وان صح فيها
احرم الارجاع اليه على سبيل من قتل قتيلا ويمكن تبعيد اجراء وجهيهما فى هذا الارجاع لما ذكرنا من عروض الجنابة فكانه نزل اليها والحجة فى حرمة فى
الغنية وما يدل على المشهور روايات كثيرة منها حسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يجلس فى المساجد قال لا ولكن يمر فيها
كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص والاخر ما فى العلل عن صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع قال قلنا له الحائض والجنب
يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا
او ما فى منع النبى ص والذى يعيد من القعود فى المساجد وبالاستثناء الاجتياز ولنا الاحتجاج بنفس الاية من غير نظر الى تفسيرها
فان ظاهرها ان المراد بالصلوة مواضعها وهى المساجد وبالاستثناء الاجتياز فيها من غير لبث ولنا احتمال ان يكون المراد بالصلوة
حقيقتها وبالاستثناء ان يكون الجنب مسافرا لا يتمكن من الاغتسال فانه له ان يتيمم ويصلى فقد رجح الشيخ عليه الاول فى الخلاف بوجوه اولها
ان جواز التيمم للمسافر مستفاد من آخر الاية فلو حمل اولها عليه كان تكرارا والتاسيس خير منه وثانيها انه يلزم عليه اضمار امرين حال
يكون المسافر عادما الماء فقد تيمم والاضمار بمنزلة التجوز وعلى الاول لا اضمار اصلا وانما يلزم عليه التجوز فى الصلوة فالنسبة بين
الاحتمالين كالنسبة بين تاويلين يحتاج احدهما الى تجوزين والاخر الى تجوز واحد او يحتاج احدهما الى اضمارين والاخر الى اضمار واحد
وثالثها ان لفظ الاية على الاول باق على عمومه بخلافه على الثانى فان الجنب لا يجوز له ان يقرب المسجد الا مجتازا والاجتياز
جائز له ابدا وعلى كل حال ولا يجوز للمسافر الجنب ان يصلى بالتيمم الا اذا عدم الماء او لم يتمكن من استعماله فلا بد من التخصيص بذلك
ورابعها ان المستثنى على الثانى يكون من غير جنس المستثنى منه بخلاف الاول وحقيقة الاستثناء ان يكون لاخراج ما يكون من جنس المستثنى
منه وذلك لان الجنب الذى يجوز له العبور فى المساجد هو الذى منع من قربها غير عابر والذى ابيحت له الصلوة غير الذى منع منها ان
الاول هو المتيمم والثانى غيره وتوضيحه ان الاستثناء فى الاية من احوال الجنب وبعضها جاعل الى الاستثناء من نفسه على الظاهر فنقول ان الحقيقة
فى مثله ان يكون ذو الحال واحدا قبل الاستثناء وبعده وانما يختلف الحال والامر على ما قلنا فان الجنب على الاطلاق لا يقرب المسجد فى حال
من الاحوال الا فى حال العبور وان اعتبر له قيد كعدم الاغتسال والتيمم اعتبر فى الحالتين جميعا واما على المعنى الاخر فيكون المعنى لا
يصل الجنب فى حال من احواله الا فى حال السفر ولا شبهة انه لا يصح على اطلاقه فان الذى لا يجوز له الصلوة انما هو غير المتيمم والذى له ان
يصلى حال السفر انما هو المتيمم وان اطلق الجنب اولا لم يصح اطلاق النهى ولا اطلاق الاستثناء وان قيد بالتيمم صح النهى وان قيد بعدمه
لم يصح الاستثناء فلا بد من تقييده بالعدم وتقييد الاستثناء بالتيمم وعلى الارجاع الى الاستثناء نفسه نقول ان المعنى على ما نقوله لا يقرب
المسجد جنب الا جنب عابر ويصح تقييد الجنب فى الموضعين بعدم التيمم فالاستثناء متصل بلا شبهة وعلى المعنى الاخر يكون المعنى لا
يصل جنب الا مسافر فان اطلق لم يصح النهى ولا الاستثناء وان قيدا بالتيمم لم يصح النهى وان قيدا بعدمه لم يصح الاستثناء
فلا بد من تقييد المستثنى منه بالعدم والمستثنى بالتيمم فيكون الاستثناء منقطعا وهو خلاف الحقيقة وان قالوا ان المسافر
فى كناية من عدم التمكن من استعمال الماء وهو كناية عن التيمم مع لا يكون الاستثناء الا على حقيقته كما لا يخفى قلنا يلزم التجوز
فى لفظ عابر سبيل مرتين وهو بمنزلة الاضمارين اللذين ذكرنا فى الوجه الثانى فالاولى ان يجعل هذان الوجهان وجها

واحد أمروداً بين مزدوم اضماري او تجوزين ويلزم في الاول تجوز آخر في الاستثناء وخامس الوجوه مزدوم التجوز في القرب فانه حقيقة في قرب الامكنة دون الافعال وان رجحوا ما قالوه بان قوله حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان المراد بالصلوة حقيقتها لتعلق القول والعلم بها قال قلنا بل انما هو ذكر علامة للافاقة فيكون المعنى حتى تفيقوا وان رجحوه بما روي من ان المراد بالسكر سكر النوم فانه يدل على كون المراد بالصلوة معناها الحقيقي قلنا لا منافاة في ان يكون المراد بهما به سكر النوم من قربان المساجد بالنهي من قربان الصلوة واما سائر فلعله استدل الى الجمع بينهما وبان رواية محمد بن القاسم قال سألت ابا الحسن عن الجنب ينام في المسجد فقال يتوضأ ولا بأس ان ينام في المسجد ويمر فيه قال في المعتبر لكن الرواية متروكة بين الاصحاب لانها منافية لظاهر التنزيل وفي المنتهى منافية للمذهب والضا فان هذه رواية واحدة لا تعارض روايات كثيرة قيل اشتهر بين الاصحاب العمل بظواهرها وان لها في المنتهى حمل الوضوء على التيمم مجازاً لاشتراكهما في اسم الطهارة او في الاستباحة

٣ على ذلك عند عدم الماء الضرورة اقول ويمكن الحمل على الاغتسال وعلى كل فالنفي يتوضأ وان لم يتوضأ لم يكن بأس بان ينام في المسجد وقوله يمر فيه يجوز نصبه عطفاً على ينام وان لم يتوقف جواز المرور على شيء لا ينافي مبناه على توقف جواز الامرين عليه ورفعه عطفاً على يتوضأ اي يتوضأ فينام في المسجد الا ان يمر فيه من غير ان يتوضأ والظاهر ان الحمل على التقية اولى من ارتكاب نحو حمل الماء **قوله** والجواز في المسجد بين الاحقاف بمكة والمدينة بالاجماع منا على ما في المعتبر والتذكرة والغنية ولم نظفر في كلام العلماء نقل للصدوق بالفرق بينهما وبين غيرهما وسلار ايضاً اطلق كراهة اللبث في المساجد والدليل على المشهور روايات منها حسنة جميل المتقدمة ومنها حسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرمين ومنها صحيحة ابي حمزة قال قال ابو جعفر اذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام او مسجد الرسول

٣٣ والد فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمماً ولا بأس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد **قوله** ووضع شيء فيها اي في المساجد مطلقاً نقل عليه الاجماع في الغنية وجعله سلار مكروهاً وهو الذي يظهر من كلام الشيخ في مسئلة كراهة الاجتياز للحائض كما ستظهر لك هنا في مسئلة اجتياز الجنب والدليل على التحريم صحيحة ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئاً وما في العلل من صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر قال ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً قال زرارة قلت فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره والاطلاق النهي والفتوى يقتضي التحريم وان لم يستلزم الوضع اللبث ولا الدخول وسيظهر لك ان الشيخ خالف في الحلاف اعتبار الدخول واتبعها ابن حمزة في الوجيز والمحرر والمهذب الا انه لم يتعرض في الاجزاء الاقتراب الحيضة وبما حلف مثل ذلك من كلامي المنتهى والمعتبر حيث استدلا الحرمة بقوله تعالى لا تقربوا سبيل ادنى ابن حمزة في الطهارة الاجماع على ان الحائض اذا وضعت فيه شيئاً ولم يدخل كما لو القته من وراء الجدار او حذفته من الباب مستلزم لم يحرم قال الشيخ على وصدق عليها انه وضع في الحقيقة رأي الى عنه تحريم الوضع فيعود ان ما ادعى الاجماع عليه مما ذكره من عدم الحرمة وذلك لعدم صدق الوضع فيه عرفاً فقول الشارح بانه لو طرحه من خارج محل النظر الا ان يحمل الطرح فيه على الوضع **قوله** ومس خط المصحف بالاجماع منا هو الظاهر الاصحاب ونقله جماعة منهم الشارح بل من علماء الاسلام على ما نقل في المعتبر والمنتهى وفي التذكرة باستثناء داود مع انه نقل في المختلف من ابن الجنيد انه كرهه واحتمل في الذكرى ان يريد بالكراهة الحرمة فلذلك او لعدم الاعتداد بمخالفته نقل الاجماع المذكور ومما يدل عليه قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون على ظاهر معناه بناء على جمع الضمير الى القرآن وكون النفي بمعنى النهي فانه يكون المس مشروطاً بالطهارة ولما كانت

الطهارة

٢٨٣

كانت الطهارة مطلقة بمنزلة ويجب تحصيلها على كل وجه لتيقن جواز المس والكلام هنا مجال واسع واما الاول فيجب ان يحمل عليه هذا الاجماع المنقول الا انه نظر فيه فلابد من يعتمد عليه مع على عدم جواز المس للمسلمين لمن لم يكن على وضوء نصوص كثيرة حتى قال به ويستدل عليها بما ثبت عليه الحكم هذا من طريق الاولى واما ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في كتاب انه لا يمس القرآن الا طاهر مع ان المرسل وليس من الحيا بالمشارك الاية في انه لا يدل على المقصود الا اذا علم ارادة الطهارة من الحدث او منه ومن الخبث وذلك غير معلوم الا اذا ثبت كون الطهارة حقيقة لغوية او شرعية في الطهارة من الاحداث وان ليس تناوله للامرين بالاشتراك والا فالظاهر ارادة احد المعنيين لا بعينه الا انه يمكن اثبات المطلوب بالتقريب المذكور لحصول الشك في حصول شرط جواز المس وخط المصحف هو نقوش كلماته وحروفه المفردة وما قام مقامها اي الحروف كالشد والمد والهمزة او علاماتها التي هي راس العين والاخرى نفسها حرف وصور بقائها الف او واو او ياء وهل الاعراب كذلك الاتيح على وجه وجهان وقال ايضاً وهل المراد بصور الحروف مطلق رقومها ام الرسوم المقررة في رسم المصحف وفي علم الخط حتى لو كان شيء يكتب بالالف فكتب بغيره او بالعكس او كان حرفاً لا يكتب اصلاً فكتب لا يحرم مسه وجهان ايضاً انتفى والاظهر هنا الحرمة لما الاظهر على معاني الاول ثم ان كان المكتوب مختصاً بالقرآن معلوماً انه كتب بقصد القرآنية فلا كلام فيه واما اذا علم انه اذا لم يكتب بقصدها بل بقصد غيرها ابتنى الامر فيه على ان الاتي في خروج القرآن عن القرآنية بالقصد ولما اذا كتب لا بقصد فالظاهر عدم الخروج عن القرآن واذا جعل المماس بقصد الكاتب حرم عليه المس لان الاصل فيه القرانية الى ان يثبت خلافه واما المشترك فالظاهر عدم مسه الا اذا علم قصد القرآنية وبدونه فالاصل الاباحة لا معارض لها وهل المس مختص بجزء من بدنه تحله الحيوة حتى لا يحرم بالشعر والظفر والسن او يلحق الكل فيحرم او يلحق بعضها من ذلك كما استقرب الفاضلان في المعتبر والمنتهى والنهاية في الذكرى الاخير وتردد في التذكرة بين الاخيرين واستظهر ابن فهد في الشاميات في مس الاموات ما اختاره الشارح هنا وقطع الشيخ على بعدم اعتبار الشعر والسن لعدم صدق مسح المس بهما عرفاً وتردد في الظفر ويقوى اعتبار ما حكم عليه بالنجاسة الحكمية الاصلية الحاصلة بالجنابة والمؤول عليها بوجوب الغسل عند الاغتسال فان وجب غسل جميع الظواهر حتى المترسل من الشعور حرم المس بأي جزء كان منها دخل في مسمى العرف عرفاً ام لا وان لم يوجب غسل المترسل من الشعور لم يحرم المس به وان دخل في مسمى المس عرفاً ومنه ذلك يقوى جواز المس بما يدخل في البواطن وان كان خصاً كاللسان وربما الحق الشعر ما يمس اولى بالجواز لان الظاهر ان العلة في ذلك احترام القرآن وتجنيبه من ان يمس بنجس حكماً وان النجاسة الحكمية لا تتعلق بالبواطن **قوله** او اسم الله تعالى يحتمل العطف على المصحف حتى يكون المعنى خط اسم الله تعالى اي صورته ونقشه وعلى الخط على ان يكون المراد به لفظه فيكون المعنى لفظ الله ويحمل على ما ذهب اليه الكوفيون في اصل الاسم ان يراد به العلامة اي النقش ويراد بالله لفظه او نقشه وتكون الاضافة على الاول لامية او نقش هذا اللفظ وعلى الثاني بيانية لا لامية ياباه نحو غير الاول عطف النبي صلى الله عليه وآله والائمة كما لا يخفى والحكم مما ذكره الاصحاب من غير نقل خلاف وحكى ابن زهرة اجماعهم عليه ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال لا يمس الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله قال في المنتهى والرواية ضعيفة السند لكن عمل الاصحاب بمضمونها ولان ذلك مناسب للتعظيم انتهى وربما يفهم من الرواية حرمة مس الدرهم والدينار المكتوب عليهما ذلك وان لم يكن المس على نفس اسمه تعالى الا ان الظاهر انه المراد واولى بارادة ذلك ما في كثير من العبارات من نحو ما عليه اسم الله كعبارة المبسوط ونهاية الشيخ والعلامة والقواعد والتحرير والدروس والبيان لان ما عليه اسمه اعم من المحل المخصوص بكتابته عليه ومن الجملة المشتملة على المخصوص كالدرهم والصفحة من القرطاس

للمس

صورة واللاتفاقية فيه يحتمل اللامية على ان يكون المراد بالله ذاته تعالى والبيانية على ان يكون المراد صه

ونحو ذلك فيجوز ان يراد به الاول من غير تكلف وفي حواشي القواعد للشارح ان محصل ان ما عليه اسمه حقيقة انما هو المحل الذي
عليه كتابة الاسم لان ذلك هو حقيقة الاستعلاء قال وان امكن اطلاق اللفظ على ما هو اعم من ذلك بحيث يشمل ما كتب عليه الاسم
في غير محل كتابته لان ذلك مجاز بدليل صحة سلبه عنه فيقال هذا المحل المخصوص منه ليس عليه اسم الله وصحة السلب دليل كون الاطلاق
مجازيا كما احقق في محله وفيه ان السلب انما يصح عن الجزء الذي ليس عليه الكتابة لا عن الكل فان من البين انه لا يصح ان يقال
للدرهم المكتوب عليه اسم من اسمائه تعالى انه ليس عليه اسمه تعالى فلم يتحقق امارة المجاز في الكل ثم انه لا فرق بين حمل ما وفي
ان ما عليه يجوز ان يكون محلا مخصوصا او اعم منه وان يكون جملة مشتملة على المحل المخصوص وليس شيء منهما خارجا من
الحقيقة فكما ان الحقيقة زيد في الدار كذلك حقيقة زيد على السطح وكان منشأ الوهم انه رأى الحكماء المتكلمين يقسمون الاين
الى الحقيقي والمجازي ويخصون الاول بالمحل المخصوص الذي لا يسع غير المتمكن فيه وربما قسموا الظرفية الى حقيقية وغيرها
باعتبار التقسيمين من الاين وهو مع انه اصطلاح خاص لا ينافي كون لفظة في او على حقيقة في كل من الظرفية الحقيقية وغيرها
لا يقال لا يشتبه انه اذا مس من الدرهم مثلا الجزء الذي لم يكتب عليه اسم يصدق حقيقة انه مس ما ليس عليه اسم الله لانا نقول
نعم ولكن يصدق عليه مع ذلك انه مس ما عليه اسمه وذلك لان الموصول في القضيتين الاولى عبارة عن الجزء الذي ليس عليه
كتابة الاسم وفي الاخيرة عبارة عن الجملة التي تصدق عليها ان عليها اسمه الكتابة على جزء منه فالمستثنى له مصداقان
احدهما الجزء والاخر الكل والاول هو الذي يصح السلب عنه دون الثاني قوله مطلقا يحتمل ان يريد به الاطلاق الى
تقييده بان يكون الكاتب لله تعالى مقصودا اما الكتابة بعدم نطاق الشركة فيه قال في شرح النفلية ولا اسم الله تعالى
يشترط في حرمته القصد لعدم مشاركة غيره فيه ويحتمل ان يريد به سواء تعلق بالكتابة اهلا بان لم يقصد شيئا او كان من العلم
لمن عبد الله فان جزء العلم لا يقصد به الدلالة على شيء فضلا عن ذاته تعالى وان يريد به سواء كان علما لله تعالى كلفظ
الجلالة ام لا مختصا به كالرحمن ام لا كالملك والسلطان ونحوها وان كان المتبادر من الاسماء اذا اضيف الى غيره
تعالى ما يكون علما له فان المتبادر منه اذا اضيف اليه تعالى فان اراد الاول فلعل اسم الله على الجلالة النجس و
عليها وعلى الرحمن ان كان علما ايضا كما قيل بناء على انه الظاهر من الجلالة وهو على اختصاص الحرمة بالجلالة
ودليل التخصيص ان الرواية انما تضمنت اسم الله والمتبادر منه ذلك وفيه ان هذا التبادر سبيل في الاسم المضاف الى غيره
تعالى لا في المضاف اليه كما لا يخفى مع كفى التقوية باصالة الاباحة في غير ذلك وباحتمال ان تكون الاضافة فيه بيانية
ويكون المراد به لفظ الله فيقتصر في الحكم بالتحريم على موضع اليقين لا سيما والشارع في الدراهم والدنانير نقش الجلالة وان
اراد الثالث كان صريحا في التعميم كما انه يقرب من الصريح منه عبارات كثيرة كعبارات الشيخين في المقنعة والمصباح وابن
زهرة وغيرهم حيث عبروا باسم من اسمائه تعالى ودليل عموم الاسم المضاف اليه تعالى لجميع ذلك واما عبارة المحقق في سائر كتبه
وعبارة الشيخ في الجمل والمبسوط والفاضلين وكثير من الاصحاب فهو موافق عبارة الكتاب فيحتمل ان يريد به الجلالة فقط او مع
الرحمن وان يريد به العام بناء على ما قلنا في الاسم المضاف اليه تعالى وان اراد الثاني احتمل ان الاحرى الاولى يرد عليه
ان اختيار التعميم لزم التحريم مس نحو الملك والسلطان وان قصد به غيره تعالى وهو ضروري البطلان بل ينبغي التفصيل
باطلاق القوم ان كان مختصا به تعالى وتخصيصا بالمقصود به ان كان مشتركا في الكلام في اسمه تعالى اذا اصبح جزء علم
حيث تقصد واشتهر العلم به ذاته تعالى اولا من انه اذا صار جزء العلم لم يقصد دلالته على الاشكال في الجلالة
ثم الرحمن اقوى ولا الاشكال اذا كان جزء الاسم اسما مشتركا ولم يقصد اراد غيره تعالى ثم كعبد الملك وعبد السلطان
يحتمل ان يكون اراد غيره تعالى باسم الله في الخبر والعبارات لفظ الله على ان يكون الاضافة

بيانية

بيانية بين اشكال في الحرمة وان صار جزء العلم او كتب غير مقصود به ذاته تعالى قوله او اسم النبي والائمة والاولى ترك
الالف واللام لانه يقتضي بثبوتها والاولى ان الاصحاب في غير الكتاب سووا بين اسماء الانبياء جميعا واسماء
الائمة والحاق هذه الاسماء باسمه تعالى على ما ذكره الشيخان تبعهما الاكثر وادعى ابن زهرة عليه الاجماع قال في المعتبر الا ان المستند
ولعل الوجه رفع اسمائهم عليهم السلام من ملاقاة ما ليس بطاهر وليس بحجة موجبة للتحريم والقول بالكراهية لابن بابويه في المنتهى ثم احتاط فيه
حيث قال والوجه لو قيل بالكراهية كان وجها في التحريم والاولى على الكراهية قال الشيخ على بعد حكاية ما في المنتهى والتحريم
اقوى لان الاسم في المس ولمناسبة التعظيم ولموافقة كبراء الاصحاب ولا يبعد عن الصواب والاولى الحاق اسم فاطمة
عليها السلام ايضا ويمكن تعميم الائمة لها تغليبا او بالتغليب قوله المقصود بالكتابة ان اراد بالاطلاق احد المعنيين الاولين
كان قيد الاسم النبي والائمة وان اراد به المعنى الثالث فالاولى ان يضاف بهما والاسم الانبياء
الاسم به دليل على حمله على حقيقة لا على صورة الا ان يراد يكون صورة الاسم مقصودة بالكتابة ان
الله والنبي او الامام فيهم وان اشتركت الصورة بين اسمائهم ان الاسم لاسم الله ذكر
اخرى وهي التنبيه على الجواز ان يكون الاسم ملحوظا ويكون اضافة للمس اليه لانه المقصود بالكتابة
يجوز ان يتجوز به عن الكتابة ويجوز ان ينسب اليه المس المنسوب اليه قوله ولو كان بخط القرآن وهذه الاسماء على درهم او دينار
لعموم فتوى الاصحاب واستحقاق التعظيم وعموم ما دل على الحكم في القرآن ولان الرواية الواردة في اسمه تعالى انما وردت
فيهم كما عرفت وفي المعتبر في جامع البزنطي عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب
فقال والله اني لاوتى بالدرهم فآخذه واني لجنب وما سمعت احدا اكره من ذلك شيئا الا عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا
شديدا يقول جعلوا سورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير وفي كتاب الحسن بن محبوب
عن خالد عن ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله فقال لا بأس به ربما
فعلت ذلك فان ثبت الاجماع على عموم الحرمة في شيء من ذلك والا فالاقوى القول بالكراهة في اسمه تعالى ان تحقق التعارض
بين الخبرين ولا يخفى لما يكون عاما او مطلقا في تحريمه حتى يجمع بينه وبين هذه الرواية تخصيص الاباحة بالدرهم والمطلق اسم
الرسول فيقوى عدم الكراهة ايضا لعدم الوقوف على نص واما خط المصحف فلم يكن دلالة الاية على حكمه واضحة
ولا عليه نص معتبر يوجب تخصيص ما لا يكون على الدراهم وظاهر الشارح في روض الجنان القطع بعموم حرمة مس كتابة القرآن
ولعله للاجماع نقله ايضا واعرض عن ذكر رواية البزنطي وذكر الرواية الاخرى وقال وهذه الرواية انما تدل على جواز مس
الدراهم المكتوب عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى ودفع الحرج ولا
يخفى عليك ما فيه ويحتمل ان يكون قوله ولو على درهم او دينار متعلقا بالاسماء خاصة وتخصيصها بالتعميم دون القرآن
لانه لا شبهة فيه ليحتاج الى التنبيه على عمومها لكونه حكما مجمعا عليه ويؤيده قوله في المشهور فانه ان تعلق ذلك
بالجميع تعلق هذا ايضا بالجميع وهو خلاف الظاهر فان الشارح كما عرفت ادعى الاجماع عليه فالاولى ان
تعلق القيدان جميعا بالاسماء خاصة ويكون في الاتيان اشارة الى ضعف المستند لاصل الحكم او لعمومه والامر كما فيهما
عرفت قوله ويكره له الاكل والشرب حتى يتمضمض ويستنشق نسبه في المعتبر الى الخمسة واتباعهم وفي النفلية الجماعة
وفي المعتبر والذكرى اقول انه يكفيه غسل يديه والمضمضة وقال الصدوق في الفقيه اذا اراد ان يأكل او يشرب قبل الغسل
لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص وروي ان
الاكل على الجنابة يورث الفقر انتهى وقال في المقنع ولا تأكل ولا تشرب وانت جنب حتى تغسل يديك وتتوضأ

فانك اذا فعلت ذلك خيف عليك البرص وقال المحقق في النفلية ويختص بغسل الجنب بكراهة الاكل والشرب الابعد غسل اليدين
والوجه والمضمضة والاستنشاق وقال الشارح في المسالك والافضل غسل اليدين معهما مع المضمضة والاستنشاق
وقال الشارح والكل من الجميع الوضوء معها والذين ذكره الفاضل في المنتهى والتحرير والنهاية في الدروس والشارح هنا
وفي روض الجنان ان يتمضمض ويستنشق او يتوضأ لكثير من العبارات تدل على زوال الكراهة بذلك كعبارة الكتاب وقد صرح به
الشارح في شرح الشرايع والنفلية ومنهم من صرح بان ذلك يخفف الكراهة كالمحقق في الشرايع وقريب منه عبارة الشيخ في
المصباح ومختصره فانه قال ويكره له ان يأكل او يشرب الا بعد المضمضة وعند ذلك يتمضمض ويستنشق وربما يومي اليه قوله في النهاية
ويكره ان يأكل الجنب الطعام او يشرب الشراب فان اراد ذلك فليتمضمض وليستنشق ونحوه عبارة السرائر وربما يومي اليه ما
حكيناه عن الفقيه فان قوله وروى ان الاكل على الجنابة يورث الفقر مطلق والروايات التي يحضرنا الان منها صحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله قال قلت له ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن ليغسل يده والوضوء افضل
ومنها حسنة زرارة عن الباقر قال الجنب اذا اراد ان يأكل او يشرب غسل يده وتمضمض وغسل وجهه واكل وشرب ومنها
رواية السكوني عن الصادق ولا يذوق شيئا حتى يغسل يده ويتمضمض فانه يخاف عليه من الوضح ومنها ما في مرسلة الصدوق
والدعائم انه نهى عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر فهذه الرواية تدل على بقاء الكراهة حتى يغتسل وشيء من الروايات الناطقة
لا تدل على زوالها بما ذكر فيحمل لا يخفى واختلاف الروايات لاختلاف المراتب في الفضل فاولاها غسل اليد لما يشعر به الرواية
الاولى واعلى منه غسل اليد والمضمضة واعلى منه غسل اليد والوجه والمضمضة واعلى منه الوضوء ولو جمع بينه وبين المضمضة كان
اولى بالاشعة بايكن ان يقال ان المضمضة داخلة في مدلول الوضوء الوارد في الروايات والافضل ترك الاكل والشرب
الى ان يغتسل ولم نظفر بما يدل على غسل الفرج ولا على الاستنشاق **قوله** وروى انه يورث الفقر ربما اوهم العبارة ان
الاكل قبل ذلك لا يورثه وقد عرفت اطلاق الرواية في ان الاكل على الجنابة **قوله** ويتعدد ما ذكر من المضمضة والاستنشاق
او الوضوء بتعدد الاكل والشرب عرفا وذلك مع التراخي عادة لا مع الاتصال عادة ويحتمل الاجتزاء بواحد واحتمل البعض
التعدد عند تخلل الحدث وعلى التعدد ان الاكل وشرب الماء وشربا عقيبه او متصلين كفى لهما واحد **قوله** والنوم الا بعد
الوضوء بالاجماع على ما نقله غير واحد وبه روايات كصحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عن الرجل ايبتغى له ان ينام
وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ والظاهر ان الوضوء لا يزيل الكراهة بل يخففها ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال
سالت ابا عبد الله عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه
من البلية اذا فرغ فليغتسل **قوله** وغايته هنا ايقاع النوم على الوجه الكامل وكما يقال في الوضوء المبيح للصلوة مثلا
لا يشترط استباحتها يجوز ان ينوي بهذا الوضوء هذه الغاية اذ لا ان الاستباحة هنا لا يتوقف عليه لكن هذه الغاية هنا وان
نوى مكانها رفع الحدث او جمع بينهما جاز له وقال بعض الفاضلين في كون غايته ذلك وفي الذكرى والبيان استباحة ما الطهارة
مكملة له كقراءة القران ودخول المساجد فالاقرب الصحة ان نوى ايقاعها على الوجه الافضل لتوقفه على رفع الحدث
وفي نية الوضوء للنوم نظر لانه نوى وضوء الحدث والحق في المعتبر بالصحيح لا تحقق النوم على افضل احواله ولما
في الحديث من استحباب النوم على طهارة وهو مشروع بمجموعها ولكن ان تقول لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة
الطهارة للنوم اذا الموصل الى ذلك وضوء رافع للحدث فلينو رفعه او استباحة مشروط به لا انه نوى انه قال و
التحقيق ان جعل النوم غاية مجاز اذ الغاية هي الطهارة في ان قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب
الكون على طهارة وهي غاية صحيحة انتهى ولعله اراد بالطهارة التي جعلها الغاية حقيقة رفع الحدث فانه ادعى في

والمضمضة
٣
ويستنشق

الفقيه مرسلاً
عن الباقر قال اذا كان الرجل
جنباً لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ
ويغسل فاه

حواشي القواعد انحصار الغاية في الاستباحة ورفع الحدث والكون يكون الكون على الطهارة غاية للنوم تثليث الغاية ولانه لا يعقل له
الا الكون على الوضوء فيلزم كون الشيء غاية لنفسه والحق ان غاية هذا الوضوء مع جعلها رفع الحدث ورفع الجنب الذي يكره له النوم
بدونه ان يجعل غاية استباحة النوم لانه بدونه مكروه غير مباح وان قلنا ان الوضوء انما يفيد خفة الكراهة فلينو بها مكان الاستباحة
جعلها ايقاع النوم على الوجه الكامل وهو بالحقيقة راجع الى خفة الكراهة ويصح جعلها النوم لرجوعه الى احدهما فان الناوي
لا ينفك حين ينويه له من ان يخطر بباله احد ذينك الشيئين وهذه الغايات كلها غاية للرفع فيجوز الجمع بينه وبين احدها حتى
يكون من قبيل الغاية وغاية الغاية وهذا كله مما لا اشتباه فيه لمن تامل ولا يرد على جعل غايته رفع الحدث في شان الجنب انه حدث
لا يرتفع الا بالغسل فان الحدث يراد به الحكم المترتب على الجنابة من المنع ومنها المنع من النوم بمعنى كراهته او شدة كراهته
للجنب وهذا الحكم يرتفع بالوضوء حضرة فتنتفي الكراهة او شدتها وقد اشار اليه المحقق في القواعد **قوله** وهو غير مبيح لشيء
مما يشترط بالطهارة ويحتمل ان يكون المراد انه لا يستباح به الصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة وبه صرح
في شرح النفلية وان يكون المراد انه لا يتعلق به اباحة شيء اصلا حتى ما جعل غاية له وهو النوم لانه غير مشروط
بالطهارة ولكنك قد عرفت صحة ان يقال انه يبيح النوم بدون الكراهة قبله وزوالها به وقوله اما الاول غاية الحدث بمعنى
النوم او لان المبيح للجنب هو الغسل خاصة معناه ان هذا الوضوء انما يفعل ونيته لايقاع النوم فلا يراد رفع
الحدث فلا يستباح به شيء فان الاستباحة كما عرفت انما تحصل بارتفاع الحدث او فلا يراد رفع الحدث بتمامه بل يراد ايقاع
حدث او ذا لم يراد رفع الحدث بتمامه لم يستبح به ما يشترط بارتفاع الحدث بتمامه فان منع كون الغاية حدثا بان
يجعل غايته ايقاع النوم كما فعله المحقق الذكري او قيل ان الغاية انما هو كمال النوم لا نفسه ليكون حدثا قلنا
ان المبيح للجنب انما هو الغسل خاصة فلا يقتضي احتمال الكون مبيحا الا في وضوء غير الجنب للنوم والتقييد بقوله
خاصة لانه ان كان الحدث مما يحتاج الى الغسل والوضوء جميعا كحدث الحائض امكن ان يقال ان كلا من الطهارتين يبيحه
بمعنى ان لهما مدخلا في الاباحة وان لم يكن شيء منهما علة تامة لها بل الامر كذلك عند من يشترط نية الاستباحة او الرفع
في الطهارة ويظهر بهذا التقرير وجه الاتيان بلفظ اما واو فانه ان جعل الحدث غاية كان ذلك كافيا في عدم الاباحة
به ويكون الحكم عاما لكل وضوء للنوم ولا حاجة لذلك الا الاخيرة ويكون خاصا بوضوء الجنب ثم ان كان مراده بالاول
نفي كونه مبيحا مطلقا كان تقرير الدليل الاول بالوجه الذي وجهناه به اولا ولكن عليه يرد عليه منع من انه اذا
كان وضوءه لايقاع النوم امتنع ان ينوي رفع الحدث اذ لا منع من ان ينوي رفع ما به من الحدث ليستبيح ايقاع النوم
اي بزوال كراهته ولا فساد في ان يكون رفع الحدث شرطا للاباحة حدث وان اراد بالاول نفي ان يكون مبيحا للعبادات
المشروطة بالطهارة كان توجيهه ما ذكرناه ثانيا ويرد عليه ايضا انه ينوي رفع جميع ما به من الاحداث ليوقع
النوم على الوجه المباح فما يقع منه هذا الحدث لم يكن مانع من ان يستبيح به العبادات المشروطة بالطهارة
واما الدليل الثاني فلا يتفاوت تقريره على الاحتمالين ولكن يرد عليه ان كان المراد هو الاول ان المبيح للجنب
انما يحصل في الغسل بالنسبة الى العبادات دون النوم **قوله** والخضاب بحناء وغيره مما لا يرفع الحدث بالا عند
الاغتسال والتصريح بالتعميم لان في بعض العبارات كعبارة سلار تخصيصه بالحناء والحكم كانه لا خلاف فيه
لاحد الا ما نسب الى الصدوق فانه قال في الفقيه والمقنع ولا باس ان يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب
ويجوز ان يكون انما اراد به نفي الحرمة فلا يكون مخالفا وقد نقل ابن زهرة الاجماع على كراهته والدليل
على الكراهة روايات منها رواية جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن يسأله عن الجنب

ينسب

قبلتم

يختضب او يجنب وهو مختضب فكتب لا احب له ذلك وفي رواية كردين المسمع قالت سمعت ابا عبد الله ع يقول لا تختضب الرجل وهو جنب ولا يغتسل وهو مختضب وفي رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابراهيم ع يختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلا ثم قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحناء واخذ الحناء ماخذه وبلغ فحينئذ فجامع وتمايل على ان المراد بالنهي فيها هي الكراهة وللاجماع على عدم التحريم كما يظهر منهم والرواية الاولى رواية صحيح ابي المعزا عن العبد الصالح ع قال قلت الرجل يختضب وهو جنب قال لا باس وجعل المفيد السبب كراهة الحايض ان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب فلما كان يرد عليه ان ذلك يقتضي التحريم قال ولعله رد نظرا الى ان اللون عرض وهو لا ينتقل فلابد من حصول اجزاء من الحناء تحمل اللون ليكون وجوده بوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك واعترض عليه في الذكرى بان فيه اعترافا بمنع الماء في الجملة وهو غير جائز الا ان يقال يعفى عنه لمشقة ازالته اقول ويمكن ان يقال ان مراده بكونه لا يمنع منعا تاما انه لا يمنع منه منعا يصدق عليه المنع عرفا بل يصدق معه عرفا الوصول الى البشرة وهو كاف وان كان مانعا عنه حقيقة فهو لا يضر ويحتمل ان يكون مراد المفيد انه مظنة لبقاء اجزاء يمنع من وصول الماء الا انه انما يتحقق التحريم ولذا كره له اي للجنب او من يؤول حاله الى الجنابة كما في من قبل غسله ان يجنب وهو مختضب الا ان ياخذ الخضاب ماخذه على ما تضمنه الخبر المتقدم الا ان الاصحاب اطلقوا ثم ان اكثر المتقدمين لم يتعرضوا لهذا الحكم في المذكرة ولو قيل بالكراهة كان وجها قال المفيد فان احتضبت بالخضاب ثم اخذ بالكلية كالتحريم على المراة ان تختضب قبل الحيض ثم ياتيها الدم وعليها الخضاب وليس كذلك الحكم في الحيض والجنابة على ما بيناه واعترض عليه الفاضلان بان تعليله السابق يبطل الكراهة هنا من غير فرق ثم اوله المحقق بالحمل على بايته الجنابة من غير اختيار ثم رد الروايات الناهية عن اجناب المختضب فالذي رمانا كون المفيد اطرح هذه الروايات لضعف سندها ولعل هذا نقص عن افادة الكراهة لاشتهارها في النقل وفي الذكرى قلت لعل الفرق تعلق الوجوب في الاول بالبدن حال الباس عن الحامل بخلاف الثاني واقول يمكن ان يقول كلامه اذا اخذ الخضاب ماخذه لما تضمنه الخبر المتقدم والفرق بينه وبين ما اذا لم يكن كذلك ظاهر فانه قبل ذلك يكون مظنة لان يكون في الجسد اجزاء ربما يمنع الماء من الوصول الى البشرة واما بعد ذلك فلا ولكن الاولى في الحايض ان يقال ان السر فيه ما في رواية ابي بصير من انه يخاف عليها الشيطان اذ لو استند فيها الى ما ذكره المفيد لكان لا يكره لها في اول حيضها فانه عند الاغتسال قد اخذ ماخذه ولكنه اعاد كره لذلك تشابها لما عرفت والشيخ في التهذيب روى عن

٣ حلاء عن الصادق ع قال سمعته يقول لا لا تختضب الحايض ولا الجنب ولا تجنب وعليها خضاب ولا يجنب هو وعليه خضاب ولا يختضب هو وهو جنب ثم قال قوله ع لا يجنب هو وعليه خضاب حتى يغتسل من الجنابة يعني اذا كان قد اجنب قبل ولم يغتسل بعد فلا يجنب جنابة ثانية وعليه خضاب حتى يغتسل من الجنابة الاولى وهو مبني على ظاهر ما يفهم من لفظ الخبر فانه يقتضي ان الجنب لا يجنب وهو مختضب وظاهره ان الجنب ما دام جنبا يكره له ان يجنب ثانيا وعليه الخضاب فيدل على انه لا كراهة فيه بعد ان خرج من احكام الجنب بان يغتسل والظاهر ان الشيخ فهم اخذه فيكون من هينا تامل واما على المشهور يعني المتفق المحدث ما ذكرناه في معنى كلام الشارح من ان المراد بالجنب ما يؤول حاله الى الجنابة قوله وقراءة ما زاد على سبع ايات اعلم ان للاصحاب هنا قولا بالاقوال المفيد ولا باس ان يقرا من سور القران واية ما شاء ما بينه وبين سبع ايات الا اربع سور بعينه ومنه عبارة الشيخ في النهاية وهو يدل على وجود باس في السبع فيحتمل ان يكون الحرمة وان يكون الكراهة وفي المعتبر سبب الكراهة

عامرين م

الى الجنابة

الجنابة وحكى الشيخ في الخلاف وعلم الهدى في الانتصار وابن زهرة في الغنية والراوندي في فقه القران اجماع الاصحاب على جواز قراءة ما شاء من القران ما عدا العزائم الا ان الظاهر ان مراد الشيخ بالاجماع على جواز سبع فما دون فانه ذكر فيه ان من اصحابنا من قيد الجواز بسبع ايات وفي المبسوط ويجوز له ان يقرا من القران ما شاء غير العزائم والاحتياط ان لا يزيد على سبع او سبعين اية وجعل سلار في المراسم قراءة القران مطلقا ما عدا العزائم مكروها وفي الذكرى وعن سلار في الابواب تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج انه حرم الزائد على السبع كما حكاه الشيخ عن بعض الاصحاب وقال ابن ادريس وله ان يقرا جميع القران سوى ما استثنيناه المساواة فيه على الصحيح من الاقوال وبعض اصحابنا لا يجوز الا ما بينه وبين سبع ايات او سبعين اية والزائد على ذلك يحرمه مثل الاربع والاظهر الاول ونقل من التهذيب تحريم ما زاد على سبع فانه قال الغاية فهمي هذه الاخبار من اباحة قراءة القران ما شاء الجنب والحايض فعداه ما شاء من اي سورة شاء سبع ايات وقال في الاستبصار بعد ذكر ما تضمن اباحة قراءة ما شاء فاما ما رواه الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سالته عن الجنب هل يقرا القران قال ما بينه وبين سبع ايات وفي رواية زرعة عن سماعة قال سبعين اية فلا ينافي هذا الخبر الاخبار الاولة من وجهين احدهما تخصيص الاخبار الاولة بهذا الخبر فيقول ان تطهرهم ان لا باس بان يقرا ما شاء من اي موضع شاء ما بينه وبين سبع ايات او سبعين اية والثاني ان نحمل هذا الخبر على ضرب من الاستحباب دون الحظر والايجاب والاخبار الاولة نحملها على الجواز وليس هذا منه ترددا في ذلك بل بين وجه الجمع بين الاخبار على المذهبين ويجوز ان لا يكون ما في التهذيب مذهبا له واعاد كرم شرح الكلام للمفيد ثم اي الظاهر من الشيخين ولا من غيرهما من قبل الفاضلين نص على كراهة ما زاد على سبع او سبعين نعم الا ابن حمزة حيث كره ما زاد على سبعين والظاهر من حمل الشيخ نفي الكراهة لانه حصر المكروهات في اربعة الاكل والشرب قبل المضمضة والاستنشاق والنوم قبل الوضوء والخضاب بهذا يبان ما للاصحاب هنا من الاقوال والتبحيم اختاره ثم هو اختيار الفاضلان الا ان المحقق عبر بالسبل لذلك بروايتي سماعة المتقدمتين قال وزرعة وسماعة واقفيان مع ارسال الرواية وروايتهما هذه شاذة لعموم الروايات المشهورة الدالة على الاذن على السجدة وانا اقتصرنا على ما ذهب اليه الشيخ تفصيا من ارتكاب المختلف فيه والدليل على هذا المذهب اما على الجواز فالاصل وعموم فاقرؤا ما تيسر من القران والروايات الناصة على جواز قراءة ما شاء ما عدا استثناء العزائم او لاعمه واما على الموجب فالروايتان المتقدمتان مع ما سياتي من الروايات وهما دليل من قال بالحرمة فانه قد يقول بالكراهة فانه لما يمكن الجمع بينهما وبين غيرهما من الروايات بحمل النهي بينهما على الكراهة على الجمع باستثناء هذا القدر من تلك العمومات ولما يلزم ارتكاب التجوز في الثاني بتخصيص العام يلزم ارتكابه في الاول بحمل النهي على الكراهة ولما كان استعمال النهي في الكراهة شايع ككثير استعمال العام في الخاص هنا ومعنا الرجحان باصالة عدم الحرمة وعدم صلاحية هذين الخبرين المطعون في سندهما لاثبات الحرمة فانه في المختلف وايضا فاد امر الجنب بقراءة القران وهو يدل على اقل مراتبه وهو الاستحباب وقال ما بينه وبين سبع ايات في معنى خروج ما بعد ذلك عن الاستحباب بل بقي اما مباحا او مكروها وليس فيه دلالة على التحريم ولا ان الامر بالقراءة ممنوع فان قوله يقرا انما وقع جوابا للسوال الذي لا يقتضي انه سوال عن جواز القراءة فلا يدل الا على الجواز انما يقتضي عدم الاثم به او يقتضي عدم الباس به وجب ان يريد الاول دل الاستثناء على التحريم وان اريد الثاني دل على الباس الذي يعم الحرمة والكراهة ويكفي دعوى

يعنيهما

ان الاول اسبق الى الذهن فما التحريم اظهر لانتفاء العلم بان انها ما دامت عبادة لم يقع الا راجحة فاذا جازت كانت مستحبة ٢
نقول لدلالة الدليل على الجواز بل على الاستحباب فكانه قيل يستحب له القراءة فاذا استفيد ما ذكر من انتفاء الاستحباب فقط كان الا انا
نقول وان كانت العبادة في نفس الامر كذلك ان لا تقع الا مستحبة الا انه لا ريب في انه يجوز قطع النظر عن ذلك كلا منهما الا انه لا يخفى
على ان الاستحباب الذي لا ينفك عن العبادة عندها حين الكراهة وبيّنا ثانيا ان اقل مراتب الامر هو الاباحة الا الاستحباب لا سيما
والقرينة على الاباحة موجودة اذ لا يقصد الاباحة في العبادات لانا نقول بل يقصد منها بعينه عدم الحرمة لا الكراهة الغير
المعتبر في العبادات ويستدل للتحريم القراءة مطلقا باشتهار النهي سيما في عهد النبي ص واله للجنب والحايض بين الرجال
والنساء ومن ثم تخلص عبد الله بن رواحة عن تهمة امرأته وامته بشعر موهما للقران فقالت اما اذا قرات القران فقد صدقت
وبما روى عن علي ع من قوله لم يكن يحجب النبي ص واله عن قراءة القران سوى الجنابة وما روى عنهم ع والملائكة والجنب ٢
والحايض يتلون القران والجواب عن الكل الحمل على الكراهة ان صح جمعا بين الادلة على ان نهي عبد الله بن رواحة وزوجته ٢
لا يصير مستند الحكم قوله في جميع اوقات جنابته اي ليست الكراهة مقصورة على كون السبع في وقت طويل او ما فوقها متصلة
او في مجلس واحد او نحو ذلك بل الكراهة متحققة ولو كان تمام السبع في عدة ايام لاطلاق النص والفتوى قوله وهل يصدق
العدد بالاية المكررة سبعا وجهان منشأهما الصدق في المسالك ومنشأ الوجهين من صدق العدد وان كان مع
٢ ومن ان الظاهر فيه التغاير ويؤيد الاول ان الوجه في الكراهة احترام القران عن ان يقرؤه به الجنب فالمعتبر هو القدر
المعهود ولا فرق بين آيتين وآية مكررة في الكون من الفاظ القران المستحقة للاحترام لاتصال لو كان النهي بالعدد
لكان ينبغي ان يكون مضبوطا مع اختلاف الآيات في الاقدار فربما كانت آية واحدة مساويا للسبع قصار في المقدار
فكان ينبغي ان يعين مقدار سبع قصار او نحوه ولم يقل بذلك احد لانا نقول ربما كان الموجب لهذا الاحترام هو التمامية
والاستقلال الذي في كل آية من غير اعتبار المقدار الحروف والكلمات قلة وكثرة ثم على تقدير عدم الصدق اذا كانت
آية مكررة في القران فهل يعد اذا كررت آية او اثنين من الظاهر ايضا ان كررت مع ما فيها او بعدها تمام السبع كانت
متعددة وان كررت وحدها فان قصد بها في كل مرة موضع لها مغاير لموضعها في المرة الاخرى كانت كذلك ايضا وان
كررت مقصودا بها موضع واحد او لم يقصد بها شيء كانت واحدة قوله والجواز في المساجد غير المسجدين الحرمين
فانه منهما حرام قال في التذكرة الذكرى يكره الاجتياز في المساجد للجنب والحايض مع امن التلويث للتعظيم وهو كذلك
قول الصدوق في المقنع ولا يأت المسجد ان كنت جنبا والحاية للحايض حتى تغتسل وقال الشيخ في المصباح ومتى حصل جنبا
يجوز له دخول شيء من المساجد الا عابر سبيل عند الضرورة وهو يدل بظاهره على الاجتياز الا مع الضرورة وقال في الخلاف لا
يجوز للجنب المقام في المسجد ولا اللبث فيه فاما فان اراد الجواز فيه لغرض مثل ان يقرب عليه الطريق او يستر في
انسانا جاز ذلك وان كان لغير غرض كره ذلك ولم يذكر للكراهة دليلا وكره فيه العبور للحايض مطلق واستدل
عليه بالاجماع وبما روي من رواية عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب والحايض يتناولان من المسجد
المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وانت خبير بعدم دلالة الثاني وان عمم الجنب ايضا
ووافقه العلامة في النهاية في اجتياز الجنب بالتفصيل الذي ذكره وكذا وافقه في الحايض ان امنت التلويث
وحرمه عليها مع عدم الامن وفي غيرها من كتبه لم يذكر الا على الجنب وقطع بها في الحايض في القواعد والار
شاد والتذكرة والتلقين الاولين كالمحقق في الشرايع وبينها في الاخير بامن التلويث كما في النهاية وتردد

في التحرير

في التحرير وقال في المنتهى وقال الشيخ في الخلاف يكره لها يعني الحايض الاجتياز في غير المسجدين ولم نقف فيه على حجة واباحه في غيره
وهو اختيار المفيد والسيد المرتضى لنا ان الكراهة حكم شرعي فيقف عليه قال ويمكن ان يقال السبب في الكراهة اما جعل المسجد
طريقا واما الدخول بالنجاسة اليه وما حكاه عن الشيخ من الاباحة لعله اشارة الى ما في الجمل من حصر المكروهات في اربعة
قراءة ما عدا العزائم ومس المصحف وحمله والخضاب واما في سائر كتبه فاقتصر على عدم التحريم وهو اعم من الاباحة وكذا
كلام المفيد في المقنعة ونقل حكى الاباحة في المعتبر عن المبسوط والمقنعة ومصباح السيد وصرح سلار بعدم كراهة الاجتياز
للجنب وربما يظهر منه الكراهة للحايض فانه قال في التروك المندوبة للجنب ولا يقرب المساجد الا عابر سبيل وقال في
التروك المندوبة لها ان يعتزل المساجد وظاهر ابن حمزة عدم كراهته للجنب ولا للحايض فانه حصر المكروه له في سبعة الاكل
والشرب قبل المضمضة والاستنشاق والنوم قبل الوضوء والخضاب ومس ما عدا الكتابة من المصحف وقراءة ما فوق
سبع اي ما عدا العزائم والادهان في الالة وحصر المكروه لها في اربعة هي ما حكيناه من قول الشيخ فقد
تحصل ان في اجتياز الجنب وجوها اربعة اولها الحرمة وهو مختار الشيخ في المصباح وظاهر المقنع وثانيها الكراهة
مطلقا وهو قول للفاضلين ومختار المحقق في الكتاب وظاهر البيان والشارح في شرح الشرايع والنفلية وهو الاقوى
وثالثها الكراهة ان لم يتعلق بالجواز غرض وانتفاؤها ان تعلق وان لم يبلغ حد الضرورة وهو قول الشيخ في الخلاف
والعلامة في النهاية ورابعها الاباحة وفي اجتياز الحايض ايضا وجوه اربعة اولها الحرمة وهو ظاهر المقنع وثانيها
الكراهة مطلقا وهو قول الشيخ في الخلاف والمحقق في الشرايع والمعتبر والبيان والشارح في شرح النفلية وهو المختار
وثالثها الكراهة مع امن التلويث والحرمة عدمه وهو مختار العلامة في النهاية والتذكرة والمحقق الذكرى والشارح
في شرح الشرايع والارشاد ورابعها الاباحة اما الكراهة فقد عرفت ما استدل به لها الشيخ والفاضل في المنتهى
في شأن الحايض ويجري ثاني دليلي الشيخ واول دليلي الفاضل في الجنب ويرد على الشيخ اولا ان دليله الثاني انما
يتم اذا ابقي ما تضمنه الخبر من النهي عن الوضع من استلزامه الدخول وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الوضع بنفسه
منهيا عنه وان لم يستلزم الدخول لما عرفته فيما مر اراد الدخول المقرون بالوضع وعلى كل فلا يلزم كراهة الاجتياز
وثانيا ان هذا الخبر كما ترى شامل للجنب والحايض جميعا وقد حكم في الجنب بانه ان تعلق غرض لدخول المسجد
كتقريب الطريق واستدعاء انسان انتفت الكراهة ولا فيصر وضع الشيء فيه من حيث الاخر في كونه غرضا معتبرا
به فكان ينبغي ان يطلق الكراهة في الجنب كما اطلقها في الحايض اللهم الا ان يكون اراد بالغرض ما ينضم الى الاخ
واورد على اول دليلي العلامة انه لا يختص بالحايض وعلى ثانيهما ان ادخال النجاسة في المسجد الحرام عنده وعند الشيخ في
الخلاف لا حرج فيه بان المشرك لا يجوز ان يدخل المسجد لانه نجس ولا خلاف في وجوب ان يجنب المساجد النجاسات
فعليه كان يجب ان يحكم بالحرمة دون الكراهة والجواب عن الاول بانه لان تعلق غرض له بدخول المسجد كالعامة الا انه
الا انه لا يشتبه انه في شأن الحايض اكثر لكونها محدثة بالحدث الاكبر بنفسه بالنجاسة المعنوية ومحرمة لشهادة
المؤذن باحترام المسجد منها ومن احتمال ان يتلوث بها المسجد فتهمل الوجوه بحكم العقل حكما قطعيا بان جعلها المسجد
طريقا اشد كراهية واقوى من جعل غيرها وتسليما على الاخير جاري في الجنب الخالي من النجاسة العينية فهذا الدليل
وما في الذكرى واحق للالحصور دليل قوي يحكم بالكراهة لا سيما اذا انضم اليه الشهرة بين الاصحاب بل الاجماع على
ما في الخلاف في شأن الحايض ومن الثاني اولا بانه يجوز ان يكون حكمه الحكم على هذا الحايض مستثناة من ذلك
العموم بالنص المعروف وثانيا بانه يجوز ان يكون اعتبار توجيه الكراهة بوجه وان لم يستقيم الاخر

جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية وثالثها انه يجوز ان يكون خصص الحكم على هذا الوجه بالحايض الخالية من نجاسة متعدية ويكون
الابتهال الوجه انها لا تامن من ان يخرج الدم وانما انه قال في المعتبر بعد حكاية القول بالكراهة والقول بالاباحة وروى زرارة
عن ابي جعفر قال سالته كيف صارت الحايض تاخذ ما في المسجد ولا تضع فيه فقال ان الحايض تستطيع ان تضع ما في يدها تضع م
في غيره ولا تستطيع ان تاخذ ما فيه الا منه قال وخبر محمد بن يحيى الذي ذكرناه يدل عليه وما رواه [illegible] عن ابي حمزة قال قال
ابو جعفر اذا كان الرجل في المسجد الحرام او مسجد الرسول ص فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما حتى يخرج نايمًا م
منه ثم يغتسل وكذلك الحايض اذا اصابها الحيض تفعل كذلك ولا باس ان يمرا في ساير المساجد ولا يجلسان فيها والظاهر
انه اورد الرواية الاولى للدلالة على الكراهة مثل ما اورد الشيخ للدلالة عليها لما عرفت من الرواية ويلزمه ان
يرى الوضع في المسجد مكروها ايضا الاحرام مع انه قال بعيد ذلك لا تضع الحايض في المسجد شيئا واستدل عليه عام
من صحيح ابن سنان ثم قال ولان الاجماع على تحريم دخولها الا عابري سبيل فيكون دخولها لغيره محرما وهل اصيغ في نوع
الوضع وايضا فانه فرق هنا بين الدخول للعبور والدخول للوضع في الحكم فلا بد ان يحكم احدهما على حكم الاخر ويمكن دفع
التناقض بان ما قاله اولا اعتراف [illegible] انقا الكلام وليس معتقدا له واما الرواية الاخرى فالظاهر في معناها الخ الشيخ م
جواز مرورهن من احد المسجدين [illegible] الا مع التيمم ولكن [illegible] الحيض فيه وجواز المرور في غيرهما بلا تيمم
والمحقق لا يخلو اما ان يكون مراده دلالتها على اباحة الاجتياز من غير كراهة او دلالتها على الكراهة كما هو الظاهر فان كان
الاول فكانه نظر الى نفي الباس الشامل للكراهة واما ان كان الثاني فلا وجه له الا ان يقال ان قوله ولا يمر في المسجد
الا متيمما عام لكل مسجد ثم يقال ان المراد به كراهة ان يمر الجنب في مسجد الا بعد التيمم ويكون المراد بقوله ولا باس ان
يمر في ساير المساجد انه لا باس بان يمر الجنب في المساجد بعد التيمم ويكون المراد بالساير الجميع ولا يخفى بعد ذلك الا انه
حمل لفظ الرواية على هذا المعنى من التكلفات البارزة المستبعدة من غير داع اليها فتعين حمل كلامه على المعنى الاول
واما الحرمة فيمكن الاستدلال عليها بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من لا احل المسجد لجنب ولا لحايض وبما ورد
في النهي عن وضع شيء فيه بما بيناه على ما فهمه الشيخ من ابتنائه على استلزامه الدخول من غير [illegible] فيحمل النهي على الكراهة
كما فعله الشيخ وعلى هذا يحمل ما ورد في جواز الاجتياز على حال الضرورة واما من قيد الكراهة بعدم تعلق غرض بالدخول
فان اراد ما يتحمل الى الدخول ويضطر اليه فلا اشكال في كلامه وان لم يرد ذلك لكن اراد بالغرض غير جعل المسجد طريقا
الى مقصده فانه يمكن ان يقال فرق بين ما اذا دخل المسجد لحاجة غير كونه طريقا الى مقصده كما [illegible] انسان واخذ
شيء منه ونحو ذلك وما اذا دخله لمجرد كونه طريقا الى مقصده فان جعل المسجد طريقا مكروه مطلقا [illegible] في حق
الجنب والحايض واما الشيخ فانه ذكر في بيان الغرض تقريب الطريق فلا يمكن حمل كلامه على الثاني ويمكن حمله على الاول
على بعد واما ان كان المراد [illegible] ظاهرا من كلام الشيخ فلا يظهر له وجه يعتمد عليه واما التقييد في الكراهة في شان الحايض
بامن التلويث فلانها ان لم تامنه حرم عليها الدخول [illegible] اذا علمت او ظنت التلويث واما الحرمة مع عدم الخوف
فلا تخلو من اشكال واما الاباحة فدليلها عدم النص على الحرمة او الكراهة مع النص على الجواز واصالة الاباحة وعدم الفتوى م
ظهور ما ورد في النهي عن الدخول والمنع من صحة الخبر [illegible] الدخول بظاهره على الحرمة على [illegible] جنابته
وبين ما دل على جواز الاجتياز وهو اولى من حمل الثاني على الضرورة لانه خلاف الظاهر مع [illegible] كثرتها وصحة بعضها
وحسن بعض ثم انه لا شبهة في صدق الجواز بان يكون للمسجد بابان فيدخل من احدهما ويخرج من الاخر وفي
صدقه بالواحد بان يدخل منه ويخرج منه من غير مكث بين الحركتين وجه رجحه في روض الجنان والاوجه العدم

العلم لعدم صدق الاجتياز [illegible] ليس له التردد في جوانبه بحيث يخرج من حد المجتاز كما صرح به الفاضل في النهاية فانه
انما جوز الاجتياز والمرور ولا يصدق على هذا التردد قوله وواجبه لا يخفى ان الظاهر رجوع الضمير الى الغسل وان الكلام قرينة لقوله
وموجبه له وهو يقتضي ان يذكره بعد ذلك بيان الاحكام مطلق الغسل فيكون توسط بين ما يتعلق بالجنابة خاصة وما يتعلق بساير يكون ما
الموجبات مخلا بانتظام الكلام مع ان بعض ما ذكره بعد يختص الجنب او لا يعم كل غسل كما سيظهر الا انه لا كثير محذور في ذلك لصحة الكلام الخ
اذا كان من احكامه في الجملة على انا نستخلص من تعميم بعض ذلك ويمكن على بعد ان يرجع الضمير الى غسل الجنابة خاصة ويكتفي بذكر احكامه
من ذكر احكام ساير الاغسال لامكان قياسها عليه الا ما يعلم الحاقه وان يرجع الى الجنب اي الواجب عليه او عنده الاغتسال
وجواز المضي الى ان وانه بعد القضاء الا انهما سالمان من المحذور المذكور بين قوله ويعتبر الوجوب والاستباحة او الرفع
مامر في نية الوضوء ويمكن الاستغناء هنا عن الكل بذكر نوع الغسل كان ينوي غسل الجنابة فانه لا يكون الا واجبا ولا يكون الا رافعا
للحدث ثم ان اعتبار الوجوب [illegible] عند ذلك ويجوز نية الرفع المستحاضة التي لم ينقطع دمها بمعنى رفع الحكم المترتب
على دمها بمعنى من المنع ولا فرق في غسل الحايض بين ان ينوي استباحة عبادة مشروطة بالطهارة او ينوي استباحة الوطي
فانها ايضا متوقفة على ارتفاع حدثها [illegible] لا يجوز او لا يباح الوطي قبل الاغتسال ولو نوى المغتسل رفع الحدث واطلق [illegible] كفى كما اقدم
عليه الفاضل في التذكرة والنهاية والمصنف في الذكرى الا انه ان اجتمع حدثان او احداث موجبة للغسل كالجنابة والحيض اشكل
الحكم ولو نوى رفع الحدث الاصغر لم يرتفع شيء من الحدثين عن شيء من الاعضاء وذلك كله ظاهر ولا بد من ان يكون مقارنا
لاول الغسل او الجزء من الراس او يغسل جزءا منه او جزءا من غسله ومنه او من الراس هنا الرقبة فيلزم المقارنة لغسل جزء منها
ويجوز الاكتفاء عن ذكرها بذكر الراس كما فعله اكثر الاصحاب فان الراس اسم مشترك عند الفقهاء بين معاني ثلثة
كما قيل احدها منابت الشعر خاصة وثانيها ما فوق الرقبة فيشتمل الوجه والاذنين وظاهر الصحاح ان ثالثها جميع ذلك
مع الرقبة الا ان المصنف في الالفية والدروس عطف الرقبة على الراس فيحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى ما اخذه
على ذلك كله في شرح الالفية وفي عطف اللمعة الرقبة على الراس اشارة الى ان الراس ليس معولا في باب الغسل على الجميع قال م
المذكور بحيث يكون مشتركا اشتراكا لفظيا بين هذا المعنى وبين منابت الشعر خاصة لان الاشتراك على خلاف الاصل
والمفهوم من الراس حقيقة هو المعنى الثاني والتجوز في اطلاقه على الجميع لما وقع في عبارة بعض الاصحاب حيث يجعلون
اعضاء المغتسل ثلثة الراس والجانبين اولى لان المجاز ارجح من الاشتراك نعم لو ثبت الاشتراك امكن تنزيل العبارة
على كون من باب عطف الخاص على العام لا لكونه اشرف افراده بل لدفع توهم ارادة بعض افراد المشترك غير المقصود تنبيه
وما هنا الاولى ان يحمل قوله ومنه الرقبة على دخولها في المعنى المراد هنا اعاليا وان كان على سبيل التجوز ثم ما ذكره
من التنزيل انظار لا يخفى اذ ليس المشترك اللفظي عاما بالنسبة الى معانيه ولا معانيه افراده ولو سلم فلا اشتراك اللفظ
الراس بين ما فوق الرقبة والرقبة وحدها الا ان يكون عطف الرقبة من عطف بعض افراد المشترك اي معانيه على بعض
آخر وانما هي جزء لبعض افراده فان اراد بالخاص بعض اجزائه فاي ضرورة دعته الى حمله على عطف جزء الخاص
على العام وهلا حمله من عطف الجزء على كله [illegible] الكل يحمل العام على الكل والخاص على الجزء ويحملهما على المعنوي اللغوي
ويحمل افراده على اجزائه وافراد المشترك على معانيه حملا لهما على المعنى اللغوي ايضا وافراد المشترك على افراد افراده م
المسمى به فانه مفهوم كلي افراده معاني المشترك او يحمل كونه من بابه على انه نظير له فانه عبارة شايعة في هذا المعنى
اما على ان من القضايا او تعميم الباب للنظائر ثم لا حاجة الى التنزيل المذكور بل الظاهر ان المراد بالراس

هو ما فوق الرقبة لا يشملها وانما الخفاء ارادة هذا المعنى نصا على الحكم دفعا للوهم ولم يثبت انه لا يجوز ارادة هذا المعنى في هذا الباب لاستماع الوضع لجواز ان يكون الرقبة عضوا لا معه ومعنيه الجزء الكل لاجزء منه كما يقال في الى المرافق انه عضو مع المرافق ويويده انه في الذكرى والبيان اقتصر على المطلع والشارح على التعرض لهذا الجزء دون الوجه لشيوع اطلاق الراس على ما فوق الرقبة ولا يفهم من ادخال الرقبة دخول الوجه عرفا ولانه لا قائل بادخال الرقبة دون الوجه فان قوله على الاول يلزم الثاني وقوله ان كان اي الغسل مرتبا والغسل مرتبا الغسل متعلق بمقارنة جزء من الراس اي يستحق مقارنة النية لجزء من الراس ان كان الغسل مرتبا او يجب مقارنة جزء من البدن اي جزء كان ان كان اي المغتسل او الغسل مرتمسا او الغسل بفتح الميم او مرتمسا به او ضده او يكون مصدرا ميميا او اسم مكان على الظرفية اي حال الارتماس او بكسر الميم على التجوز في النسبة ويجب ان يكون ذلك الجزء من البدن بحيث يتبعه الباقي بغير مهلة ليصدق الارتماس والدفعة عرفا ويجوز قراءة يتبعه بفتح حرف المضارعة وبضمها مع كسر الباء او فتحها على ان يكون من باب الافعال وقال المحقق الاحقية مقارنة لجزء من الراس ان كان مرتبا والجميع البدن ان كان مرتمسا والذي افهمه من هذه العبارة واظن انه الحق انه لا شبهة في ان الاشياء التي يكون مناطا للاحكام الشرعية اذا امكن حملها على حقائقها وجب واذا لم يكن وان كان لها تحديد شرعي تعين الحمل عليه والا حملت على العرف فيقول قد اعتبرت الوحدة في الغسل الارتماسي وعند اكثر المتاخرين ان الوحدة الحقيقية غير ممكن ولا سيما اذا كان في البدن ما لا يصل الماء الى البشرة بدون تخليل فحملوها على الوحدة العرفية لما تحقق الحمل على التحديد في الشرع وليس الامر كما ظنوه فان الوحدة الحقيقية من اول الارتماس الى تمام شمول الماء لجميع البدن ولا يعلى تحققها واما اذا اعتبرنا الوحدة عند الشمول للبدن فلا شبهة في انها وحدة حقيقية بلا فرق بين الافتقار الى التخليل وعدمه كما لا يخفى ولا شبهة في انه اذا قارن بالنية الشمول كان اولى واحوط ان لم نقل بتعينه لانه ذلك يتيقن الخروج عن العهدة فحمل المراد على ما هو المراد للمهملة على الشارح وغيره من شراحها ان النية لا بد من ان تقارن اول الشروع في الارتماس وتستمر ذلك في اذهانهم فتوهموا ان هذه العبارة موهمة لايجاب ان يقع الارتماس من اوله الى اخره في ان واحد وظاهر لم يكن لذلك وجه صحة لعدم امكانه ذكر الشارح في شرحها ان المقارنة لجزء من البدن اي جزء كان لكن لما كان الواجب عند ارادة الوحدة عرفا والتعجيل باتباع الباقي وكان جميع اجزاء البدن سوى في التنجيز المعتبر في جعل النية مقارنة لجميع البدن اما كانت جميع اجزاء البدن سواء في جميع جواز ايقاع النية عندها اطلق المقارنة لها ولا يعلق ارادة هذا المعنى على هذا ان يكون المراد جميع اجزاء البدن بل لا معنى واحتمل بعضهم ان استدامة الحكم انما تعتبر في بينات الافعال التي يكون لها ممارسة الطول واما غسل اجزاء البدن في الارتماس فلما كانت تقع في زمان قصير جدا جاز اعتبار استدامة نفس النية الى اخرها الا ان اعتبار هذه الاستدامة والحكم بوجوبها ما يأباه اطلاق الاصحاب في النية انهم لم يعتبروها في شيء من النيات الا استدامة الحكم بقي الكلام في انه هل يجوز مقارنة النية لما يستحب قبل غسل الراس والارتماس من غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق نص كثير من الاصحاب على الجواز والحق ما عرفته في الوضوء من انه لا بد من هذه الافعال الوضوء حالة المقارنة والا فلا مسخر للحقيقة للحال ان شاء الله قوله ويغسل الراس والرقبة اولا اما وجوب غسلهما اولا فلا شبهة فيه واما وجوب الترتيب بين الاعضاء لما تقدم الظاهر انه لا خلاف فيه لاحد منا وقد نقل عليه اجماعنا جماعة منهم الشيخ في الخلاف والمرتضى في الانتصار والفاضلين الا ان كلام الصدوقين رحمهما الله

في الرسالة

٢٩٨

في الرسالة والمقنع يوهم العدم كما ستعرف في الترتيب بين الجانبين من كلام الصدوق في الفقيه وكلام ابيه في الرسالة صريح في وجوب تقديم الراس على ما ستعرفه ويدل عليه من الروايات حسنة زرارة عن الصادق ع قال من اغتسل من جنابة فلم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلاثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر فلا يصلح دليلا على المدعى لظهور احتمال ارادة الاستحباب ان تثليث الصب وب وايضا صحيحة هشام بن سالم قال كان ابو عبد الله ع فيما بين مكة والمدينة ومعه ام اسماعيل فاصاب من جارية له فامرها فغسلت جسدها وتركت راسها وقال لها اذا اردت ان تركبي فاغسلي راسك ففعلت ذلك فعلمت بذلك ام اسماعيل فحلقت راسها فلما كان من قابل انتهى ابو عبد الله ع الى ذلك المكان فقالت له ام اسماعيل اي موضع هذا قال هذا الموضع الذي احبط الله فيه حجك عام اول
(فاصبت م)
فما يمكن من الشيخ على وهم الراوي لان هشاما نفسه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق ع في هذه القصة بعينها انه قال اغتسلي ثم لما فعلت اغتسلت راسك وامسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك فاذا اردت الاحرام فاغسلي جسدك هذا ايضا لعراقه انما الهاء ابا الصادق ع وايضا يجوز ان يكون المراد بغسل جسدها غسل ما يحتمل منها للتطهير من النجاسة العينية ولا يكون مثل الجسد الذي هو جزء من الغسل مذكورا واما تقديم الجانب الايمن على الجانب الايسر فيأتي الكلام فيه من ترتيب واما ادخال الرقبة في حكم الراس وجعلها بمنزلة عضو واحد فمما نص عليه المفيد وابن زهرة وابن ادريس والعلامة في التذكرة وهو المفهوم من كلام الاكثر من لم ينص عليه ما انهم جعلوا اعضاء الغسل الراس والايمن والايسر والمتبادر من الايمن والايسر ما تحت العنق وكون الاعضاء غير هما من الجانب الايمن والايسر كجانب اليمين واليسار او نحو ذلك كما لا يخفى وجعل فخر الاسلام في مذهبه انه اولى وهو مقطوع به عند معظم الاصحاب ويدل عليه حسنة زرارة قال قلت كيف يغتسل الجنب قال ان لم يكن اصاب كفه شيئا غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه ثم صب على راسه ثلاث اكف ثم صب على منكبه الايمن وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد اجزاه وفي المعتبر عن زرارة عن ابي عبد الله ع وقال صاحب الاشارة ويغسل الراس الى ان يبلغ الماء اصول الشعر ويغسل الجانب الايمن من راس العنق الى تحت القدم وكذا الجانب الايسر والمتبادر من راس العنق
(اعلام)
[illegible] ويحتمل ان يريد به اصله قوله ولا ترتيب بينهما لانهما بمنزلة عضو واحد ولا ترتيب في نفس اعضاء الغسل بان يجب الابتداء فيها بالاعلى او بالجانب الايمن منه لا يظهر من عبارات الاصحاب اطلاقاتهم واطلاقات الاخبار وربما يدل عليه مطلقا الى الاصل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اغتسل ابي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده وفي الذكرى وهل يستحب غسل الاعلى فالاعلى الظاهر نعم لانه اقرب الى التحفظ من النسيان ولان الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلك وقد نقل عن بعض الاصحاب
(الجانب م)
وجوب الابتداء بالاعلى من كل عضو وربما يظهر ذلك من عبارة المفيد فانه قال ثم ياخذ كفا من الماء بيمينه فيضعه على ام راسه ويغسله به ويغمز الشعر منه حتى يصل الماء الى اصوله وان احتاج الى كف ثانية من الماء فاض منه على راسه كان اسبغ فان ابى على غسل راسه ولحيته وعنقه الى اصل كتفيه والا فيلكف اخرى ثم قال ثم يغسل جانبه الايمن من اصل عنقه الى تحت قدمه اليمنى بمقدار ثلث اكف من الماء ما زاد على ذلك ثم يغسل جانبه الايسر كذلك ومثلها عبارة الشيخ في النهاية وعبارة ابن ادريس في الجانبين وكذا عبارة صاحب الاشارة الا ان شيئا منها ليست نصا في وجوب ذلك لجواز ارادة الاستحباب لا سيما وابن ادريس ذكر في المستحب جواز ان يكون من والى لتحديد المغسول لا الغسل وقال ابن الجنيد بعد ذكر غسل الراس ثم يفعل مثل ذلك على الكتف الايمن ويتبع يديه في كل مرة جريان الماء حتى يصل الى اطراف رجليه اليمنى ماسحا على شقه الايمن كله ظهرا او بطنا ويمر يده اليسرى على عضده الايمن الى اطراف الاصابع اليمنى وتحت ابطه وارفاغه ولا ضرر في نكس غسل اليد هنا لانها يشملها الجملة اعتبار الابتداء بالاعلى لما انه تعرض لجواز النكس في غسل اليد خاصة ولم يتعرض لجوازه في غيره ويمكن الاستدلال على اعتبار الاخذ من الاعلى بعضها سيأتي من الادلة على الترتيب بين الايمن والايسر ان ع قوله ثم

غسل الجانب الايمن ثم الايسر نقل اجماعنا على الترتيب بينهما من نقله بينهما وبين الراس وحكى المحقق في المعتبر اجماع فقهائنا
عليه وظاهر الصدوق وتبعه في الرسالة والمقنع العدم فانهما قالا لا تمنع على راسك ثلث اكف من ماء وميز الشعر باناملك
حتى يبلغ الماء الى اصل الشعر كله وتناول الاناء بيدك وصبه على راسك وبدنك مرتين او امر يدك على بدنك كله وهذا الكلام
لما يظهر منه عدم الترتيب بين الجانبين فقط يظهر منه عدمه بينهما وبين الراس كما مرت الاشارة اليه فان الذي امر به اولا
من الصب على الراس وتمييز الشعر انما هو لايصال الماء الى اصول الشعر لانه مما يصل اليها الماء الذي يصب ثانيا بل وبدنك كل
وقال في الفقيه وقال ابي في رسالته الي لا باس بتبعيض الغسل تغسل يدك وفرجك وراسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت
الصلوة ثم تغسل جسدك اذا اردت فان احدثت حدثا من بول او غائط او ريح بعدما غسلت راسك من قبل ان تغسل
جسدك فاعد الغسل من اوله فان بدات بغسل جسدك قبل الراس فاعد الغسل على جسدك بعد غسل راسك وهذا
الكلام صريح في وجوب تقديم الراس ولا ادري انه من كلام الصدوق او من كلام ابيه وعلى هذا فيحتمل ان يكون مرادهما
بالمرتين مرة للراس ومرة للجسد والظاهر من كلامهما عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين كلام ابن الجنيد فانه
قال بعد غسل الراس ويضرب كفين من الماء على صدره وسائر بطنه وعكنه ثم ذكر غسل الجانبين مقدما الايمن على
الايسر ثم قال ولو لم يضرب صدره وبين كتفيه بالماء الا انه افاض بغيرهما بعد الذي غسل به راسه ولحيته ثلثا على
جسده او صب على جسده ~~او مسح على جسده~~ من الماء ما يعلم انه قد مر على سائر جسده من الماء ما يعم اجزاءه ويغسل رجليه حتى (او صب على)
يعلم ان الماء الطاهر من النجاسة قد وصل الى اسفلهما وظاهر هذا الكلام سقوط الترتيب الا انه يمكن حمله على
ما يحصل الترتيب وعن ابن ابي عقيل انه عطف الايسر بالواو ولم ينص على الترتيب الا ان يكون الواو للترتيب عنده و
قال ~~...~~ ابو الصلاح بعد ذكر غسل الايسر وايجاب الترتيب بينه وبين الايمن ثم يغسل الرجلين فيحتمل ان يريد به تتمة كل
جانب بغسل رجله وان يريد الغسل الذي للتنظيف ثم قال فان ظن بقاء شيء من صدره او ظهره لم يصل اليه الماء فليسبغ بارانة
الماء على صدره او ظهره وظاهره عدم اعتبار الترتيب فيحتمل ان يريد بالظن الاحتمال ويكون هذه الارانة مندوبة ولئن يريد انه
ان ظن انه بقي شيء من الصدر او الظهر انه صبيع ولا يصل اليه الماء فليسبغ بعض من اراد فرق الماء عليهما ارانة
وصاحب الاشارة بعدما اوجب الترتيب قال فان لم يعم الماء صدره وظهره غسلهما ويمكن حمله على ما حملنا عليه كلام
ابي الصلاح وقال في سلار في واجبات الغسل ويغسل راسه اولا ثم يخلل شعره حتى يصل الماء الخ ثم يغسل ميامنه
مرة ومياسره مرة ثم يفيض الماء على جسده فلا يترك منه شيئا ولم يصرح على بدنه والترتيب وامر بتخليل ما يمنع من الماء
التي امر بها بعد ما غسل الاعضاء مع قوله فلا يترك منه شيئا انه انما امر به ليتيقن وصول الماء وهو مستلزم لعدم وجوب
الترتيب فينبغي ان يحمل على استحباب الافاضة بعد تمام الغسل كما دل عليه ابي حمزة او على استحباب الافاضة على الايمن عند
تمام غسله وعلى الايسر عند تمام غسله وقوله فلا يترك منه شيئا لا ينبغي ان يتعلق بجملة الافاضة بل يجوز ان يتعلق بما قبلها
او بها وبما قبلها جميعا او يحمل على ان المعنى ثم انه يجب ان يفيض الماء على جسده بحيث لا يترك منه شيئا فيكون بمنزلة التفسير لما
قبله من الغسلات ويجوز ان يريد بالافاضة مجرد الاجراء وان كان بمعونة اليد وبالجملة فالاصحاب بين ناص على وجوب
الترتيب بينهما ونص على شيء يمكن من ظاهره العدم ويحتمل ارجاعه الى الترتيب ومن لا ظاهر له وكثير من الاولين نقلوا الاجماع
عليه فلا يبعد التعويل عليه مع ذلك لوجوه منها الاجماع المركب فانه قد ثبت وجوب الترتيب بينهما على كل حال ولم يشترط ذلك بالاحتياط
وان شئت ان تقول ولا احد اوجب الترتيب بينها في بعض تارك الترتيب فيها الا وهو موجب الترتيب في غسل الجنابة
فالقول بجوازه خروج عن ~~...~~ الاجماع كذا في الانتصار ومشلق الذكرى وغيره وفيه انه ليس من الاجماع المركب الذي

لا يجوز

لا يجوز خرقه على الاصح ومنها الاجماع بوجه آخر وهو ان كل من قال بتقديم الراس على الجسد قال بتقديم اليمين على اليسار فلو ثبت
الاول يثبت الثاني وهو ان ثبت كان دليلا تاما ومنها ان الغسل البياني لا يخلو اما ان كان الابتداء فيه بالميامن او بالمياسر
او لا بهما فان كان الثاني او الثالث لزم وجوبه ولم يقل به ولا باستحبابه احد وان كان الاول لزم التاسي فيه الى ان يظهر ما يدل
على عدم الوجوب ايضا فلا يشتمل في ان الابتداء بالميامن افضل وانه مم والا كان يجب التاسي في اللمس فيعلم انه ابتداء
بالميامن دون غيرها وهو انما يتم لو ثبت ان هناك غسلا بيانيا وهو غير معلوم على انه انما يثبت ان الميامن اولى وافضل من (بيانيا)
المياسر لا ان غسل المجموع بلا ترتيب بين الجانبين ومنها الاحتياط لتحصيل اليقين بزوال الحدث وحصول شرط الصلوة وفيها
انه ان شئنا ان الغسل واجب وغير المرتب ليس فرد باجمعه المرتب واجب وفيه عدم تكرار الوسط او منع احد المقدمتين فانه ان
اريد ان شيئا منه واجب على التعيين فهو ممنوع بل كل فرد منه واجب على التخيير وغير المرتب ايضا واجب على التخيير ومنها ان الغسل
واجب بالاجماع وغير المرتب ليس بواجب بالاجماع فغير المرتب ليس بغسل وفيه انه ان اريد بالقضية المهملة او الطبيعة لم يتم
وان اريدت الكلية بان يقال مثلا كل غسل من الجنابة واجب فان كان الاجماع حجة في القضيتين اختلف الوسط فان الاجماع على ان
كل غسل فهو واجب في الجملة او تخييرا وعلى ان غير المرتب ليس واجبا عينيا وان كان الاجماع جزءا من المحمول فيهما منعنا كلية القضية الاولى
اذ من المعلوم ان ليس كل غسل مجمعا على كونه واجبا فان غير المرتب غسل على راي الخصم وليس كذلك ظاهرا ومنها من الاخبار على
الترتيب كرواية سماعة عن الصادق ع قال اذا اصاب الرجل جنابة فاراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق
ثم يدخل يده في انائه ثم يغسل فرجه ثم ليصب على راسه ثلث مرات ملء كفيه ثم يضرب بكف من ماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء
على جسده كله لانه المقصود ما عرفت من الاجماع والاحتياط فلا بد من تنزيلها على الترتيب فانها ليست نصوصا في خلافه وكون غسل
البيان انما يفيد ان لو حكى الحاكي علم انه وجوب الترتيب وهو غير معلوم قوله كما وصفناه اي كالذي وصفناه من الراس والرقبة
بانه لا ترتيب بينهما او كالوصف الذي وصفناه بمعنى المفعول او الصفة وهو عدم الترتيب في نفس العضو في الراس والرقبة
والحاصل ان الكل واحد وهو عدم الترتيب في نفس الايمن او الايسر قوله والعورة وهي القبل من المراة والقضيب والانثيان
من الرجل وحلقة الدبر منهما دون الاليتين وكذا السرة تابعة للجانبين بعضها ليست اعضاء منفردة كما زعمه بعضهم فاوجب
غسلها منفردة وخيرني غسلها قبل الجانبين وبعدهما وبينهما وكانه يستفتي قبل المراة من ذلك وهو الذي اختاره الشيخ على
الا انه لم يذكر الا التخيير في ان يغسل مع اي جانب شاء وحكى عن بعضهم انه جعل في حكمها عظام الصدر وانكره الشيخ على كل
اذ ليست هذه اعضاء عرفا وفيه اشارة الى ما دعاه الى افراد تلك الاعضاء واقوى ما ذكره الشارح لان النصوص وكلام الاصحاب
يابى ذلك ولا يمكن ان يجعل حد الجانبين فالنصف من كل منها داخل في الميامن والنصف منه في المياسر فالذي يجب عليه الان
يغسل مع كل جانب نصف منها ويجب الزايد عليه من باب المقدمة ولعل الدبر والسرة باقي الغسل على تمامها في غسل كل جانب
باب المقدمة كعضوات الظهر وانه اذا غسلت احدى الاليتين مع الحد المشترك بينهما غسلت حلقة الدبر بالتبعية وقال المص
في الالفية ويتخير في غسل العورتين مع اي جانب شاء والاولى غسلهما مع الجانبين وقال في الذكرى لا مفصل محسوسا في
الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا العورة ولو غسلها مع احدهما فالظاهر الاجزاء لعدم المفصل المحسوس
وامتناع ايجاب غسلها مرتين والذي يظهر من هذين الكلامين انه مايل الى جعلها اعضاء منفردة او داخلة بجميعها في احد
الجانبين لا بعضه وبعض منها في صحيح ويمكن التوجيه على غاية البعد بحمل التخيير على التخيير في غسلها بتمامها ولعله الذي اراده الشارح
حيث قال في شرح الالفية في التعليل للتخيير لانهما ليسا عضوا خارجا من الجانبين ولا داخلا فيهما بكل وجه ثم قال وهذا
التخيير لا يكاد يتحقق في الدبر لان خروج الاليتين منهما ووجوب ادخال الحد المشترك لكل جانب ~~...~~ ياتي على الدبر بالزيادة

واما القيل بفائدة التجمية فيه تعليله ايضا بالمانع الذي وجوب ادخال جزء منه مع كل جانب فلا يبقى منه بعد تمام الملاحظة الا الا يكاد
يقبل قال ومع ذلك الابد له على التحديد دليل واضح لانه ليس في الدلائل ما يدل على زيادة في الاعضاء على الجانبين ومن ثم قال والاولى مسلما
مع الجانبين وهذه الاولوية على جهة الاستحباب لان في تساويها معهما ما يدل على الوجوب انتهى وهو كلام جيد الا ان بين طرفيه تنافيا
بينا فان ماذكره اولا من التعليل صريح في انه بنى كلامه على ما هو الصحيح من القطع ليسا عضوا خارجا عن الجانبين وما افرح به عليه
اجزاء انما يرد على بناء الكلام على خروجها منهما الا ان يريد بما ذكره في التعليل على انهما داخلان فيهما من بعض الجهات عنهما من اخرى
وما ذكره اخيرا انما يتم على ذلك قوله ويجب ادخال جزء من حدود كل عضو في العضو الاخر حيث لا يكون بينهما مفصل
محسوس قوله وتخليل ما يمنع وصول الماء الى البشرة بان يدخل الماء الى البشرة خلاله بحيث يصل الى البشرة على وجه الغسل
لا المسح وقد عرفت الفرق بينهما ولا فرق في ذلك بين شعر الوجه والراس وغيرهما من الشعور وغيرها الا يجب ايصال الماء
الى البشرة هنا اجماعا كما نقله ابن زهرة وغيره وظاهر الاكثر وصرح جماعة بعدم وجوب غسل الشعر الا ما يتوقف عليه غسل
البشرة ويدل عليهما من الروايات رواية زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا مس الماء جلدك فحسبك ويدل على وجوب التخليل حينئذ
كثيرا كما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله تحت كل شعرة جنابة وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال حدثتني سلمى خادم رسول
الله صلى الله عليه وآله قرون رؤوسهن مقدم رؤوسهن فكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن
ان يبالغن في الماء وغيرها واما صحيحة محمد بن ابراهيم ابن ابي محمود قال قلت للرضا عليه السلام الرجل يجنب فيصيب جسده الخلوق
والطيب والشيء اللكد مثل علك الروم والظرب وما اشبهه فيغتسل فاذا فرغ وجد شيئا قد بقي في جسده من اثر
الخلوق والطيب وغيره قال لا بأس فلا يدل على عدم وجوب التخليل والايصال الى البشرة لجواز ان يكون المراد بالاثر
اللون وشبهه بل هو الظاهر من لفظه واما صحيحة حريز بن زائدة عن الصادق عليه السلام قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا
فهو في النار فلا يدل على وجوب غسل الشعر كما توهم فان هذه العبارة انما معناها الذي يفهمه اهل العرف ترك قدر
شعرة وهو مبالغة في التقليل ونبه على هذا المعنى وصفها بقوله من الجنابة قال الصدوق في المقنع ولا تدع
شعرة من راسك ولحيتك حتى تدخل الماء تحتها فانه روي انه من ترك شعرة متعمدا لم يغسلها من الجنابة فهو في النار
فانظر كيف حمل هذا اللفظ الذي رواه على ذلك المعنى مع انه ليس في الصراحة فيه عبثا به ذلك اللفظ وقال المفيد
وغسل المراة من الجنابة كغسل الرجل في الترتيب تبدء بغسل راسها حتى توصل الماء الى اصول شعرها وان كان
مشدودا حلته وهذه العبارة ربما اوهمت وجوب غسل الشعر ولكن الظاهر ما ذكره الشيخ من ان المراد حله ان لم يمكن
الوصول الى الاصول الا به قوله ويستحب الاستبراء ان ارجعنا ضمير داجبا الى غسل الجنابة او الجنب لم يكن اشكال في الكلام
وان ارجعناه الى مطلق الغسل صح الكلام ايضا فان المعنى يستحب للمغتسل الاستبراء المعهود ليس الا في حق
من عكف فيه ذلك الاستبراء وهو الجنب وبالجملة ليست العبارة نصا في عموم الاستحباب لكل مغتسل ويمكن ان لا يعنى الاستبراء
بالمعهود ليعم الجنب حتى يكون استبراء الحائض وأختيها بالمبالغة في تطهير باطن الفرج او الاستبراء المعهود في
حقهن من استدخال القطنة فان رأت الدم لم تغتسل وان لم تره اغتسلت ومن الاستظهار بيوم او يومين استبراء
الميت ميسح بطنه ليخرج ما لعله يخرج واما من مس الميت فلا يتحقق في حقه استبراء ويمكن حمل الاستبراء على ما يشمل الكل
وهو المعنى اللغوي فانه يدخل فيه المبالغة في ايصال الماء الى الاعضاء بتخليل ما يصل الماء الى البشرة بدونه تخليله
فانه ليس الا بمعنى طلب البراءة اي براءة البدن من النجاسات العينية والحكمية او براءة الذمة بيقين ثم ان
الاستبراء المعهود المستحب للجنب انما يستحب للمنزل لا لمطلق الجنب الا ان يكون يحتمل الانزال فقد استحسنه

في البيان

في البيان واحتمله في الذكرى اخذا بالاحتياط قال ولا وجوب الغسل بالبلل فلا ان اليقين لا يرفع بالشك ونفى الشارح الاستبراء
في روض الجنان عن الجميع الا من البول وما بعد وجلهم والقول باستحباب الاستبراء في روض الجنان الى العلامة وابن ادريس
الفاضلين واكثر المتاخرين وذهب الشيخ في كتبه وابن حمزة وابن زهرة والبراج وسلار واكثر المتقدمين الى وجوبه وهو الظاهر من المفيد
حيث قال واذا عزم الجنب على التطهير بالغسل فليستبرئ بالبول ليخرج ما بقي من المني في مجاريه فان لم يتيسر له ذلك فليجتهد
في الاستبراء بمسح تحت الانثيين الى اصل القضيب وعصره الى راس الحشفة ليخرج ما لعله باق فيه ثم استرع ليغسل راس
احليله ويخرج الاذى منه وان كان اصاب بفخذيه او شيئا من جسده شيء غسله ثم تمضمض ثلثا ويستنشق ثلثا وعلى فضيلته فانه
نص على كون المضمضة والاستنشاق سنة ولم ينص على مثله في الاستبراء والمحقق حمل كلام النهاية في نكتها على تاكد الاستحباب وهذا
التاويل يجري في عبارتها الاجماع عبارته في سائر كتبه وقال المحقق في الذكرى ولا بأس بالوجوب محافظة على الغسل من طريان
مزيله ومصيرا الى قول معظم الاصحاب واخذا بالاحتياط اما دليل الرجحان فالاجماع كما هو الظاهر والتحفظ من طريان المفسد
وما روي في الجعفريات من ترك البول على اثر الجنابة اوشك ان تردد بقية الماء في بدنه فيورثه الداء الذي لا دواء له وما سياتي
من صحيحة البزنطي ورواية احمد بن هلال قال سالته عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا
فلا يعيد منه الغسل واما القائلون بالوجوب فتمسكوا بالاخبار الناصة على وجوب اعادة الغسل على غير المستبرئ ان خرج منه بلل
ونقل ابن زهرة الاجماع عليه واما من لم يوجب فدليله الاصل السالم عن المعارض مع ما عرفت سابقا مما يرد على القول بالوجوب
ولا تقتضي الاخبار الدالة على وجوب اعادة الغسل على وجوب الاستبراء ولكن للموجبين ان يفرقوا بين الانزال والبول
بان اجزاء البول المتخلفة في الباطن مما يزول عينها بالجفاف بخلاف المني فلا بد من ان يخرج مع البول ان لم يخرج بنفسه او
مع الودي فيجب اعادة الغسل بالبول او بمجرد خروج بلل وان علم انه غير المني وقد مضى زمان يعلم جفافه فيه فيقولوا
ان رجعنا بالوجوب وجوبه على من يكتفي بغسل واحد وان من لم يستبرئ ولزمه الغسل مرتين التفتت ولو لم يكن العقل والاجماع
مقتضيين للاكتفاء بالاجتهاد عند تعذر البول لكان القول بوجوب البول وحده وتكرير الغسل عند عدمه متعينا اذ الظاهر
ان جميع الاجزاء لا يخرج بمجرد الاجتهاد الا انه اغتفر تيسيرا ودفعا للحرج ولذا لم يغتفر الا عند تعذر البول ومن يقوي القول بالوجوب
ويدل عليه الروايات الناصة على ان من لم يبل فعليه الاعادة ان خرج منه شيء فانه يعم نعم الشيء للبول والودي
وان تاخر بيوم او ايام ويمكن حمل كلام من استدل بها على هذا الوجه الا انه لا يتاتى في كلام الشيخ في الاستبصار
فانه اختار انه ان نسي البول لم يجب عليه الاعادة وان قدر عليه قوله ليزيل اثر المني الخارج فيه اشارة الى وجه الاجتزاء
بالاجتهاد وانه لم يقدر على البول فهو انما يبقى الاثر الذي هو اجزاء صغار يتعين ازالتها واخراجها الا بالبول
سواء كان هذا الاثر موافقا لما يعفى عنه في ازالة النجاسات ام لا فالبول مزيل للعين والاثر جميعا والاجتهاد للعين
كما ان الماء في الاستنجاء يزيل العين والاثر والاحجار انما يزيل العين قوله ثم بالاجتهاد بما تقدم من الاستبراء من
البول يحتمل ان يكون مراده انه يستحب بعد البول او يجتهد كما صرح به كثير من الاصحاب وحمل استحبابه على النظر
الى المغتسل للتحفظ من خروج البول في اثناء الغسل فيبطل غسله او يفتقر الى الوضوء او بعده فيفتقر الى الوضوء
ويحتمل ان يكون انه ان لم يتمكن من البول فليستبرئ بالاجتهاد وهذا اولى ليكون تنصيصا على مرتبتي الاستبراء
المعتبر هنا ثم ان الاجتزاء بهذا اذا لم يقدر على البول مما اتفقت عليه اكثر كلمات الاصحاب وفي بعض كلماتهم
ما يوهم الاجتزاء به مع الاجتزاء مع التمكن من البول كعبارة المبسوط حيث قال الاستبراء بالبول
او الاجتهاد ولكن عبارة الجمل والغنية وغيرهما ولعل المراد هو الاول والدليل على الاجتزاء به مع لنفي الحرج

في الوضوء صحيح البزنطي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك
وتبول ان قدرت على البول وتدخل عليه ثم رواية عبد الله بن هلال قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجامع لطعمه يغتسل
قبل ان يبول ثم يخرج منه شيء بعد الغسل فقال لا شيء عليه ان ذلك مما وضعه الله عنه الى الروايات الدالة على وجوب اعادة الغسل
على من يبول على القادر على البول وانما لم يثبت الاجماع على الاجزاء به ولا يقوى العلم بتقريب ما ذكرنا في ترجيح ايجاب الاستبراء
ولم يذكره الصدوق في الفقيه ولا المقنع ولا الشيخ في المصباح ومختصره ولا اصحاب الاشارة والظاهرين … انهم
عدم الاجزاء به وقال في النهاية فاذا اراد الغسل فليستبرئ نفسه بالبول فان تعذر عليه فليجتهد فان لم يتأت له
فليس عليه شيء وظاهر هذه العبارة ان المراد بالاجتهاد الاجتهاد في خروج البول ويؤيده ان عبارته في كتاب
الحديث صريحة فيه وتبيين الصيغ ما يقوله بعد ذلك في حكم الاعادة وعلى ما اذا ظهر منه بعد الغسل وسياتي حكايته
وعليه فالظاهر انه عند تعذره ليس عليه استبراء بوجه ويمكن حمل الاجتهاد على الاستبراء بالاجتهاد وعدم الدال
على عدم الحقيقة عليه لمانع او لنسيانه قوله ومن استحبابه اي الاجتهاد للمرأة قول ومع تفسير نعرضنا الى انه المراد
بقوله الاجتهاد اولا احتمال من المعنيين كان هذا اشارة الى الخلاف في الاستبراء من البول ويكون ذكره هنا تقريبا
وان اريد به المعنى الثاني كان المراد ان عليها اذا اجنبت ان تستبرئ من المني بالاجتهاد وهذا القول هو ظاهر الشيخ
في الجمل فانه قال الاستبراء بالبول على الرجال او الاجتهاد وابن زهرة فانه قال اولا الاستبراء بالبول او الا
جتهاد ثم قال وغسل المرأة من الجنابة كغسل الرجل سواء ولا يسقط عنها الا وجوب الاستبراء بالبول وفي هذا
الكلام من الشارح … لهذا القول بقرينة قوله اما الاستبراء بالبول فلا تقول باستحبابه اصلا وظاهر …
عليها الاختلاف المحكي فيهما وذهب الشيخ في النهاية … وانها كالرجال في الاستبراء وعرفت عبارته وفي مختصر
ومن بعض … عنه في المصباح ومختصره والمبسوط الا انه في الاولين لم يذكر الا البول كما عرفت وفي الاخير ذكر
الوجهين وخصهما بالرجل والمفيد في المقنعة اثبت لهما الاستبراء بالبول ونفي الاجتهاد وهو الذي … في
النفلية وقال في الذكرى ولعل الحجة وان تغاير او ترجيح ما يختلف في المخرج الامر ان كان وخصوصا مع الاجتهاد
وهو ميل منه الى استحبابها لها واختلفت نسخ المراسم … ففي الاكثر ومثل النساء الغسل كالرجال الا انه لا استبراء وفي بعضها
الا ان الاستبراء وعن ابي الجنيد انه … غسل الجنابة اذا بالت تنحنحت بعد بولها وتوقف فيه العلامة في المنتهى
مما يدل على عدم … مع الاصل رواية سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال سالته عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول
فخرج منه شيء قال يعيد الغسل قلت فالمرأة يخرج منها بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق قال لان ما يخرج من المرأة
انما هو من الرجل ومجمعه منصور عنهم مثل ذلك قوله والمضمضة والاستنشاق كما في الوضوء ويدل على استحبابهما هنا صحيح
زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك
ثم تمضمض قال لا انما الجنب الظاهر فحمل على الوجوب ورواية الحسن بن … قال قال الفقيه العسكري عليه السلام ليس في الغسل
ولا في الوضوء مضمضة ولا استنشاق يحمل ذلك وان يكون المراد انهما ليسا من الغسل والوضوء وانما يستحبان قبلهما
ويستحب تثليثهما كما يستحب في الوضوء على ما نص عليه جماعة من الاصحاب منهم المصنف في البيان والذكرى ولم اظفر
بخلاف في استحبابهما ومن نقل عليه الاجماع جماعة منهم الشيخ في الخلاف وان … فيه استحبابهما لكل مغتسل
على ما هو الظاهر العبارة لم يكن به باس بعد استثناء الميت فانهما مما تعتاد في التنظيف مرغوب ان شرعا
ونقل في الاخبار … غسل الحائض بغسل الجنب بغير الاتحاد في الاحكام وهذا من الاحكام ولو خصصناهما

واستنشق … ولما رواه ابي يحيى الواسطي عن بعض من حدثه قال قلت لابي عبد الله الجنب يتمضمض … ثم

بالجنب

بالجنب لم يكن له ارجاع … الى مطلق الغسل … والتخصيص اولى ونص عليهما في غسل اليدين قوله بعد غسل
اليدين ثلاثا يحتمل ان يتعلق قيد الثلث بغسل اليدين والمضمضة والاستنشاق جميعا ويحتمل ان يتعلق بالاول فقط
وبالاخيرين فقط والاول اولى وعليه حمله الشارح حيث قال … على استحبابه … عليهما صحيحة زرارة
المتقدمة ورواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل
فرجك ثم تمضمض وتستنشق الخبر واما الدال على مطلق استحبابه فكثيرة وهل يختص بما اذا اغترف من الاناء قال الفاضل في النهاية
وهل يستحب لو لم يدخل يده في الاناء الا المرتمس والواقف تحت المطر والمغتسل من اناء يصب عليه من غير ادخال الاقرب ذلك لانه
من سنن الغسل … في غسل الجنابة يبدأ بكفيه … ان كان يغمسهما في الماء انغمس ثلاث مرات وظاهره عدم
الاختصاص كما هو ظاهر الاكثر … لا يقتضيه ادخال الاناء ويقوى عندي عدم الاختصاص لاطلاق كثير من الروايات
ولا يقدح فيه التصريح في بعضها بكونه قبل الادخال في الاناء لان من البين ان ليس هذا مما يوجب حمل المطلق على المقيد
وهل هو من افعال الغسل ظاهر اكثر الاخبار ذلك روى حكم بن حكيم قال سالت ابا عبد الله عن غسل الجنابة فقال افض
على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك وافض على رأسك وجسدك فاغتسل — وافض ع
وروى ابو بكر الحضرمي عن الباقر عليه السلام قال سالته كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلاة ثم
اغتسل وهذان الخبران كما ترى ظاهرهما … الدخول وهل الغسل من الزند ام من المرفق كما في الوضوء ظاهر الاخبار
… التعبير بالكف وغيرها والكفين وعليه المعظم الذكرى والفاضل في كتبه وقيل من المرفقين قال في
الذكرى فقال الجعفي بغسلهما الى المرفقين او الى نصفهما واختاره في النفلية الا انه اقتصر على المرفقين وجعل
الشارح في شرح النفلية ما بينها اولى والدليل عليه على ما في الذكرى انه ابلغ في التنظيف والاخذ بالاحتياط ويحتج
… المتقدمة ورواية سماعة عن الصادق عليه السلام قال اذا اصاب الرجل جنابة فاراد ان يغتسل فليفرغ على كفيه فليغسلها
دون المرفق وفي … ظاهر الاحتمال ان يكون المراد بقوله دون المرفق الى المرفق ويدل عليه ايضا صحيح يعقوب بن
يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن غسل الجنابة فيه وضوء ام لا فيما نزل به جبرئيل قال الجنب يغتسل يبدأ فيغسل يديه
الى المرفقين قبل ان يغمسهما في الماء الخبر واطلق في غيرها اي الذكرى والنفلية كما اي كالنهاية او اطلاقه … هو الاولى
حمل الكاف على التمثيل لا التشبيه لان الكتاب من الغير والاقرب عندي الجمع بين الاخبار بالتفاوت في الفضل والية اشار
بقوله وكلاهما مودي للسنة وان كان الثاني اولى قوله والموالاة بل ينبغي التقريب بين الاعضاء وكلما كان اقرب كان
افضل الى ان ينتهي الى الموالاة بين الاعضاء الثلاثة من الراس والجانبين بحيث كلما فرغ من عضو منها شرع في الاخر وفي
وفي نفس العضو بحيث كلما فرغ من جزء منه شرع في الاخر او يغسله دفعة بصب الماء على جملة واستحباب ذلك
ظاهر وان لم يكن عليه بخصوصه نص لما فيه من المسارعة الى الخير والتحفظ من طريان المفسد وزاد في الذكرى
ولان المعلوم من صاحب الشرع وذريته المعصومين عليهم السلام فعل ذلك واما انه لم يتعرض له اكثر الاصحاب لانه ليس من خصوصيات
عبادة دون عبادة بل هو مشترك بين جملة العبادات وقد تعرض له جماعة من الاصحاب منهم العلامة في النهاية
وفي التعرض له دلالة على انه لا يجب والامر كذلك في المشهور بل لا اعرف فيه خلافا الا العارض … العبادة المشروع
به وتوقع وقوع الماء مع وجوب الغسل باشتغال الذمة … به على القول بوجوبه لغيره او مطلقا على القول الاخر ومن
خاف الحدث الاكبر كالمستحاضة ونحوها كالجنب الذي يخاف فجأة الجنابة او الحيض او الاستحاضة او الاصغر ان كان
مبطلا في الاثناء ويجوز ادخاله تحت نحوها بتعميم الحدث قال الشيخ علي … وهل يجب اذا خاف فجأة الحدث

كما في السلس والمبطون يبنى على وجوب الاعادة بتخلل الحدث الاصغر وسيأتي تحقيقه ولما اذا خاف الكبر فيجب
محافظة على سلامة العمر من الابطال مع احتمال العدم [illegible] عن مستغنيه اليه مع تجب الاستيناف قال ولو كان الحدث
الاكبر فاستشرط اشتراط العمن الغسل الابتداء لعدم العفو عما سوى القدر الضروري وكذا في الوضوء انتهى وما ذكره من الاحتمال
موقوف وانما الشارح فقد تقدم ما قطع به هنا في شرح الالفية وحواشي القواعد ايضا كما نقله الشيخ علي في شرح الالفية وجمع
من شراحها عنهم وما يدل على عدم وجوب الموالاة اصالة مع الاصل والاجماع كما يظهر وتقدم من رواية ابرهيم بن عمر اليماني
عن الصادق ع قال ان عليا ع لم ير بأسا ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل سائر جسده عند الصلوة **قوله** ونقض
المرأة الضفائر قد عرفت ان ظاهر المفيد وجوبه وان الشيخ حمل كلامه على الاستحباب والضفائر جمع ضفيرة وهي العقيصة
اي الخصلة المجموعة المجدولة اي المحكمة الفتل من الشعر لا شبهة في انه المراد هنا سواء قلنا بالاختصاص به لغة او عرفا ام لا
وخص المرأة بالذكر لان المفيد رح انما اوجبه الوجوب في ضفائرها فاراد التنصيص على خلافه والظاهر ورد النص الدال
على عدم وجوب النقض والدال على الاستحباب اما الاول فكرواية الحلبي عن رجل ورواية غياث بن ابرهيم جميعا عن الصادق ع
قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة واما الثاني فكحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عما تصنع
النساء في الشعر والقرون فقال لم تكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل
وقد يرد رواية محمد بن مسلم عن الباقر ع الامرة لهن بالمبالغة ويظهر من ذلك وجه لمن التخصيص وهو انما ورد في
النفي في النقض بالنسبة اليهن فقط اراد التنبيه على انه بمعنى نفي الوجوب ودفع وهم انتفاء المشروعية واستحبابا
ذلك لسائر الاغسال ايضا لما لا يستفاد منه الا من غسل الميت والعبارة لا يشمله لانه لم ينسب النقض الى المغتسل ولا يتحقق
الا في الحي وفي الصحيح عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال قلت لابي عبد الله ع ان النساء اليوم احدثن مشطا تعمد اليه
الى القرامل من الصوف تفعله الماشطة تصنعه مع الشعر ثم تحشوه بالرياحين ثم تجعل عليه خرقة رقيقة ثم تخيطه بمسلة
تجعلها في راسها ثم تصيبها الجنابة فقال كان النساء الاول انما يمتشطن المقاديم فاذا اصابهن الغسل تغدر مرها ان يروي
راسها من الماء وتعصره حتى يروى فاذا روي فلا باس عليها قال قلت فالحائض قال تنقض المشط نقضا
وهذا الخبر محمول على تاكد الاستحباب ولعل الفرق بين الحائض والجنب ان حصول الجنابة لما كان اكثر الابتلاء بحصول
الحيض رخص للجنب اكثر مما رخص للحائض **قوله** لان الواجب غسل البشرة دون الشعر تدبر تحقيق المقامين وانما يستحب
للاستظهار لغسل البشرة وحصول اليقين بوصول الماء اليها والنص الذي عرفته ولما النص على النقض بعينه فيظهر
به لغير الحائض ولفظ الاستظهار يحكى حرارته باعجام الظاء واهماله من الظهور او الطهارة وهذا الكلام يحتمل ان يكون
مسوقا التعليل اصل الحكم المذكور في المتن ولما كان الاستحباب مركبا من عدم الوجوب والرجحان استدل على الاول بان
الواجب غسل البشرة لا الشعر وعلى الثاني بالاستظهار والنص ويحتمل ان يكون قوله وانما يستحب الى اخر الكلام
مفصولا عما قبله مسوقا للاستدلال على اصل المسئلة ويكون ما قبله علة لمساواة الرجل المرأة في عدم وجوب النقض
لان الدليل مشتمل على المساواة لانه اريد منه عدم الوجوب والرجحان فاستدل على احد الجزئيين ويحتمل ان يكون المجموع علة
فيكون استدلالا على جزء الدعوى والمعنى ان الرجل كالمرأة في عدم وجوب النقض عليه واستحبابه له لان الواجب
في الغسل انما هو غسل البشرة واستحباب النقض انما هو للاستظهار والنص لا يشير الى تخصيصه بالمرأة والاستظهار
شامل لهما والنص وان اختص مورده بالمرأة الا انه لا يفيد الاختصاص بها ولا يمنع الحكم عن غيرها وانما اختص بها
لكونها المسئول عنها او المهتم بها للسائل ويحتمل ان يكون قوله وانما يستحب جوابا لسؤال مقدر كانه لما قال ان
الواجب انما هو غسل البشرة فلم يستحب النقض فقال انما استحب لكذا وكذا لا لحصول اليقين بوصول الماء الى الشعر

ويحتمل

اذا الابطال م

ثم تصيبها الجنابة فقال كان النساء الاول انما يمتشطن المقاديم فاذا اصابهن الغسل تغدر مرها ان يروي راسها من الماء م

مسوقا التعليل التسوية بين المرأة والرجل وهو اظهر من سوق الكلام وعليه يحتمل ان يكون م م م

ويحتمل ان يكون الاستحباب هو المحصور عليه والحصور مجازا اي وانما امر الاستحباب ويكون ذكر علة الاستحباب مع الادلة
لدى الاستدلال الا ان الكلام المدعي وانما ذكره تقريبا واستطرادا او على هذين الاحتمالين ايضا انما يكون الكلام مسوقا لتعليل احد
جزئي المدعى **قوله** وتثليث الغسل بفتح الغين او الغسل لكل عضو من اعضاء البدن المعروفة عندهم في هذا الباب وهي
الاعضاء الثلثة اي الراس والجانبان بان يغسله ثلث مرات كما يستحب في الوضوء ان يغسل كل عضو مرتين واستحباب
التثليث هنا ذكره جماعة للاسباغ ودلالة الصحاح عليه على ما في الذكرى ولا يصلح شيء منهما دليلا كما لا يخفى قال وكذا تثليث
الاكف فيصب على يمينه مع روايات من صب ثلث الاكف من الماء على الراس وهو ايضا كالاول وكان الاولى ان يستدل بتثليث
المرات الواقعة في رواية سماعة عن الصادق ع قال ثم ليصب على راسه ثلث مرات ملء كفيه على انه ايضا ليس نصا ولا ظاهرا
في ذلك وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع ثم ليصب على راسك ثلثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فيحتمل ان يكون المراد
بالتثليث فيها ثلث مرات وفي حسنة زرارة ثم صب على راسه ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر
مرتين ولا ينافي ذكر المرتين في هاتين الروايتين في الجانبين استحباب الزائد عليهما للاختلاف في الفضل وجواز ان
يكون المرتان للصب وهو غير الغسل فيجوز ان يستحب في غسل واحد ان يصب الماء مرتين قال في الذكرى وابن الجنيد
حكم بغسل راسه ثلثا واجتزأ بالدهن في البدن قال ولا احتمال اعتبار ذلك مع امكان الماء اقول وكان فرق بين
الراس وغيره لان الراس يفتقر الى زيادة مبالغة ليصل الماء الى اصول الشعور ولان بالتثليث في الراس علة روايات
وقال ايضا في الذكرى ما استحب ابن الجنيد ايضا الارتماس ثلث غوصات يخلل شعره ويمسح سائر جسده بيديه عقيب كل
غوصة ولا بأس به لما فيه من صورة التكرار وان لم يكن حقيقة وان كان الارتماس يأتي على ذلك بعينها اي على التثليث مرات اما
باعتبار انه يفيد فائدتها او زيادة فان الاسباغ فيه اكثر واما باعتبار ان كل غوصة بمنزلة مرة **قوله** ومعناه اي الغسل
بضم الغين الجملكان ربما يسبق الى الذهن رجوع الضمير الى التثليث او الغسل بفتح الغين بل قبيل التثليث اي الغسل
المثلث اولا باعتباره ولم يكن الامر كذلك فان الغسل المذكور معناه الجميع افعال الغسل من واجباته وسننه نبه عليه
فصح بمرجع الضمير وقال الجميع سننه يحتمل ان يريد بالسنن جميع ما ليس فيه من الواجبات والمندوبات فيكون على
قوله الكل الجميع لجزائه وان يريد المندوبات خاصة فيكون مراده بالغسل اجزاءه الواجبة خاصة او الكل ويكون
انتصاره من السنن من اجزائه لانه يعلم منها اجزاءه الواجبة بطريق الاولى ولا يحتاج الى اجزائه مما يفتقر الى التنصيص
عليه لانه ربما يتوهم خروجها من حكم الكل وقوله الذي من جملته تثليثه اما صفة للجميع او للغسل ان جوزنا كون الظرف
اعني لجميع سننه صفة له او خبر مبتدأ محذوف والضمير في تثليثه اما عائد على الغسل بالظرف ويكون المراد بتثليثه
تثليث غسله على ان يكون التثليث بمعنى جعله ذا ثلثة لا تكريره ثلث مرات او على معنى التثليث المنسوب اليه او عائد
على الغسل بالفتح [illegible] غريبا ولا يجوز ان يحمل كلامه على ارجاعه هنا فعله الى الغسل بالفتح فانه لو فعل ذلك
لا رجعا الى الغسل المضاف اليه التثليث وقد فسر بغسل الاعضاء الثلثة وغسلها لا يناسب ذكرها
هنا بقوله لجميع سننه الا ان يدرج فيه غسل اليدين المنقلح والمضمضة والاستنشاق او نوتكلب شبه
الاستخدام وكلاهما تكلف لا حاجة اليه **قوله** بصاع اما على وجوبه فلا نعرف فيه خلافا وقد صرح جمع من الاصحاب
بالاجماع عليه وبه روايات كحسنة هرون بن حمزة الغنوي عن الصادق ع قال يجزيك من الغسل والاستنجاء
ما بللت يدك وحسنة زرارة عن الصادق ع ومحمد بن مسلم عن الباقر ع قال انما الوضوء حد من حدود الله ليعلم
الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن واما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم

لسبقه

وابو بصير عن الصادق ع انهما قال توضأ رسول الله صلى الله عليه واله واغتسل بصاع ثم قال اغتسل هو وزوجته بخمسة امداد من اناء واحد
قال زرارة فقلت كيف صنع هو قال بدأ هو فضرب بيده في الماء قبلها [illegible] ثم ضربت فانقضتا جميعا ثم افاض هو وافاضت
هي على نفسها حتى فرغا فكان الذي اغتسل به رسول الله صلى الله عليه واله ثلثة امداد والذي اغتسلت به مدين وانما اجزأ عنهما لانهما
اشتركا جميعا ومن انفرد بالغسل وحده فلا بد من صاع ويحمل على الندب المؤكد واما استحبابه فهو ايضا كالاول في انعقاد الاجماع عليه
ظاهرا وبه روايات كثيرة منها هذه الرواية ويستفاد منها امور منها انه لا دخل فيه انتقاء [illegible] الفرج ومنها انه يكفي خمسة
امداد للشخصين اذا اشتركا ويدل عليه ايضا روايات [illegible] محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن وقت غسل الجنابة كم
يجزي من الماء فقال كان رسول الله صلى الله عليه واله يغتسل بخمسة امداد بينه وبين صاحبته ويغتسلان جميعا من اناء واحد وهل
يختص ذلك باشتراك الرجل والمرأة ام يعم اشتراك رجلين او امرأتين لم اظفر بتصريح الا ان ربما يحكم بالحاق عليهما بطريق
الاولى ومنها انه عند الاشتراك يكون نصيب الرجل من الماء اكثر فيحتمل ان يكون اتفاقيا وان يستحب للمرأة ان تراعي
الرجل فيدع له النصيب الاوفر وللرجل ان يسبغ اكثر من اسباغها ويمكن ان يختص ذلك به صلى الله عليه واله ومنها ان الصاع اكثر من
ثلثة امداد ويستفاد منها ومن نحوها مع صحيحة معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلى الله عليه واله يغتسل بصاع
واذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع ومد ان الصاع اربعة امداد ويدل عليه روايات كثيرة وروى عن سليمان بن حفص
المروزي قال قال ابو الحسن ع الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه واله خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين
درهما والدرهم وزن ستة دوانيق والدوانيق وزن ست حبات والحبة وزن حبتين من شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا
من كباره وعن زرعة عن سماعة قال سألته عن الذي يجزي من الماء للغسل فقال اغتسل رسول الله صلى الله عليه واله بصاع وتوضأ بمد
وكان الصاع على عهده خمسة امداد وكان المد قدر رطل وثلث اواق وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر ع قال كان رسول الله
صلى الله عليه واله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال وهذه التقديرات تحتمل ان تكون كلها او بعضها
من الراوي عن الامام او غيره ممن في سلسلة الرواية وقد جزم المحقق في الذكرى بكون التقدير الاول من الصدوق والاتيان في
بعض الاخبار نصا عن الامام ع بكونه ستة ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي كرواية علي بن بلال قال كتبت الى الرجل
عن الفطرة وكم تدفع قال فكتب ع الى ابي الحسن ع على يدي ان جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في الصاع بعضهم يقول الفطرة
بصاع المدني وبعضهم يقول بصاع العراقي قال فكتب الى الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي واخبرني
انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة وهذا التقدير هو المشهور المنصور وفي الذكرى قال البزنطي وجرى من الغسل
صاع وهو خمسة ارطال وبعض اصحابنا ينقل ستة ارطال برطل الكوفة والوضوء مد والمد رطل وربع قال والطامث تغتسل بتسعة
ارطال وهذا خلاف المشهور في تقدير الصاع انتهى كلام الذكرى ولعلنا نبسط الكلام فيه في كتاب الزكوة انشاء الله
تعالى هذا كله في غسل الجنابة واما غيره من الاغسال فالظاهر الاستحباب لسائر الاغسال بلا خلاف الا النصوص بان الغسل بصاع والاستحباب
الاسباغ في كل غسل وقد روي عن الحسن الصيقل عن الصادق ع قال الطامث تغتسل بتسعة ارطال من ماء قوله
لا ازيد يحتمل ان يكون المراد انه لا يستحب الازيد وان يكون المراد انه يستحب ان لا يكون ازيد وعلى التقديرين
يمكن رده على جماعة حيث استحبوا الازيد ولو اقتصر في الاحتمال الثاني على الازيد مع انه يستحب ان لا يكون انقص
ايضا واما نفي الازيد لانه قد روى الصدوق مرسلا عن النبي صلى الله عليه واله انه قال الوضوء مد والغسل صاع وسيأتي
اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وروى الكليني باسناده
عن حريز عن الصادق ع قال ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه قال في الذكرى والشيخ وجماعة

والمعروف [illegible]

اخرى

والحبة وزن حبتين

على ستة ارطال من تمر بالمدني
وذلك تسعة ارطال بالعراقي وفي
رواية جعفر بن ابراهيم بن محمد الهمداني
قال كتبت [illegible]
٣

انقض

ذكروا

ذكروا استحباب صاع فما زاد والظاهر انه مقيد بعدم اداءه الى السرف المنهي عنه انتهى والشيخ ذكر ذلك في الجمل والمصباح ومختصره وفي النهاية
في غسل الحائض جعل الازيد افضل من الصاع واخذه في استحباب الازيد ابن حمزة وصاحب الاشارة والفاضلان في المعتبر والمنتهى والتحرير
وظاهر بعض الاوائل حكاية الاجماع على استحباب الزائد على الصاع قوله ولو وجد اي المغتسل في الجملة او المجنب خاصة والصواب تخصيص
الحكم بالمجنب المنزل لملاحظة النتائج وتفصيل المسألة انه اذا وجد المجنب بعد الغسل بللا مشتبها كونه منيا اعاد الغسل وكونه غيره
لم يلتفت ويستوي في ذلك المنزل وغيره مع الاستبراء ولا تعاد المرأة فليس عليها الاعادة الا اذا علمت انه مني الرجل وقد عرفت
من النص ما ينص على انه لا اعادة عليها وان لم تبل لان ما يخرج منها ماء الرجل ويعلم منه انه لا عبرة باحتمال اختلاط المنيين بل ظنه
فاذا خرج ما الرجل خرج معها ماؤها وقال ابن ادريس والمرأة اذا رأت بللا بعد الغسل لم تعد على كل حال لان ذلك انما هو من ماء
الرجل الى ما وردت به الرواية عنهم ع بهذا التفصيل والاولى انها ان تيقنت ان البلل مني ماء يجب عليها الغسل لعموم قولهم الماء
من الماء وان لم تتيقن انه مني فلا يجب عليها الغسل وان لم تستبرئ قبل غسلها فانها ان كان الرجل فظهر الفرق بينهما وبان وظاهر هذا
الكلام الحكم بوجوب الاعادة عليها اذا تيقنت انه مني وان لم تتيقن انه منيها بل وتيقنت انه منيه وكذا نعمه الاصحاب من كلامه
وبناه المص في الذكرى على اختلاط المائين غالبا ويمكن ان يكون مراده بالمني منيها فيوافق غيره ولاختلاط المائين غالبا ويمكن
واستبعاد خروج مني الرجل وحده في محل المنع لاسيما والنص والاصل والفتاوى وانتفاء الحرج في الدين نعم من خلافه و
في الذكرى لو رأت بللا بعد الغسل امكن تنزيله على استبراء الرجل ولو قلنا باستبرائها ولو قلنا بالعدم امكن ان يكون كالرجل
لم يستبرئ فتغتسل حيث يحتمل وان يكون كمن استبرأ لان اليقين لا يرتفع بالشك ولم يحصل منها ما يبطل الا اذا تيقنت
ان الخارج مني ولعله انه مني قد دل الخبر السابق على ان الذي يخرج منها انما هو مني الرجل فالمشتبه للمنيين مما الوجوب فوق
اخر اخفى انما الله وشبهه انتهى ولعل الفرق بينه وبين ما اختاره ابن ادريس على ظاهر كلامه انه يفرق بين ما اذا تيقنت ان
الخارج مني الرجل وما اذا اشتبه عليها انه من ايهما فلا يوجب الاعادة في الاول ويوجبها في الثاني بخلاف ابن ادريس فانه
يوجبها على التقديرين والاقوى عدم الاعادة عند الاشتباه ايضا للاصل والنص وانتفاء الحرج والعين ما ذكره عند
الشك في كونه منيا وبالجملة فالفرق بين المقامين ليس الا تحكما وربما يفرق بان الاصل في الخارج من المكلف ان يتعلق
به حكمه الى ان يظهر المسقط وهو ممنوع الا اذا علم ان الخارج ليس من غيره ولو وجد المجنب غير المنزل بللا مشتبها لم يلتفت مطلقا
كان ام اثنى للاصل من غير معارض ولو وجد المجنب بالانزال بللا مشتبها فان كان فعل الاستبراء بالبول او الاجتهاد مع
فعل ما لم يلتفت اما مع البول فلا نعرف فيه خلافا والنصوص به كثيرة وقد دل في صحيحة محمد بن مسلم بانه لم يدع شيئا واما مع
الاجتهاد عند تعذر البول فقد نص عليه الشيخان وسلار وابن ادريس والمحقق في الشرائع والعلامة في القواعد
والمص في كتبه والشارح هنا وفي غيره وعرفت ان الصدوق لم يذكر الاجتهاد وقد نص هنا على الاعادة ان لم يبل فان في
المقنع وفي حديث اخر ان لم يكن بال فتوضأ ولا تغتسل انما ذلك من الحبائل وفي الفقيه اعادة الغسل الحلال والجزا
الثاني رخصة ونص الشيخ في الخلاف على انه ان لم يبل وجب عليه الاعادة واطلق ولم يذكر فيه الاجتهاد وقال العلامة
في النهاية ولو اجتهد المنزل ثم بانت في الحاقه بحدث البول اشكال فان الحقناه به كفى الاحتراط والاجتهاد في
اسقاط الغسل لو رأى البلل المشتبه بعد الانزال مع الاجتهاد والاولى مثل ذلك في المنتهى اقول وغاية ما يستدل
به على عدم الاعادة واطلاق الروايات الناطقة بعدم الاعادة عند من البول وليس فيها تصريح بالسلب حتى يستند الحكم
لاسيما وجيا رضها روايات كثيرة معتبرة ناصة على الاعادة ان لم يبل مع ما عرفت من الفرق بين المني والبول وان الثاني
يزول اجزاؤه بالجفاف دون الاول وان كان بل ونه اي بدون الاستبراء باحد الامرين اي بدون البول ان امكن

وان اجتهد فانه لا ينفع مع امكانه ويدور الاجتهاد ان لم يمكن البول يغتسل سواء تعذر ذلك ام لا الا ان امكن البول واجيل
عامدا فوجوب الاعادة مما لا اشكال فيه خلافا الاخر الظاهر الصدوق في الفقيه ... الناصريات حيث قال في قول
الناصر من اغتسل من جنابة فيها انزال قبل ان يبول ... فاذا بال فعليه اعادة الاغتسال ... في مسئلة
خروج المني بشهوة وغير شهوة ... ان خروج المني يوجب الغسل قبل البول او بعده فانه انه يخرج منه فالغسل لاجل
البول ... ان الذي في هذه المسئلة بقول انه اذا بال فعليه اعادة الغسل انه اذا بال ... ودل ... عليه وان لم يرد
ذلك فالكلام غير صحيح لان البول اذا لم يقترن بالمني فلا غسل لان البول لا يوجب الغسل وانما يوجبه خروج المني انتهى والاول هو ... و
النصوص عليه كثيرة واما ان ... البول فعليه ... الاحكام الوضعية لا تتفاوت الحال فيها بالتعمد والنسيان ... تلك النصوص و
احتمل الشيخ في كتابي الحديث عدم الاعادة لرواية جميل بن دراج قال سالته ع عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى ان يبول حتى
يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئا ايغتسل ايضا قال لا قد تعصرت ونزل من الحبائل ورواية احمد بن هلال ... سالته عن رجل اغتسل
قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل ... في الذكرى بان الاعادة عقوبة
على ترك الاحتياط بالاجتهاد مع اشتباه الخارج مع النسيان يزول ... السبب فلا يؤثر في الاعادة والكل ضعيف لضعف الخبرين
ومعارضتهما بالنصوص المعتبرة مع ان الثاني لا ينص ... ايقاع الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا والامر ... ولا يقتضي
مجرد ذلك ان لا يجب عليه الاعادة ... النسيان فان ... فيه التعمد والنسيان ... كان من الاحكام الشرعية واما ...
ذلك الغسل ... وضعي ... لا يتفاوت فيه الحال بالتعمد والنسيان ... فلا يعيد منه الغسل فلا يستبعد
ان يتعلق بالاجتهاد قلنا ان تعلقه بما قلناه او اذا كان ... البول ... اي من البلل وان ... ذكر في الكلام
او من اجل البول ويكون تعليلا للنفي ... والثاني الذكرى ... السقوط ... كون الاعادة عقوبة واما اذا لم يمكن البول ولم
يجتهد ... مع الاجتهاد وقال الشيخ في التهذيب اذا فرغ من الغسل ثم وجد ...
... بالبول ... لم يكن استبرأ فعليه اعادة الغسل فان كان قد اجتهد وتوقى
للبول ... ذلك واغتسل ثم وجد بللا فليس ذلك يجب عليه اعادة الغسل وهذا كالنص في ظاهر الدلالة على نفي الاعادة
عند تعذر البول ... باعتبار الاجتهاد ... الحديث واحتمل ذلك ... لرواية ... عبد الله بن هلال قال
سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يجامع اهله ثم يغتسل قبل ان يبول ثم يخرج منه شيء بعد الغسل فقال لا شيء عليه ان ذلك مما وضعه
الله عنه ورواية زيد الشحام عن الصادق ع قال سالته عن رجل اجنب ثم اغتسل قبل ان يبول ثم رأى شيئا قال لا يعيد الغسل
ليس ذلك الذي رأى شيئا ... على وقوع الاجتهاد مع نفي الغسل البول ... ايضا ان يكون الجنابة بغير الانزال
ويحتمل الاولى ان يكون المراد رفع الاثم عنه ولو وجد ... اي بللا مشتبها بعد البول من دون الاستبراء منه فعليه وجب الوضوء
... لعدم استبرائه من البول دون الغسل ... الدلالة ... البول ... ان قول ...
او يحمل على ... الوجوب ... الغسل ... الشبهة ... ايجاب الغسل ثانيا
واما ... وجوب اعادة الوضوء اذا لم يستبرئ من البول ... للاجماع الذي حكاه ابن ادريس ... صحيحة
محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم يجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل
ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء ورواية سماعة قال سالته عن الرجل الجنب يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا
بعدما يغتسل قال يعيد الغسل فان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي ورواية معوية بن
ميسرة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول في الرجل يرى بعد الغسل شيئا قال ان كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضأ وان لم يبل

ثم اغتسل

مشاهدة م

افترقه

وعليهم

٢٠٧

حتى اغتسل ثم وجد البلل فليعيد الغسل ومفهوم ما نقل بل ما بعد الاستبراء من البول لا يبالي ولما كانت تلك الروايات
مطلقة حمل الشيخ الاخير منها على الوضوء تارة على الاستحباب ... على كون الخارج بولا ... على عدم الاستبراء ويمكن تاويله الثاني بما
مع الاشتباه مع عدم الاستبراء فانه يحكم عليه بالبولية شرعا وروى الشيخ عن الصفار عن محمد بن عيسى قال كتب اليه رجل هل
يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم وحمله على الاستحباب اقول ويحتمل ان يكون ... ابو الحسن ... عيسى ويحتمل
ان يكون المراد ما خرج من الذكر بعد الاستبراء ما خرج منه حين الاستبراء لا ما بعد الاستبراء انما هو طلب البراءة
عن ... ولا ... يخرج بعدها ... لا فائدة في السؤال لانه يجوز ان يكون السؤال
عن ... ان توضأ او اراد السائل بذلك ان ... يجوز تاخير الاستبراء عن الوضوء قوله اما الاجتهاد ...
البول مع الامكان فلا ... له بل يجب عليه اعادة الغسل على المختار ولا يتفاوت الحال بين علمه وجهله يتحققه وعدمه على قول
الصدوق والمرتضى في الناصريات قوله والصلوة السابقة على خروج البلل المذكور صحيحة قال ابن ادريس وقد وجد في
بعض الاخبار الكتب انه اذا لم يبل الجنب قبل غسله ثم اغتسل ووجد بللا فانه ... اعادة الغسل والصلوة لو كان ...
ثم انكر ... الشارح والخبر الذي اشار اليه صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج من احليله
بعدما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله قال في الذكرى ويمكن
حمله على الاستحباب او على ... ان وجد بللا ... بعد الغسل اقول او خرج البلل في اثناء الصلوة ويمكن ان
يقرا يعيد بالتاء الفوقانية ... من الاغتسال اي يعيد بالصلوة قوله وان كان قد خرج من ...
اشارة الى دفع وهم ... دليل على وجوب الاعادة قال في الذكرى وربما احتمل ... الغسل الاول لان المني باق
... في مخرجه ... كما قاله بعض العامة وهو خيال ضعيف لان المعتبر هو الغسل لما خرج لا ما في ... واما الموجب
للجنب الغسل ... خروجه عندنا وعند اكثرهم انتهى قوله وفي حكمه ما لو احس بخروجه فامسك عليه اي
على الخروج بالامساك على ذكره ... اطلقه ... ما ذكره من دفع الوهم ويمكن ان يكون الوجه
في ... الى اعادة الصلوة وجوب الاستبراء وانه راى انه لا وجه في الغسل لمن يستبرئ
قبله بالبول اذ المني ... غسله الا انك قد عرفت انه لا دليل على توقف الغسل عليه في وجوبه هل ...
قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هنا مقامان الاول هل يجزي الارتماس اي التغطية بالماء من
الراس وهو ... لا نعرف فيه خلافا بين الاصحاب ويدل عليه الروايات كصحيحة زرارة عن الصادق ع ولو
ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده وحسنة الحلبي عنه ع اذا ارتمس
الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك من غسله وظاهرهما ان الارتماس المعتبر هنا هو ما يتحقق
به غسل البدن اجمع دفعة واحدة ولما كان من المعلوم انه لا يمكن تحقق الدفعة الحقيقية فيعتبر
ان يكون دفعة عرفية والمقام الثاني انه يسقط الترتيب لا حقيقة فظاهر لانه ينافي الدفعة مع
انه لا دليل على اعتباره فان ما دل عليه من الروايات انما هو في سياق الاغتسال بصب الماء لا بالارتماس
ولا نعرف فيه ايضا خلافا ولما حكما فاحتمل الشيخ في الاستبصار وحكاه في المبسوط وابن ادريس عن بعض
الاصحاب قال ابن ادريس وليس ... بل الاظهر سقوط الترتيب ... على ذلك واحكام الشرع
بحسب الادلة الشرعية قال في الذكرى ومما نقله الشيخ يحتمل امرين احدهما وهو الذي عقل عن القائل
انه يعتقد الترتيب حال الارتماس ويظهر ذلك من المعتبر حيث قال وقال بعض الاصحاب ترتيبا حكما ...

وهذا الحمل ظاهر ... في الذكرى انه لا يجب مع الاشتباه شيء ولو كان قبل الاستبراء م

يجب عليه م

فيه م

بصيغة الفعل المتعدي وفيه ضمير يعود الى المغتسل في اشعار بان اطلاق الاخر لاينافي الترتيب والاصل وجوبه
فيثبت في موضع الدلالة فالحجة فيما ليس مما ذكره الفاضل الاخر الثاني ان الغسل بالارتماس في حكم الغسل المرتب فيه
الارتماس وتظهر الفائدة لو وجد لمعة منفصلة فانه ياتي بها وبما بعدها ولو قيل بسقوط الترتيب بالمرة اعاد
الغسل من راس لعدم الوحدة المذكورة في الحديث وفيما لو نذر الاغتسال مرتبا فانه يبرا بالارتماس لا على
معنى الاعتقاد المذكور لانه ذكره بعض اللازم المستند الى الغسل اي ترتيب الغسل في نفسه حكما وان لم يكن
في الحديث ما يشعر بذلك لما اورد وجوب الترتيب في الغسل وايراد اخبار الارتماس فقال لا ينافي (في الاستبصار)
ما قدمناه من وجوب الترتيب لان المرتمس يترتب حكما وان لم يترتب فعلا لانه اذا خرج من الماء حكم له
اولا بطهارة راسه ثم جانبه الايمن ثم جانبه الايسر فيكون على هذا التقدير مرتبا قال ويجوز ان يكون عند الارتماس
يسقط مراعاة الترتيب كما يسقط عند غسل الجنابة فرض الوضوء قلت هذا انما وقفته على وجوب الترتيب الذي
عليه بحيث اذا ورد عليها لفظ ظاهرا اول بما لا يخرج عن الترتيب ولو قال الشيخ اذا ارتمس حكم له اولا بالطهارة راسه ثم
الايمن ثم الايسر ويكون مرتبا كان اظهر في المراد لانه اذا خرج من الماء لا يسمى مغتسلا وكانه نظر الى انه ما دام في الماء
ليس الحكم متعلق بعضه على الاخر بل على عكسه ولكن هل اتى الجانبين عند خروجه اذ لا يخرج جانب قبل الراس انتهى
ما في الذكرى وكلما ذكره صحيح وما نسبه الى العلامة صريح كلامه في المختلف في علة هو اضعف وحكي انه فهم منه معنيان الاول
وهو الذي عقله الشارح ره كما سيظهر في مسئلة تخلل الحدث الاصغر ان شاء الله ان على المرتمس حكمي نية الغسل
ان ينوي ان راسه يطهر قبل ميامنه ثم ميامنه قبل مياسره والثاني وهو الذي نقلناه من كلام الذكرى كما سيظهر لك
في تلك المسئلة انه وان كان يغتسل جميع اعضائه معا الا ان عليه ان يقصد اولا راسه ثم يقصد غسل ميامنه
ثم غسل مياسره وهذا المعنى اظهر من كلام الفاضلين من الاول كما لا يخفى على الناظر بقي على انهم ان كلام الا (بفصلهم)
ستبصار وان كان صريحا في المعنى الذي ذكره الا انه لا يوجب ان يكون هو المعنى المراد في المبسوط ثم ان كان
ما في المبسوط انما احتمله الشيخ كان ذلك مؤيدا له ثم ان ما ذكره من انه ان اغفل لمعة فعلى الترتيب ياتي بها وبما بعدها
وعلى سقوطه يعيد الغسل وجهه انه على الترتيب يكون الواجب في الاصل هو الترتيب حقيقة واما الجزء عند الارتماس
رخصة ولكونه في حكم المرتب فاذا حصل الترتيب الحقيقي كان اولى بالجواز سواء قلنا بتحقق الوحدة العرفية مع ذلك
ام لا لان الوحدة ليست معتبرة على ان يكون شرطا للغسل وانما ذكرت لدلالة الفرد الخفي ودفع التوهم فان
الوحدة منافية الترتيب الحقيقي فرخص معها واما القول الاخر فيكون الغسل على قسمين مرتب وارتماسي ولابد
اعتبار الوحدة في الارتماسي لوجهين الاول ان النصوص انما اسقطت الترتيب وجوزت الارتماس مع بقاء الوحدة
فاذا انتفت وجب الترتيب لعموم اخباره ولم يحصل فيبطل والثاني انه ان لم يعتبر فيه الوحدة لم يكن لايجاب الترتيب
المتفق عليه المنطوق به في النصوص مورد وعليه انه على الاول ايضا لو لم يعتبر الوحدة شرطا لم يكن لوجوب
الترتيب الحقيقي مورد لان الواجب اما الحقيقي او الحكمي في كل مورد ولا يقول بذلك احد وايضا انما دل الدليل على
قيام الترتيب الحكمي مقام الحقيقي في الارتماس الواحد فيقتصر الجواز في غيرها الى دليل اخر وليس وكون
ذكر الوحدة لذكر الفرد الخفي وما ينافي الترتيب ظاهرا ممنوع واحتمل العلامة ثلثة اوجه الاعادة والاجتزاء
بغسلها والاجتزاء بغسلها وما بعدها وقوى الاعادة في المنتهى وحكاها في الذكرى عن ... ثم قال ويمكن
ان يقال بالاجزاء مع غسل تلك اللمعة لان الترتيب سقط في حقه ونية الغسل بالترتيب ... عبد الله ...

جرى عليه الماء فقد اجزاه وجعل في القواعد هذا الاحتمال اقوى الوجوه ولا يخفى ما في دليله لان الترتيب وان سقط الا ان
الوحدة قد اعتبرت كما عرفت ولما غسل اكثر البدن ظاهر في ثبته وبقي غسل الاقل فيما بعد الترتيب في الاخير وعين في الاول
واما الرواية فانما وردت في الغسل الترتيبي فلا وجه لاحتمال الاخير في القواعد والنهاية عبثا وانه الترتيب لعل
مراده بناءه على القول بالترتيب الحكمي والاقلاع في النسيان وله هنا وجه رابع قطع به الشارح في شرح الالفية وهو
القواعد موافقا للشيخ الشهيد على وهو التفصيل بانه ان مضى زمان ينافي الوحدة العرفية اعاد الغسل والا غسلها
فقط ودليله واضح ولكنه يخفى ان الوحدة العرفية لا يتحقق هنا فالاقوى هو الاعادة مطلقا ولنرجع الى تحقيق اصل
المسئلة فنقول قد ظهر ان في اعتبار الترتيب وعدمه في الارتماس ثلثة اوجه بعد الاتفاق على ان لا ترتيب فيه حقيقة
اولها وهو المشهور المنصوص انه لا ترتيب فيها نية ولا حكما اي لا يجب على المغتسل ان ينوي وان لا يعتقد ان
راسه يطهر اولا ثم ميامنه ثم مياسره ... معنى يظهر هنا يكمل ما يتعلق بمعنى الغسل سواء حكم بطهارة كل عضو اذا
غسله ام لا او لا غسله هل الكل نفسه وان يجب على المغتسل نيته او اعتقاده او ليس بحيث يحكم على راسه اولا با
الطهارة ثم على ميامنه ثم على مياسره والدليل عليه الاصل السالم عن المعارض لما سيظهر من ارتفاع ما يتوهم معارضا له
وكذا يدل كلما على عدم وجوب شيء اخر على المكلف سوى الارتماس حال اختياره من غير ... واطلاق الاجزاء لمن فعله ... ان
شيئا منها لم يتعرض للنية وهذا اجزء من اجزائها الا ان يقول بعدم التعرض لاصل النية انما هو لانها من المعلوم من
المذهب وعموم الدلائل العامة على وجوبها في كل عبادة واما هذه الخصوصية فلا تظهر لاحد الا بالـ... الاشعار
فلو كانت واجبة لكان ينبغي ان يقع لها ذكر والوجه الثاني اعتبار الترتيب نية واستدل عليه اولا بعموم ما
دل على وجوب الترتيب والجواب عنه منع العموم فانا لم نظفر بدليل عليه الا في الاغتسال بصب الماء وايضا غاية
ما دل عليه الدليل وجوب الترتيب فعلا لا ادخاله في النية فلا يجب نية في الترتيب فضلا عن الارتماس وايضا
ان اريد تعميم تلك الاخبار بحيث لا يختص منها هذا الغسل فهو منتف بالاتفاق فانها نص على الترتيب فعلا وان دل
ذلك على نية الترتيب ولا يكفيه الترتيب الفعلي الحقيقي وشيء من ذلك غير متحقق هنا بالاتفاق ونحمل ان القول بالترتيب
الحكمي هنا هو الحكمي حافظ على العموم ما امكن ودفع ظاهر الفساد دونه وثانيا بما رواه علي ابن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام
سالته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة ان يقوم في المطر حتى يغسل راسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك
قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزاه ذلك قال في الحبل المتين وجه الاستدلال انه علق الاجزاء على مساواة غسله
عند تقاطر المطر عليه لغسله عند عدمه وانما يتساويان لو اعتبر الترتيب كما لا يخفى الاصحاب وهذا الاحتجاج فاسد
من وجوه منها انه انما يتم لو كان الحكم في شان الغسل الارتماسي وهو في محل المنع على انه سياتي ان ما اجراه الشيخ
في الارتماس من الوقوف في المطر ونحوه لا دليل عليه يعتمد عليه ومنها ان اغتساله بالماء اعم من الاغتسال بصب
الماء وبالارتماس ولا ترتيب الا في الاول فالاولى حمله على ان المراد بالمساواة امر مشترك بين نوعي الاغتسال وهو
عموم الماء لجميع البدن والجريان عليه ويؤيده ما رواه عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن عبد الله بن
الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سالته عن رجل اصابته الجنابة فلا يقدر على الماء فيصيبه المطر ايجزيه
ذلك او هل يتيمم فقال ان غسله اجزاه والا تيمم ومنها ان المعتبر في الاغتسال بالصب انما هو الترتيب فعلا
واما نية الترتيب فممنوع ولو سلم فالمتبادر انما هو المتبعية في ذات الطرفين وصفاتهما ولها في شرط الصحة ولا
اعتبار الترتيب فممنوع ومنها ان المشتبه لكان غسل كان الظاهر ان يكون المشبه به غسل الماء لعدم في اغتساله

ليس

بالماء وثانيها انه لا خلاف ليمكن اعتبار التبعية وبرفع الاجزاء بانه يمكن اعتبار المقارنة للنية على ان ابتغاء الغسل
الى المطر منع من جواز عود الضمير الى الواحد والوجه الثالث اعتبار الترتيب فيه حكما والوجه فيه الجمع بين ما دل على اعتبار
الترتيب في الغسل وما دل على الاجتزاء بارتماسه واحدة وهو اسلم من وجهين الاول انه لا عموم فيما دل على اعتبار الترتيب
كما عرفت فيحتاج الى الجمع بينه وبين ما دل على اجتزاء الارتماس والثاني انه لا يحصل الجمع بل كلان ما دل على الترتيب صريح في الغسل
الحقيقي واما هذا الجمع لو لم يكن تهمة بحيث يعم الحكم اذا عرفت هذا فاعلم انه قال سلار وارتماسه واحدة تجزيه عن الغسل وترتيبه
وهذه العبارة كما في الذكرى ليست صريحة في ايجاب اعتقاد ولا ظاهرة لانه حكم بالاجتزاء بالارتماس عن الغسل وعن ترتيب الغسل فالاجود
ان يكون من قبيل العطف التفسيري مثل اعجبني زيد وعلمه او يجزيه من ترتيب الغسل اولا ولا ظاهرة في موافقة المشهور فانه
انما حكم بالاجتزاء عن الترتيب الحقيقي المعتبر في الغسل الترتيبي فان لام الغسل في كلامه للعهد اشارة الى ما سبق منه تفصيله
وان لم يجعل اللام للعهد بناء على جعل العطف تفسيريا فلا يتبادر من الترتيب الا الحقيقي والالذي قد مضى ذكره ويجوز
ان يكون الغسل بفتح الغين والمراد به الغسل بالصب الذي قد مضى ذكره وكلام العلامة في المختلف يحتمل ان يكون فهم
منه اعتبار الترتيب وان يكون فهم منه خلافه والظاهر من الكلام عرفت ان كلام العلامة على كل تقدير يحتمل نقل والظاهر
ان المفهوم من المختلف المعنى الاول لذكره ما ذكره في الذكرى ويحتمل ان يكون مراد العلامة من نسبة المراسم مكان ما
فيما رايناه سهوا من قوله وترتيبه وحده تجزيه وحمله يكون نصا على الاعتبار قوله ولذا انما اشبهه بالوقوف تحت المجرى والمطر
الغزير بينا هذا هو الذي اختاره الشيخ في المبسوط وكتابي الحديث وهو الظاهر من نهايته فانه قال وان وقف تحت
السماء حتى جاء عليه المطر وغسل بدنه اجزاه وكذا من الاتصال اقتصار فانه قال وان ارتمس ارتماسه او وقف
تحت المنزاب او الشلال او المطر اجزاه وهو الظاهر من ابن الجنيد والصدوق في الامالي وارتضاه العلامة في كتبه
والذكرى ابن ادريس والمحقق والمحقق الشيخ في الدروس والبيان ونظر الشيخ في الذكرى وفصل الشارح كما اشار اليه هنا بانه
ان كان المطر او شبهه غزيرا بحيث يحصل بالوقوف فيه الاغتسال دفعة واحدة عرفية كما في الارتماس كان كالارتماس
والا كان كالترتيب وهو قوي ان امكن حصول الدفعة العرفية وهو مشكل وفي الذكرى ونفى الاصحاب الوجوب الا ان
الشامل للبدن وهو لازم للشيخ اما دليل الاولين فوجوه منها ان الاصل عدم وجوب الترتيب خرج ما حصل الاتفاق
ما اشترطه فيه ووقع الاجماع عليه فيبقى الباقي على اصله وقد عرفت ان العمدة انما دلت على الترتيب فيما كان الاغتسال
بالصب فلا يجري على الارتماس ومنها ما حكي عن ابي جعفر والشارح في الروض وجه الاستدلال بها انه يدل بعمومه صحة الغسل على
تقدير مساواته للصب بالماء فيه ومعلوم ان الغسل يجزي بتقسيم الى ترتيب وارتماس بما اشبهه لا يشبه الحق
بالتقدير في قوله ان كان يغتسل اغتسالا الا ان كان التشبيه معتبرة في اغتساله او يقال بحصول امر صحيحا بقدره اي
كان يغتسل غسلا مساويا لاغتساله واذا كان كذلك كان المطر غزيرا بحيث يغسله دفعة عرفية كالارتماس ارتماسا
واحدة كان كالارتماس في الحكم وان لم يكن وحصل معه الجريان على الاعضاء كان كغسل الترتيب قال وهذا الوجه
واضح وبه يندفع قول المحقق في المعتبر ان هذا الخبر مطلق فينبغي ان يقيد بالترتيب في الغسل اذ لا مقابل
له حتى يقيد بالترتيب للاجماع على صحة الارتماس مما ينحل من عدم المساواة لعدم صدق الدفعة بل لابد
في استيعاب جميع البشرة من زمان الارتماس فيندفع بما ذكرناه من ان المراد به الدفعة العرفية القليلة الزمان
لا اللغوية لتخلفها في المرتمس ذي الشعر الكثيف وفي السمين ذي العكن بسبطه عن تخليل ذلك لا بد من
احتياجه الى زمان مع الاجماع على جواز الارتماس فيه وكذا من كان قائما في الماء لا بد في غسل الا حصول

من جلده من زمان معد بغسل بدنه الانفصال مشقة شديدة لا يدل عليه اما يدل على اجزاء الارتماس ورواية الوحدة الغزيرة
بل فيع ذلك كله مع ان الحقائق العرفية مقدمة على اللغوية على ما تقرر في الاصول انتفى ولا يتم التوجيه الا ان كان
فاعل يغسله هو الرجل وهو لا يتم عند الجمهور عن النحاة الا اذا رجع الضمير البارز الى الراس والجسد فانه لو رجع
الى الرجل كان الصحيح ان يقال يغسل نفسه فان الفاعل والمفعول لا يجوز ان يكونا ضميرين لشيء واحد الا في افعال
القلوب وما الحق بها وارجاع الضمير اليها مخالف للظاهر مفتقر الى التاويل فالظاهر ان يكون الفاعل هو المطر وعلى
تقدير الاول ايضا يحتمل ان يكون المطر كما يحتمل ان يكون الرجل وعلى هذا لا يتم التوجيه ووجه الفرق بين الوجهين
انه على الاول يكون المعنى ان الرجل كان يغسل بدنه بالمطر كما يغسله بالماء في اغتساله اجزاه غسله بالماء
على النحو من اللذين ذكرهما فيفيد الاجزاء عند المساواة لاي النحوين وقع واما على الثاني فالمعنى انه ان كان
المطر يغسله كما يغسله الماء عند اغتساله بالماء اجزاه والذي يفهم من ذلك ان يكون مثله في الجريان والعموم و
اما الترتيب والدفعة فليسا في الحقيقة الا من صفات فعل المغتسل وكيفياته فلا يفهم ان من التشبيه المذكور
وما ذكرنا ظاهر عند البصير الناقد ومنها رواية محمد بن ابي حمزة عن رجل عن الصادق في رجل اصابته جنابة فقام
في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك عن الغسل قال نعم وفي سند الارسال لا يقدح على المقصود فانه وان كان
الظاهر من كلام السائل ان يقوم حتى يسيل المطر بنفسه على سائر جسده الا ان ذلك لا ينافي ان ينوي عند السيلان
على الميامن والمياسر ولا يعلم حقيقة الحال الا انا علم المقصود بالسؤال وبالجملة فلا يعلم الاعتماد على هذا
الخبر ولا بالسابق في استثناء امر عن حكم متفق عليه منطوق به في نصوص كثيرة معتبرة واستدل ابن ادريس
بان الترتيب واجب في الغسل الجنابة على جميع الصور والاشكال والاحوال الا في حال الارتماس فيسقط الترتيب
في هذا الحال دون غيرها من الاحوال قال فاما المطر والمجرى اذا قام تحتهما الانسان فانه يجب عليه الترتيب
في اغتساله ولا يجزيه في رفع حدثه سواه لان اليقين يحصل معه بلا ارتياب ولا خلاف من اصحابنا والحق الاجماع
الا في حال الارتماس دون سائر الاحوال فليلحقه ذلك وهذا الكلام يحتمل ان يكون استدلالا بالاجماع على ان
الحاق المطر والمجرى بالارتماس ويحتمل ان يكون المراد انه ثبت وجوب الترتيب في الجملة ثم اجمعوا على استثنائه في
اعتباره فيه ثم الاستثناء الا في الارتماس وهو على التقديرين على النظر اما على الاول فلمنع هذا الاجماع ولما
على الثاني فلما مر في دليل الاول من ان عمدة ادلة وجوب الترتيب غسل الجنابة الاخبار ثبت الاجماع منه
ولم يثبت الاجماع على هذه الامور وثبوت الاجماع على وجوب في الجملة لا يسمن ولا يغني والصواب في الاستدلال
ان يقال ان العبادات يجب تلقيها من الشارع ولا سيما والغسل شرط لصحة المشروط بالطهارة ورافع
الحدث الثابت فلا بد من الاتيان بشيء يكون مجزيا عند الشارع والذي علمنا من الاخبار والفتاوى
ان الغسل على نحوين الاول ما يكون بصب الماء ويشترط فيه الترتيب بالاتفاق ولم يثبت على ما انطقت به الاخبار
وكلمات الاصحاب والثاني ما يكون بارتماسه واحدة ولا يشترط فيه الترتيب بالاتفاق ولم يثبت لنا نحو
اخر ثالث لهما ولا يفرق العقل بين صب المغتسل بنفسه وصب غيره وانصباب الماء بنفسه فلا يعقل الفرق
الا بفارق ولا فارق هنا الا الخبران المتقدمان وقد عرفت انهما الاصل ان لا كل ان تحققت الوحدة
العرفية مع الادخال صدق الارتماس بلا كلفة لان الارتماس لا يعنى له الا الانغماس بالماء وهو صادق
هنا وحينئذ لا فرق بين المجرى وما ينصب عن انا شامل وان منع من صدق الارتماس هنا عرفا قلنا كما لا يفرق

على الراس عند غسله خاصة ثم كك عند السيلان م

يفرق العقل بين انحاء انصباب الماء كالاهراق من انحاء الانغسال دفعة فلم يثبت الفرق كانت اصالة
عدم وجوب الترتيب ثانية ولهذا الترتيب انما يشتمل شيئا من ذلك قوله لان البدن يصير به عضوا واحدا
يحتمل ان يكون دليلا لاجزاء المرتين تحت المجرى والمطر نحو الارتماس فيكون المعنى ان البدن يصير بالوقوف
تحتها بمنزلة عضو واحد اى ان الماء يتبعه دفعة كما فى الارتماس فيكون شبيها للاشتراك فى
الحكم ويكون اشارة الى التفصيل الذى عرفته والى دفع وهم ان الارتماس لا يتحقق فيه ويحتمل ان يكون
دليلا لسقوط الترتيب فى الارتماس او فيه وفيما اشبهه فيكون المعنى انه لا يتصور فيه معانى
الترتيب لان جميع البدن يصير بمنزلة عضو واحد لاعتبار الدفعة فيه وعلى هذا اشارة الى انتفاء الترتيب
الحكمى ايضا وقد عرفت ان لا ترتيب فى نفس اعضاء الغسل ولم نقل باعتبار الترتيب الحكمى فيه
ويعاد غسل الجنابة لو تخلل الحدث مطلقا اعنى الاكبر والاصغر والحق الشارح الاصغر لكونه محل
الخلاف فى اثنائه ان اريد بالحدث معناه الحدثى فالظرف متعلق والا فهو مستقر حال عنه على الاقوى
عند المصنف تبعه جماعة منهم الصدوقان والشيخ فى المبسوط والنهاية والفاضل فى كتبه وابنه وقيل
لا اثر له مطلقا اى لا لاعادة الغسل ولا لايجاب الوضوء والقائل به ابن البراج وابن ادريس وفى قول ثالث
يوجب الوضوء خاصة وهو قول الحلى والمحقق وهو الاقرب عند الشارح ويتخير فى الوضوء بين ان يفعله
بعد اتمام الغسل او فى اثنائه لعدم اشتراط الموالاة استدل الاولون بوجوه منها ان غسل الجنابة رافع
للحدث الاكبر والاصغر جميعا اعنى من شأنه فان لم يرفع احدهما لم يكن غسل الجنابة فى شيء وهذا الغسل لا
يرفع الحدث الاصغر فان ما تقدم منه لا اثر له فى الحدث الطارى وما بقى منه ليس غسلا كاملا وبعض اجزاء الغسل
لا يرفع شيئا من الاحداث وبعبارة اخرى لا شبهة فى ان الاصغر يوجب الوضوء الا انه اذا جامع الجنابة دخل
تحت حكمها ويصدق على هذا انه مجامع للجنابة فانه ما لم يكمل الغسل لم يرفع الجنابة فاما ان يوجب الوضوء
وهو خلاف الاجماع فلا وضوء مع غسل الجنابة بالاتفاق واما ان يرتفع بما بقى من الغسل وهو ايضا باطل لان
الرافع له مع الجنابة تمام الغسل وجزء الرافع ليس برافع فتعين ان يجب الاعادة ليرتفع بتمام الغسل الذى
يوقعه ثانيا ومنها انه ان وقع بعد تمام الغسل نقضه اى نقض حكمه من اباحة الصلوة فبالطريق الاولى ينقض
ابعاضه فاذا انتقض ما فعله بالنسبة الى الاباحة لزمه الاعادة لانه جنب حيث لا يؤثر بعض الغسل فى
رفع الجنابة ولا اثر للاصغر مع الاكبر ومنها ان الحدث لا يخلو من اثر مع تخلل الحدث اثره اما الوضوء وهو
خلاف الاجماع وما نطق به الاخبار او يبقى الاعادة الغسل فان الاثر ليس هنا منحصرا فيهما ومنها
ما حكى عن الصدوق وانه روى فى كتاب عرض المجالس عن الصادق ع قال لا بأس بتبعيض الغسل تغسل
يدك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت الصلوة ثم تغسل جسدك اذا اردت ذلك فان
احدثت حدثا من بول او غائط او ريح او منى بعد ما غسلت رأسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل
من اوله ويرد على الوجه الاول ان غسل الجنابة انما من شأنه ان يرفع ما تقدم من الاحداث كبيرها وصغيرها و
اما ما تخلله من حدث صغير فذلك فيه ممنوع والحدث الصغير انما يدخل تحت حكم الجنابة اذا جامعها قبل
ايقاع شيء من الغسل فانه موضع الاجماع والدليل فالتعميم لموضع النزاع يفتقر الى دليل وعلى هذا مجامعة الوضوء
غسل الجنابة ايضا انما يثبت فى غير محل النزاع وايضا قلنا ان نمنع ان غسل الجنابة رافع للحدث الاكبر والاصغر

احدهم

فى كتبه

الحج السر

جميعا

جميعا لانا نقول ان الاصغر لا اثر له مع الاكبر والادلة من الاجماع والنصوص مخصوصة بغير محل النزاع ويؤيده ان التداخل خلاف
الاصل وعدم الاثر موافق للاصل وعلى الثانى انه لا معنى لجعله ناقضا للغسل بل انما هو ناقض لحكمه لانه لو كان ناقضا له لكان موجبا له
لنفسه ويجامع غير الجنابة بالنسبة الى الوضوء كذا فى الرسالة التى علقها الشارح فى المسئلة وفيه اولا انه لا وجه لابطال تفسير
نقضه له بابطال حكمه من اباحة الصلوة وثانيا انه لا دليل على تساوى الناقض والموجب فى غير ما ذكر خصوصا اذا اريد
بالناقض هنا ما عرفته من المعنى فالصواب ان يقال ان غاية ما لزم ان يكون هذا الحدث مبطلا لحكم من احكام ما تقدم
منه وهو المدخلية فى الاباحة بالنقل الى الحدث الاصغر ونحن نقول انه يبطل حكم جملة الغسل من الاباحة بتلك الجهة ولا
يفيد ذلك بطلان الغسل فان قال انه لو لم يبق الغسل باطلا لكان مبيحا للصلوة من كل وجه منعناه وقلنا الحق فى ذلك غير محل
النزاع ودعوى انه لا اثر للاصغر مع الاكبر على عمومها ممنوعة بل عموم النصوص بايجابه الوضوء يشمل موضع النزاع وارد
عليه مع اولوية النقض فى الابعاض للفرق بين الحالين اذ بعد تمام الغسل قد ارتفع الحدث واستبيحت العبادة فامكن
طرو حكم الحدث بخلاف ما قبله لان الحدث لم يرتفع لان الحدث لا يرتفع الا بتمام الغسل فعند التمام يرتفع الحدث
كله قال الشارح فى الرسالة وفيه ان الاحداث المعهودة توجب المنع سواء وقعت بعد الطهارة وتحقق الاباحة
ام قبلها وان لزم منه اجتماع الموجبات لانها معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يضر اجتماعها قال وينبه على ظهور ما
بينها وان تعاقبت انه لو نوى رفع الحدث الاخير فى نية الطهارة كفى وارتفع الجميع ولولا ان لكل منها اثرا فى المنع لم
يكن نية موجبة للرفع وكذا القول لو نوى رفع المتوسط فقد ظهر ان للحدث تأثيرا فى المنع سواء وقع بعد
الطهارة ام قبلها فيوجب ما تقدم موجبه ما لم يدخل فيه كما فى دخول الوضوء مع غسل الجنابة لو اجتمعا وليس هذا منه
انتهى واعترض عليه بانه لا يرد على ما ذكر بل لا ارتباط له به اصلا فان بناء الدليل انما هو على ان الحدث لما كان ينقض الكل
بالنظر الى بعض احكامه فبالطريق الاولى ينقض بعض اجزائه كذلك والمورد يمنع الاولوية ويستدل مع ذلك بانه قبل تمام
الغسل يكون الجنابة باقية لا فرق بين ان يتحقق من الغسل بعض اجزائه وان لا يتحقق شيء من اجزائه فكما ان الحدث
الاصغر قبل ايقاع جزء من الغسل لا اثر له مستقلا سواء قيل بانه لا اثر له اصلا او قيل بالتداخل فكذا اذا وقع
فى اثناء الغسل فان العلة وهى الاجتماع مع الجنابة مشتركة ومن المعلوم انه لا يرد على هذا الكلام شيء مما ذكره
وايضا ما ادعاه من عموم التاثير فى المنع من الصلوة مثلا مسلم ولا يستلزم ايجابه الوضوء على ان العموم فى محل المنع
فان الاجماع انما انعقد على غير محل الخلاف والنصوص انما نطقت بايجاب هذه الاحداث الوضوء وقد عرفت بالاجماع
عدم الاثر لما جامع الجنابة ويصدق على ما هنا انه مجامع لها ويرد على الثالث اولا منع انه لا يخلو الحدث من اثر والاجماع
انما ثبت فى غير محل النزاع ولو سلم فلا نسلم انه لا يخلو عن اثر مستقل فان الاصغر اذا اجتمع مع الاكبر فاما لا اثر له
او يداخل الاكبر ولو سلم فنقول اثره هنا الوضوء ولا اجماع هنا وعدمه واما الرواية ففى صحتها فى المرسل الا انها نظفى
لها مستندا واستدل القائلون بانه لا اثر له مطلقا بوجوه منها ان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل اجماعا وكذا مع الاكبر
الغسل ولا وضوء مع الجنابة اجماعا ومنها ان الحدث الاصغر لا اثر له ولا حكم مع الاكبر والغسل لا يرفع الحدثين ولا
يبيح منهما والوجوب فيهما وانما يقع للاكبر اذ كان الكل علة ولا يكون الاصغر مبطلا لصلاحيته تأثير ما تقدم
من الغسل فى الاباحة منه لانتفاء الصلاحية له رأسا ومنها اصالة البراءة من الغسل والوضوء ومنها قوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم والنهى للتحريم ومنها ان الامتثال ملزوم للاجزاء بمعنى الخروج عن العهدة بالاتيان
ببعض الغسل خرجت عهدته عما اتى به ولم يبق مكلفا به فلا معنى لاعادته فانها اما لعدم الاجزاء الماتى به
وهو باطل لما ذكرنا واما لطرو موجب له وهو ايضا باطل لان الحدث الاصغر انما يوجب الوضوء ومنها الاستصحاب

فان الصحة قبل تخلل الحدث معلومة فكذا بعده ومنها انه لو وجبت اعادة غسل الجنابة لوجبت اعادة سائر الاغسال
اذ لا فارق بينهما مع انه لا وجه لاعادتها اذ غاية الامر تخللها في رفع الحدث الاصغر فلا منافاة بينهما بوجه والاربعة الاخيرة
ان تمسكا تنتج على القائل بالاعادة فحسب واجاب المحقق الشيخ عن الاول بان الاعادة لو وجبت لاجل الابعاض الباقية
قبل كمال الغسل لكنا نقول ان الاصغر يبطل حكم ما تقدم من الغسل واذا بطل بقيت الجنابة كما لم يتحقق شيء مما يزيلها
وهذا الجواب يصح ان يرد على ابطال الحكم ما تقدم ولكن قد عرفت ما فيه من الاول ويرد عليه منع انه لا وضوء مع غسل الجنابة
على اطلاقه فان الاجماع انما تحقق في غير محل النزاع وان تمسك بعموم الاخبار النافية للوضوء مع الغسل وما الحرج منها اذا
طرا الحدث الاصغر بعد تمامه فيبقى الباقي داخلا كان متجها ولجاب الشارح في الرسالة عن الثاني بانه لما دل الدليل
وانعقد الاجماع على ان الاحداث اسباب الوجوب الطهارة ثبت لها الحكم سواء تقدمت ام تاخرت وتداخل مسبباتها بعضها
في بعض لا ينافي ذلك ويدل على التاثير مع التداخل ان الاحداث الصغيرة المتكثرة اذا نوى بالوضوء رفع اي منها فرض كان
الوضوء صحيحا وكذا اذا اجتمعت جنابات فنوى في الغسل رفع واحد منها او واحد فرض صح الغسل ولا معنى للاثر الا كان
المنوي رفعه مما من شانه الارتفاع بتلك الطهارة نعم لا يظهر مثل ذلك في غسل اجتماع الاصغر مع الجنابة وهذا موضع ورود
المنع على ما ادعاه من عموم تاثير الاحداث نعم كان ينبغي ان المستدل ان يقرر دليله هكذا الا وان لا نعلم تاثير المؤثرات الشرعية
الا بالادلة الشرعية ولا دليل شرعيا على كون الاصغر مؤثرا مع اجتماعه بالجنابة والاصل عدم التاثير ويرد على ما استدل
به على عدم التاثير بانه لو كان مؤثرا لوجب في الغسل نية رفع الحدثين ما اورده الشارح في الرسالة من منع الملازمة
فان الاحداث المتكثرة اذا اجتمعت لم يلزم في الطهارة عنها نيتها جميعا بل يكفي نية القدر المشترك بين الكل من
الاستباحة او رفع الحدث المطلق او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان الرفع الحدث
او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان رفع الحدث يقتضي رفع الاثر المترتب على الحدث
والجنابة [illegible] الحدثين المختلفين وهو محل النزاع الا انه لا يجوز هذا الاكتفاء بنية رفع الحدث الاصغر لانه لا ينفع
عن الاكبر ورفعه لا يستلزم رفع الامر المشترك بينه وبين الاكبر والاضعف يدخل في الاقوى دون العكس ولذا احكم
جمع من الاصحاب بعدم دخول غسل الجنابة في نحو غسل الاستحاضة لغير الانقطاع وغسل المتيمم لضعفهما اما
تسميتها بالحدث مع اشتراك الحدثين في الاكبرية وما اجمع عليه بان غسل الجنابة يجزي عن غيره من الاغسال دون عكس
لانه لا عائنة عن الوضوء اقوى من غيره ويرد على الدليل الرابع انه لا تعلق له بالمطلوب اصلا فان الخصم لا يقول الا ان الغسل
قد بطل بالحدث لا ان على المكلف ان يبطله وعلى السادس انه لا يجتمع حكم ما مضى من اجزاء الغسل بتخلل الحدث على القائل
باعادته فبقائه الاستصحاب ان اطلق عليه النقض او البطلان فلا يريد الا التجوز وذلك لانه لا يحكم الا انه جزء العلة
التامة للارتفاع مما مضى من الاحداث وهو باق لم يزل ولكن حدث بعد حدث ولم يكن الحكم بان الله المتقدم للمتاخر ولا علة
في زواله لم يكن الحكم بان ما مضى من اجزاء الغسل له مدخل في زوال هذا الحدث وما يقال ليس الا بعض الغسل وبعضا لا يرتفع ما
تقدمه من الحدث فيلزم اعادة الغسل بناء على ما مضى من ان من شان غسل الجنابة كسائر الاغسال وسيأتي الكلام فيه
ولما القائلون بوجوب الوضوء فلهم ان يستدلوا على عدم وجوب الاعادة بالادلة الخمسة الاخيرة من ادلة الفرقة الثانية
ويرد على الثلثة الاخيرة منها ما ورد عليهم واستدلوا على جملة دعواهم بان هذا الحدث لم يتحقق له رافع فان بعض الغسل
لا يرفعه لما تقدم لا اثر له في رفع ما تاخر والحدث الاصغر يوجب الوضوء ولا يوجب الغسل ولا بعضا منه وتحقيقه ان
٢ [illegible] الناصة على ايجاب الحدث الاصغر للوضوء عامة معمول على عمومها الا فيما استثناه الاجماع والنص وهما اذا اجتمع مع
الجنابة فانه يدخل اثرهما في اثرها ويجزي عنهما الغسل التام ولا شبهة في انه لا يوجب الغسل فهو مانع من الصلوة

لانها

الا للجنابة صح

فلدام

ان يكون لغا للحدث الاكبر والاصغر
جميعا وهذا لم يرفع هذا الاصغر و
على السابع منع انهم لم يفرق بين
غسل الجنابة صح
٣
النضح

٢١٥

ولهذا لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام للجنابة هذا الحدث الذي كلامنا فيه لا يمكن ان يوجب الاعادة والا
كان موجبا بانفراده للغسل التام ولا يرتفع ما بقي من الغسل لانه لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام فلم يبق الا ان
يرتفع بالوضوء ويمكن ان يستدل على ايجاب الوضوء خاصة بعموم الادلة على ايجابه الوضوء خرج منها اجمع على جزء وجوب
بقي الباقي ثم انهم ايدوا دعواهم بالزام شناعة على الفريق الثاني وهي انه لو بقي من الغسل مقدار درهم ثم تغوط لزمه
ان يكتفي من الوضوء بمسح مقدار الدرهم وهو باطل والجواب اما من دليلهم على جملة دعواهم فلا منع انه لا يمكن ان يوجب
الحدث اعادة الغسل قوله والا كان موجبا بانفراده للغسل التام قلنا ممنوع بل الموجب للغسل انما هو الجنابة وانما اثره
ابطال ما وقع من اجزاء الغسل فان ثم ما دل على الابطال تم الجواب وثانيا منع انه لا يرتفع ما بقي من الغسل بما افاده
من انه لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام دعوى بلا دليل ولو سلمت قلنا ايضا فلا يرتفع بالغسل التام فانه
لا يرتفع الا بالاتيان بما بقي من الغسل واذا اتى به صدق على المجموع انه غسل تام ويالجملة ان اريد بالغسل التام
الغسل الذي يكون تمام اجزائه بعد وقوع الحدث منعنا الحصر وان اريد ما يصدق عليه انه تام اعم من ذلك ومن
خلافه لم يجد نفعا ولما الجواب عن دليلهم على ايجاب الوضوء فهو ان عموم تلك الادلة معارض بعموم الادلة على انه لا وضوء
مع غسل الجنابة والاولى ابقاء هذا العموم فانا لو خصصناه لزم ارتكاب التخصيص في عمومين فان العموم الاول مخصوص لا
محالة واما الشناعة التي الزموها فليست الا مجرد استبعاد في المنتهى اذا عقل ارتفاع حدث الجنابة بغسل ذلك
القدر اليسير فليعقل ارتفاع الاصغرية قال على انها معارضة بالمثل فانه يلزم ان من غسل من رأسه جزءا لا يجزي ثم احدث
ان لا يسوغ له الصلوة الا بعد الوضوء انتهى والمنظر فيه مجال وقد ظهر لك مما سمعت من الادلة والاجوبة ان اقوى الاقوال
هو القول الثاني الا ان فقه الرواية المحكية عن كتاب عرض المجالس يقوي القول الاول الامور الاول ان المراد اطلاق الحدث
المقال هنا وفي الالفية والدروس وصرح في البيان بالتعميم فقال والحدث في اثنائه يبطله وان كان اصغر وقال
الشارح في شرح الالفية اطلاقه الحدث مع ان الاكبر ليس موضع الاشكال ولا المقصود بالمقال لانه نفسه
موجب للغسل من حيث اعتبار ابطال ما مضى بل المقصود تخلل الحدث الاصغر وانما اطلقه لظهور المراد ويحتمل الاطلاق
فان الاكبر يوجب الغسل وان لم يكن موضع اشتباه واقول اما اذا كان الاكبر من الجنس الذي يغتسل منه كان تخلل الجنابة
غسلها او الحيض غسله فما ذكره ظاهر لا ستريه فيه واما اذا لم يكن كذلك فان تخلل غير الجنابة غسلها امكن ان يجري فيه الوجوه
الثلثة بمعنى ان لا يكون على المغتسل الا اتمام الغسل لان غسل الجنابة كما يغني عن الوضوء يغني عن سائر الاغسال فسائر
الاحداث الكبيرة بمنزلة الحدث الاصغر وان يكون عليه الاعادة وان يكون الاتمام ثم الغسل لهذا الحدث بعينه نحو ما
من الدلايل وكما كانوا يقولون [illegible] هناك ان الحدث الاصغر لا يوجب الغسل كذلك لهم ان يقولوا هنا ان الحيض مثلا
لا يوجب هذا الغسل المغني من الوضوء فكما يغاير الغسل الوضوء يغاير غسل الجنابة غسل غيرها مغايرة ظاهرة بالاعتبار عن
الوضوء ويمنع الا انه لا يمكن ان يقال ان الحيض ونحوه اذا جامع الجنابة لم يكن لها اثر فان اثرهما لا يعتبر به المتكلم
بل على ان الحيض لا يبطل غسل الجنابة برواية عمار عن الصادق ع قال سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل
قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة
فربما يقوى هنا انه يجب اتمام الغسل ثم الغسل للحيض مثلا اما الاول فلان ابطال الحيض للغسل غير معلوم
بل الرواية المذكورة مفهمة خلافه وابطال العمل الواجب حرام واما الثاني فلان الحيض موجب للغسل وانما يجزي
غسله الدخول في غسل تام للجنابة لا في بعض منه الا ان الاقوى الاعادة اذ ليست الاعادة الا ان يستانف
الغسل ناويا به رفع حدث الجنابة وليس عليه في هذا الفعل شيء الا ما يتوهم من استلزامه لابطال العمل ولعله لا يكون

فان الصحة قبل تخلل الحدث معلومة فكذا بعده وثانيها انه لو وجبت اعادة غسل الجنابة لوجبت اعادة سائر الاغسال
اذ لا فارق بينهما مع انه لا وجوب لاعادتها الا اذا تخلل حدث في رفع الحدث الاصغر فلا تنافي بينهما بوجه والاربعة الاخيرة
ان تمسكا بالقول على القائل بالاعادة حسب واجاب المصنف والمنتهى عن الاول بانه لا لوجب الاعادة [illegible] الباقية
قبل كمال الغسل لكنا نقول ان الاصغر يبطل حكم ما تقدم من الغسل واذا بطل بقيت الجنابة كاملة فيتحقق شيء على بدنها
وهذا الجواب صحيح ان تم ما ذكر على ابطال الحكم ما تقدم ولكنه محل فرعت ما تقدم الا بان يورد عليه منع انه لا وضوء مع غسل الجنابة
على اطلاقه فان الاجماع انما تحقق في غير محل النزاع وان تمسك بعموم الاخبار النافية للوضوء مع الغسل وما الخرج عنها اذا
طرء الحدث الاصغر قبل تمامه فيبقى الباقي داخلا كان متجها واجاب الشارح في الرسالة عن الثاني بانه لما دل الدليل
وانعقد الاجماع على ان الاحداث اسباب الوجوب الطهارة ثبت لها الحكم سواء تعددت ام اتحدت وتداخل مسبباتها بعضها
في بعض لا ينافي ذلك بل يدل على التأثير الا يرى الى ان الاحداث الصغيرة المتكررة اذا نوى بالوضوء رفع اي منها فرض كان
الوضوء صحيحا وكذا اذا اجتمعت جنابات فنوى في الغسل رفع واحد منها او واحد فرض مع الغسل فلاحظ الا اذا كان
المنوي رفعه مما من شأنه الارتفاع بتلك الطهارة نعم لا يظهر اثر ذلك عند اجتماع الاصغر مع الجنابة وفيه ما عرفت وورود
المنع على ما ادعاه من عموم تأثير الاحداث نعم كان ينبغي ان المستدل ان يقرر دليله هكذا انا لا نعلم تأثير الموثرات الشرعية
الا بالادلة الشرعية ولا دليل شرعيا على كون الاصغر مع اجتماعه بالجنابة والاصل عدم التأثير ويرد على ما استدل
به على عدم التأثير من انه لو كان موثرا لوجب في الغسل بنية رفع الحدثين ما اورده الشارح في الرسالة من منع الملازمة
فان الاحداث المتكررة اذا اجتمعت لم يلزم في الطهارة عنها نيتها جميعا بل يكفي نية القدر المشترك بين الكل من
الاستباحة او رفع الحدث المطلق او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان الرفع الكل
او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان رفع الحدث يقتضي رفع الاثر المترتب على نحو البول
والجنابة [illegible] احكام الحدثين المختلفين وهو محل النزاع الا انه لا يجوز هذا الا اكتفاء بنية رفع الحدث الاصغر لانه لا ينفي
عن الاكبر وهو رفعه لا يستلزم رفع الامر المشترك بينه وبين الاكبر والاضعف لا يدخل في الاقوى دون العكس ولذا احكم
جمع من الاصحاب بدخول غسل الجنابة وحده تحت غسل الاستحاضة لغير الانقطاع وغسل الميتة لضعفهما اما
مسمر ابالحدث مع اشتراك الحدثين في الاكبر وقال جمع منهم بان غسل الجنابة يجزي عن غيره من الاغسال دون عكس
لانه الاعاية عن الوضوء اقوى من غيره ويرد على الدليل الرابع انه لا تعلق له بالمطلوب اصلا فان الخصم لا يقول الا ان الغسل
قد بطل بالحدث لا ان على المكلف ان يبطله وعلى السادس انه لا يحتمل حكما ما فعله من اجزاء الغسل بتخلل الحدث عند القائل
باعادته لينافي الاستصحاب وان اطلق عليه النقض او البطلان فلا يريد الا المجوز وذلك لانه لا حكم له الا انه جزء العلة
التامة للارتفاع لما مضى من الاحداث وهو باق لم يزل ولكن حدث بعد حدث ولما لم يكن الحكم باز الة المتقدم للمتأخر ولا عمل عليه
في زواله لم يكن الحكم بان ما مضى من اجزاء الغسل له مدخل في زوال هذا الحدث ومانع ليس الا بعض الغسل وبعضه لا يرفع ما
تقدم من الحدث فيلزم اعادة الغسل بناء على ما مضى من ان من شأن غسل الجنابة اسباب الاغسال وسيأتي الكلام فيه
ولما القائلون بوجوب الوضوء فلهم ان يستدلوا على عدم وجوب الاعادة بالادلة الخمسة الاخيرة من ادلة الفريق الثاني
ويرد على الثلثة الاخيرة منها ما ورد عليهم واستدل على عدمه وجوابه بان هذا الحدث لا يتحقق له رافع فان بعض الغسل
لا يرفعه لما تقدم من الاخر لا يرفع ما تأخر والحدث الاصغر يوجب الوضوء ولا يوجب الغسل ولا بعضه وتحقيقه ان
٢ [illegible] الناصة على ايجاب الحدث الاصغر للوضوء عامة معول على عمومها الا فيما استثناه الاجماع والنص وهما اذا اجتمع مع
الجنابة فانه يدخل اثره في اثرها ويجزي عنهما الغسل التام ولا شبهة في انه لا يوجب الغسل بخصوصه وما يمنع من الصلوة

ونحوها

الا للجنابة م

فلام

ان يكون رافعا للحدث الاكبر والاصغر
جميعا وهلا لم يرفع هذا الاصغر
على السابع منع انهم لم يفرقوا بين
غسل الجنابة م
٣
التصحيح

ونحوها لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام للجنابة ثم هذا الحدث الذي كلامنا فيه لا يمكن ان يوجب الاعادة والا
كان موجبا بانفراده للغسل التام ولا يرتفع ما بقي من الغسل لانه لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام فلم يبق الا ان
يرتفع بالوضوء ويمكن ان يستدل على ايجاب الوضوء خاصة بعموم الادلة على ايجابه الوضوء خرج منها الجمع على جزء وجود
في الباقي في الجنابة وادعوا بالزام شناعته على الفريق الثاني وهي انه لو بقي من الغسل مقدار درهم في نحو الرجل
ان يكتفي عن الحدث [illegible] الدرهم وهو باطل والجواب اما منع دليلهم على حجية دعواهم فان الاشنع انه لا يكفي ان يوجب
الحدث اعادة
ابطال العادة
من انه لا امرة
لا يرتفع الا
العسل الو
خلاف الحق
مع غسل الج
محاله واو
العقل الذي
ان الاسبق
هو القول
المتعال
الشارح
موجب
فان الاكبر
غسلها
الثلثة
الاحوال
من الا
لا يوجبه
الوضوء
بل الاعلا
فالا
عن عا
بل الرواية المذكورة [illegible]
لعدم الدخول في غسل تام للجنابة لا في بعض منه الا ان الاقوى الاعادة اذ ليست الاعادة الا ان يستأنف
الغسل ناويا به رفع حدث الجنابة وليس عليه في هذا الفعل شيء لما سبق من استلزامه لابطال العمل ولعله لا يكون

اد
نه
م
بي
يتو
لا
الكن
اعل
ونالاقوا
رب
زوبال
فنسه
لا الحق
يمل النا
فهذا الوجه
اب فسابي
يبي
الحيض كما
لا عنا عن
الشك ونعا
نقل ان تغتسل
في والجنابة
بين معلوم
اما بعرض

در باب احضو و باغ آن نمون وجه تبرك باسم قرب؟ [illegible]
مدد كهنار بر عاليقدر محمد ؟ [illegible]
وكتب [illegible]

فان الصحة قبل تخلل الحدث معلومة فكذا بعده ومنها انه لو وجبت اعادة غسل الجنابة لوجبت اعادة سائر الاغسال
اذ لا فارق بينهما مع انه لا يجب لا عادتها الا غسل المدخل في رفع الحدث الاصغر فلا تنافي بينهما بوجه والاربعة الاخيرة
ان تمسكا بنتيجة على القائل بالاعادة فحسب واجابة المخالف المنتهى عن الاول بانه لا يوجب الاعادة [illegible] الباقية
قبل كمال الغسل كما نقول ان الاصغر يبطل حكم ما تقدم من الغسل واذا بطل بقيت الجنابة كما لو لم يتحقق شيء مما يزيلها
وهذا الجواب يتجه ان تم ما دل على ابطال الحدث ما اغتسل ولكن قد عرفت ما فيه والثاني يرد عليه منع انه الوضوء مع غسل الجنابة
على ما لا فائدة فان الاجماع انما تحقق في غير محل النزاع وان تمسك بعموم الاخبار النافية للوضوء مع الغسل وما الخرج منها اذا
طرأ الحدث الاصغر قبل تمامه فيتجه الباقي ولهذا كان متجها واجاب الشارح في الرسالة عن الثاني بانه لما دل الدليل
وانعقد الاجماع على ان الاحداث اسباب الوجوب الطهارة فيتبعها الحكم سواء تقدمت ام الحدث وتداخل مسببها تقدم بعضها
في بعض لا ينافي ذلك بل على التأثير مع التداخل ان الاحداث الصغيرة المتكررة اذا نوى بالوضوء رفع اي منها فرض كان
الوضوء صحيحا وكذا اذا اجتمعت جنابات تنوي في الغسل رفع واحد منها او واحد فرض مع الغسل ولا اعلمه الا ان كان
المنوي رفعه مما من شأنه الارتفاع بتلك الطهارة ثم لا يظهر حال ذلك عند اجتماع الاصغر مع الجنابة وهذا ما عرفته ورود
المنع عليها ادعاه من عموم تأثير الاحداث نعم كان ينبغي ان المستدل ان يقرر دليله هكذا انا لو لم نعلم تأثير المؤثرات الشرعية
الا بالادلة الشرعية ولا دليل شرعيا على كون الاصغر مع اجتماعه بالجنابة والاصل عدم التأثير ويرد على ما استدل
به على عدم التأثير بانه لو كان موثرا لوجب في الغسل نية رفع الحدثين ما اورده الشارح في الرسالة من منع الملازمة
فان الاحداث المتكررة اذا اجتمعت لم يلزم في الطهارة عنها نيتها باجمعها بل يكفي نية القدر المشترك بين الكل من
الاستباحة او رفع الحدث المطلق او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان الرفع الحدث
او نية رفع احدها لانه يستلزم رفع المشترك بين الكل لما عرفت من ان رفع الحدث يعني رفع الاثر المترتب على نحو البول
والجنابة [illegible] الحدثين المختلفين وهو محل النزاع الا انه لا يجوز هذا الاكتفا بنية رفع الحدث الاصغر لانه لا ينفع
عن الاكبر ومن رفعه لا يستلزم رفع الامر المشترك بينه وبين الاكبر والاضعف يدخل في الاقوى دون العكس ولذا حكم
جمع من الاصحاب بعدم دخول غسل الجنابة في غسل الاستحاضة لغير الانقطاع وغسل الميت لضعفهما اما
تسميتها بالحدث مع اشتراك الحدثين في الاكبرية قال جمع منهم بان غسل الجنابة يجزي عن غيره من الاغسال دون العكس
لانه لا غاية عن الوضوء اقوى ومن غيره ويرد على الدليل الرابع انه لا تعلق له بالمطلوب اصلا لان الخصم لا يقول الا ان الغسل
قد بطل بالحدث لا لان على المكلف ان يبطله وعلى السادس انه لا يحتمل ان حكم ما فعله من اجزاء الغسل بتخلل الحدث على القائل
باعادته لتنافي الاستصحاب وان اطلق عليه النقض او البطلان فلا يريد الا التجوز وذلك لانه لا حكم له الا انه جزء العلة
التامة للارتفاع ما مضى من الاحداث وهو باق لم يزل ولكن حدث بعد حدث ولما لم يكن الحكم بارتفاع المتقدم للمتأخر ولا مدخلية
في زواله لم يكن الحكم بان ما مضى من اجزاء الغسل له مدخل في زوال هذا الحدث وما بقي ليس الا بعض الغسل وبعضه لا يرفعها
تقدمه من الحدث فيلزم اعادة الغسل بناء على ما مضى من ان من شأن غسل الجنابة كسائر الاغسال وسيأتي الكلام فيه
ولما القائلون بوجوب الوضوء فلهم ان يستدلوا على عدم وجوب الاعادة بالادلة الخمسة الاخيرة من ادلة الفرقة الثانية
ويرد على الثلثة الاخيرة منها ما ورد عليهم واستدل على جملة دعواهم بان هذا الحدث لم يتحقق له رافع فان بعض الغسل
لا يرفعه لما تقدمه لا اثر له في رفع ما تأخر والحدث الاصغر يوجب الوضوء ولا يوجب الغسل ولا يبطله وتحقيقه ان
٢ [illegible] الناقضة على ايجاب الحدث الاصغر للوضوء عامة يعمل على عمومها الا فيما استثناه الاتباع والنص وهو ما اذا اجتمع مع
الجنابة فانه يدخل اثر في اثرها ويجزي عنهما الغسل التام ولا شبهة في انه لا يوجب الغسل فهو مانع من الصلوة

الا للجنابة ع م

فهذا م

ان يكون رافعا للحدث الاكبر والاصغر
جميعا وهل لم يرفع هل الاصغر
على السابع منع الحكم لم يعرف بين
غسل الجنابة ع م
٣
النفسي

ع ٢٥

ويعدها لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام للجنابة فهذا الحدث الذي كالمشار فيه لا يمكن ان لو جب الاعادة والا
كان موجبا بانفراده للغسل التام ولا يرتفع ما بقي من الغسل لانه لا يرتفع الا بالوضوء او الغسل التام فلم يبق الا ان
يرتفع بالوضوء ويمكن ان يستدل على ايجاب الوضوء خاصة بعموم الادلة على ايجابه الوضوء خرج منها الجمع على جزئه و
بقي الباقي [illegible] وادعوا [illegible] بالاجماع شناعة على الفريق الثاني ودعى انه لو بقي من الغسل مقدار درهم [illegible] لزم
ان يكتفي من الوضوء بمسح مقدار الدرهم وهو باطل والجواب اما من دليلهم على جملة دعواهم فلا شبهة انه لا يمكن ان يوجب
الحدث اعادة الغسل [illegible]
ابطال ما وقع [illegible]
من انه لا يرتفع [illegible]
لا يرتفع الا [illegible]
الغسل الذي [illegible]
حلا فصلها لقع [illegible]
مع غسل الجنابة [illegible]
بحاله واما الشنا [illegible]
القدر اليسير فلم [illegible]
ان لا يسوغ له الا [illegible]
هو القول الثاني [illegible]
المتخلل هنا وفي الا [illegible]
الشارح في شرح [illegible]
موجب للغسل من [illegible]
فان الاكبر يوجب الغسل [illegible]
غسلها او الحيض عن [illegible]
الثلثة يعني ان لا يكون [illegible]
الاحداث الكبيرة بمنـ [illegible]
من الدلايل وكما كانوا [illegible]
لا يوجب هذا الغسل [illegible]
الوضوء ومنع الا انه [illegible]
يدل على ان الحيض لا يبطل [illegible]
قال ان شاءت ان تغتسل [illegible]
وربما يقوى هنا انه يجب [illegible]
بل الرواية المذكورة [illegible]
لتسلم الدخول في غسل تام للجنابة لا في بعض منه الا ان الاقوى الاعادة اذ ليست الاعادة الا ان يستأنف
الغسل ناويا به رفع حدث الجنابة وليس عليه في هذا الفعل شيء الا ما يتوهم من استلزامه لابطال العمل ولعله لا يكون

من الابطال المحرج ويحتمل ان يكون الحيض مثلاً مثل ابطال الغسل والرواية المذكورة ليست نصاً في المسئلة لاحتمال الاتمام وغسل آخر
ينوي به الحيض مثلاً لاحتمال ان لا يكون الجنابة قد ارتفعت وبالجملة فلا شبهة في انه على الاتمام بنية الرفع يتحقق تخلل ما لو
اتممت واغتسلت ثانياً مع ان الاول انقضى لا يتم تحصيل براءة الذمة على الثاني بان ينوي بالغسل الثاني رفع الجنابة فان
الجزم في النية لا يتحقق البتة ولما اذا تخلل الجنابة غسل غيرها فيحتمل الاتمام ثم الغسل للجنابة ويحتمل الاعادة ولا يحتمل الا
كتفاء بالاتمام الا على قول من قال بتداخل الاغسال مطلقاً وقد يقوى الاول بعين ما ذكرناه في العكس لانه كما لا يبطل
٣ نحو الحيض الغسل للجنابة كذلك لا يبطل الجنابة الغسل لنحو الحيض والاقوى في الثاني بعين ما عرفت واذا تخلل واحد من الاحداث
الثلثة غير الجنابة غسل احدها فان دخل غسل بعضها في بعض لما تقدم في القول بالاجتزاء باتمام الغسل والوجهان الاخران
ايضاً جاريان والاقوى هو الاتمام ثم الغسل للحدث المتخلل ان لم نقل بالتداخل والا فالاقوى الاعادة ونص
الشيخ في المبسوط على انه لا يرفع شيئاً الغسل والوضوء على وجه يرفعان الحدث وكذا في الجمل وظاهره العموم لكل حدث
وكذا اكثر الاصحاب ولكنه استحب في كتابي الحديث لها الاغتسال من الجنابة ونص العلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير
على ان حدث الجنابة لا يرتفع عن الحائض ما دامت حائضاً وعليه فتفريع بطلان غسل الجنابة فلعله الحيض لا انه
يستدل عليه بدليل يقنع فانه استدل بملازمة الحدث وبان الحيض اكثر من الغسل وبانها لو توضأت لم ارتفع الحدث الاصغر
لم يزل فكذا هنا وبالروايات الآمرة لمن طرء عليها الحيض وهي جنب بتاخير الغسل الى ان تطهر والكل كما ترى ثم عارض
برواية عمار التي ذكرناها واجاب عنها بالضعف الامر الثاني قال في الذكرى لو كان الحدث من المرتمس فان قلنا
بسقوط الترتيب حكماً فان وقع بعد ملاقاة الماء جميع البدن اوجب الوضوء لا غير والا فليس بشيء وان قلنا بوجوب
الترتيب الحكمي القصدي فهو كالمرتب وان قلنا بحصوله في نفسه وفسرناه بتفسير الاستبصار لم يكن انسحاب البحث
٢ فيه واعترض عليه الشارح في الرسالة بوجوه منها ان البحث في وقوع الحدث في اثناء الغسل فقوله فان وقع بعد
ملاقاة الماء جميع البدن خروج عن المفروض لانه بذلك يكمل الغسل خرج من الماء ام لم يخرج كما نبه عليه فيما حكاه
من كلامه على عبارة الاستبصار ويندفع بانه على ان يكون ذكره استطراداً ولا محذور فيه ومنها ان قوله والا
فليس داخلاً في الغسل فان مسمى الغسل لا يتوقف على الملاقاة وقد يكون الحدث كما اذا وقع بعد ملاقاة الماء
لبعض البدن وقبل ملاقاة الجميع فينسحب البحث فيه ولا ينافي ذلك كونه ارتماساً مع قصر الزمان لامكان تخلل
ما يجب تخليله ويندفع بما عرفته في تحقيق كلام الاصحاب فان مسمى الغسل انما هو الشمول المقارن للنية فينبغي ان
لجميع البدن واما قبل ذلك فليس داخلاً في الغسل فان مسمى الغسل كما عرفت هناك الى لا يتجزى وهو الشمول المقارن
للنية فينبغي ان يقيد الملاقاة التي اطلقها بالمقارنة للنية ومنها ان قوله وان قلنا بوجوب الترتيب الحكمي القصدي
فهو كالمرتب يقتضي ان لا يصير الترتيب الى الارتماس بجملته وليس لان الوحدة المعتبرة فيه باقية مع الحدث لا يدفع حصولها
سواء انفصل فيها الفصل المذكور ام لا لامكان تصور الحدث في اثنائه مع الفصل بتصويره بدونه كما ينتفي بدونه يتفق معه لان
الفصل لا يوجب زيادة زمان فان [illegible] على الحالين ويندفع بما عرفته من معنى الترتيب القصدي ومعنى الوحدة
المعتبرة في الارتماس فان الفرق بين اعتبار الترتيب وعدمه بين لا سترة به ومنها ان قوله وان قلنا بحصوله في نفسه
وفسرناه بتفسير الاصحاب الاستبصار لم يكن انسحاب البحث فيه نحو ما نقل من ان حصول هذا الكلي في نفسه لا
يقتضي زيادة زمان على عدمه والمعتبر في وقوع الحدث في الاثناء انما هو اتساع الفعل بحيث يتحقق له اول واخر ووسط
ليتحقق الوقوع في اثنائه وهذه المعاني التي ذكر باسرها مشتركة في معنى واحد وما ذا يتساوى جميعها ان يتفق في
الجميع واندفاع هذا الاعتراض في غاية الوضوح فان الشيخ حكم بانه اذا خرج راسه حكم له شرعاً بطهارة راسه دون

الطالع
لحزم
طرم
البحث
ضم
للعبر بتحقق الارتماس

سائر

سائر اعضائه ثم اذا خرج سائر اعضائه حكم بطهارتها ومن الظاهر انه لا يعتبر في الاخراج الوحدة الحقيقية والعرفية فلا يتوفرق
بين الارتماس والترتيب في الحكم بطهارة الراس قبل غيره بوجه من الوجوه ولما اذا يعتبر الترتيب بهذا المعنى ولا تعلق له بالطهارة
على الاخراج من الماء بل على حصول الارتماس وشمول الماء لجميع البدن فيكون حصول الطهارة لحصول الغسل دفعة حقيقية
على ما حققناه او عرفية كما ظنه الشارح وبالجملة فما ذكره من ان اعتبار هذا الترتيب لا يقتضي زيادة زمان على عدمه واضح
الفساد وظهر لك بذلك وجه تخصيص الانسحاب بالتفسير الذي في الاستبصار لانه بالتفسير الذي جعله اولى من الترتيب
في الطهارة مع قطع النظر عن الخروج عن الماء لا فرق بين اعتباره وعدمه في انسحاب البحث وعدمه لانه لا يستلزم في
زيادة زمان كما توهمه الشارح في تفسير الاستبصار ثم انه فرق بين اعتبار الترتيب بهذا المعنى واعتبار الترتيب القصدي
فجزم في الثاني بالمساواة للمرتب وجعلها في الاول احتمالاً لانه على الثاني يكون الترتيب معتبراً في نفس الغسل وعلى الاول
في الحكم بالطهارة لا في نفسه فيمكن ان يكون مثل الترتيب في نفسه لان اثر الطهارة وظهوره بظهور اثره فاذا ترتب
اثره في الظهور كان كما ترتب نفسه وايضاً اذا احدث تحتمل ان يحكم بطهارة كامله كان كمن احدث قبل اتمام الغسل
ويمكن الا يكون مثله بناء على ان الغسل قد كمل قبل الحدث فكان الحدث بعده وهذا الوجه اظهر كما لا يخفى كما ان الاول
اقوى الامر الثالث لو كان الحدث المتخلل مستمراً كالبطن والسلس فعلى القول بايجابه الوضوء فالامر ايضاً بانه
لا ازالة ما الامر واضح وح فانما يجب الوضوء لما تاخر منه عن الغسل خاصة وعلى القول بايجابه الوضوء فالامر ايضاً
واضح لو علمه الوضوء بعد الغسل وانه يقع بعد الغسل شيء منه واما القول بفساد الغسل فيشكل الحكم فيحتمل ان
ترك الاغتسال ويتيمم للصلوة لاستلزام اعادته التسلسل والحرج او الترجيح من غير مرجح ان صح ببعض الافراد ويحتمل
ان يكتفي هنا باتمام الغسل والوضوء بعده او بلا وضوء لاغتفار الحدث المتخلل هنا كما يغتفر الواقع منه في اثناء الوضوء
قال الشارح في الرسالة هذا بالنسبة الى الصلوة الاولى اما غيرها فيشكل الحكم فيه ايضاً اذ يحتمل ان يلزمه الوضوء والغسل للصلوة
الاخرى لان قضية الدليل بطلان الغسل الاول كما يبطل الوضوء لكن اغتفر ذلك للصلوة الواحدة فيجب اعادته للاخرى كما يجب
اعادة الوضوء لها او يعفى فيهما للاستباحة لا غيره ويحتمل ان يجتزى هنا بالوضوء لكل صلوة للغير الى ان يحصل ما يوجب الغسل لتحقق
الاستباحة بالنسبة الى الحدث الاكبر السابق ولم يحصل بعده ما يوجب الغسل ويشكل بتخلل المبطل وانما اغتفر للحرج في
الصلوة الواحدة كما في الوضوء فلا يرجح الحكم بصحته مطلقاً والذي يناسب هذا القول اختصاص صحة الغسل بالصلوة الاولى
لا غيرها كالوضوء ويرد على الحكم بوجوب الجمع بينهما لكل صلوة ان الغسل ان بطل فالاصح اعادة لعينه ودخول الوضوء
فيه واغتفار ما يتجدد بعد ذلك كما يغتفر في الوضوء فالواجب الغسل عند كل صلوة وان لم يبطل واغتفر هذا الحدث
بالنسبة الى الغسل وجاء بوجوب الوضوء له فلا وجه لاعادة الغسل لان الموجب لاعادته انما هو الحدث المانع
من الجمع بينه وبين الوضوء فاذا بني على ان غسل الجنابة لا وضوء معه فاذا حكم بوجوب الوضوء زال المحذور وصح الغسل
بالنسبة الى الحدث الاكبر على الاصح عنده موجب الوضوء لكل صلوة خاصة ومع احتمال وجوب الوضوء والغسل لكل
الصلوة ضعيف جداً وعلى ما اخترناه هذا البحث كله ساقط والواجب الوضوء لكل صلوة خاصة مع احتمال عدم
وجوب الوضوء ايضاً على هذا القول تنزيلاً لغسل الجنابة منزلة الوضوء لان الوضوء داخل فيه فيرتفع ما يتخلل
في اثنائه منزلة المتخلل في اثناء الوضوء ثانياً قال وهذا الاحتمال وجيه ومثله يأتي في المتخلل بين الغسل والصلوة
على هذا القول وعلى القول بان المتخلل في اثناء الغسل لا اثر له فانه يحتمل عليها ان لا يجب الوضوء للمتجدد بعد الغسل
وقبل الصلوة كالمتجدد بعد الوضوء لان غسل الجنابة منزل منزلة الوضوء وزيادة بالنسبة الى الحدث الاصغر

تخصيص
المتخلل
فلا يجب له الوضوء

للصلوة الاولى ايضا ان الاصل فى الحدث الاصغر ان يوجب الوضوء لكن يختلف ذلك فى الواقع فى انتقال الوضوء ٣ [illegible]

فكما يكفيه بوضوء واحد لكل الصلوات [illegible] فيكفى الغسل للصلوة الاولى ثم يتوضأ لكل صلوة من البواقيات
ووجه وجوب الوضوء وبعده بالاول فى الباقى والحاق ما قام مقامه به خلاف الاصل قياسا لا نقول به فيجب
الوضوء لكل صلوة مضافا الى الغسل انتهى كلامه ملخصا وقد جاء فيها اقوال قوله وقد حققنا القول فى رسالة منفردة
وهذا اثبتنا فيه جملة ما فى الرسالة مع ما يرد على مواضع منها وزيادات الا ما يتعلق منها بغير غسل الجنابة فسنأتى به ان شاء الله
تعالى قوله اما غسل الجنابة من الاغتسال الرافعة للحدث فيجزئ ايضا عن الوضوء قطعا اى من غير نقل شبهة وخلاف فيها
معروف كما فى الاول وربما خرج بعضهم بدلالة الجنابة اى كغسلها والاشارة الى موضع من البيان وهو ظاهر هذا وفى الالفية
ورده من موضع اخر من البيان فانه ذكر اولا المساواة للجنابة فى الاكتفاء بالوضوء وكذا ارددنا الذكرى فقال ولو تخلل الحدث
الغسل اكمل بالوضوء امكن المساواة فى ايراد الخلاف واولوية الاجزاء بالوضوء هنا لان له مدخلا فى كمال الرفع اولا
الاستباحة وبه قطع الفاضل فى النهاية مع حكمه بالاعادة فى غسل الجنابة انتهى وما حكاه من نهاية العلامة الجزء فيها
واما اذا تبينا بفساده بعد ما ختم الاغتسال الواجب وفى آخرها غسل مس الميت قال تونيب لو تغسل ثم احدث حدثا اصغر فيه
من غير ان يعيد غسله ولو توضأ الوالد ثم احدث اعاد الوضوء والغسل ولو احدث فى اثناء الغسل اتم هذا اتمام كلامه والظاهر
رجوع حدة الضمير الى ماس الميت وان احتمل ان يكون التونيب تونيبا لبحث الاغتسال المفروضة ويكون الضمير عايدا الى
المغتسل لكنه بعيد وعلى كل تقدير انه لو كان كك شمل ما ذكره من الاحكام الجنب مع انه خلاف الفساد ومن بنى على التوزيع على
موافقة الحكم فى تساوى جميع الاغتسال الواجبة فى وجوب الاعادة وهو ضعيف جدا والتحقيق ان ينظر الى ادلة الا
قوال فى غسل الجنابة فكل ما جرى منها دليله او نحوه جرى بما هنا لا يمكن لا يجرى فيه فنقول انه لا يجرى شيء من ادلة
القولين الا ولين ويجرى فيه ما دل على الثالث ويقويه هنا ان هذه الاغتسال لا يرفع الحدث الاصغر لا يسرى الاجتها
فلا يبطلها ولا يرتفع الا بالوضوء وذكر الشارح فى الرسالة انه على سوق ثانى ادلة القول الاول عنها ما ان يقال
ان هذا الحدث لو وقع قبل الغسل نقضه فالمصاحبة اولى فيجب الاعادة انه لا يرتفع الحدث الاصغر الا ما يقع بعده
معه فان نقض الغسل انما يكون نسبته الى حدث يكون الغسل فى ارتفاعه مدخل وليس ذلك الا غسل الجنابة وذكر
ايضا استحباب الدليل الثانى من ادلة القول الثانى بدعوى ان الحدث الاصغر لا حكم له مع الاكبر ولا تاثير
بناء على ان الغسل فى الجنابة كان سواء صاحب ذلك الحدث الموجب لها حدث اصغر ايضا ام لا فيكون وجوده كعدمه كلما
وقع لا يؤثر شيئا بل يبقى الامر على ما كان من غسل او وضوء بعده ان لم يكن قدمه والحق انه لا ينبغى بذلك قد عرفت
ان عموم ادلة التاثير لا يتناول ما يجامع الجنابة ولا يتناول ما يجامع غيرها فتأمل فيها يظهر لك الفرق قال فى الرسالة
ويمكن بناء الخلاف هنا على مسئلة اخرى وهى ان الاحداث الموجبة للوضوء والغسل ام حدثان اصغر واكبر فوجب
لذلك الوضوء والغسل فعلى هذا التقدير يكون الوضوء مضروبا الى الاصغر والغسل الى الاكبر [illegible] الحدثين من [illegible]
شئ اكمل من الثلثة يحتمل وربما كان به قائل وقد يكون عليه فى مواضع من احدث المسئلة ومنها نية الوضوء على تقدير تقديمه
او مطلقا فقد قيل انه ينوى فيه الاستباحة لانه ليس برافع للحدث الاكبر وانما الرافع له الغسل وقيل يتخير فيها
ومنها اباحة ما يتوقف على الطهارة الكبرى خاصة كالصوم ودخول المساجد وقراءة العزائم والوطى تطهيرة كالتشهد
فى البيان فى مسئلة نية الوضوء للمضموم الى الغسل الاستباحة مع تقديمه والعلة فيه الى تلافى توزيع الوضوء
والغسل على الحدثين وان كل واحد منهما جزء الطهارة وهو محتمل للوجهين الاخرين وظاهر الاخير [illegible]
وان كل واحد منهما علة ناقصة لرفعهما ويظهر من الذكرى اختيار التوزيع ويدل اتفاقهم على جواز الصوم

٢١٩

من منقطعة الدم اذا اغتسلت وان لم يتوضأ والحق انه ان ثبت الاتفاق على صحة الافعال الموقوفة على رفع الاكبر بدون
الوضوء فالقول بالتوزيع متعذر اذ لولاه لم يتم هذا الحكم والاقتضاءات الحديثين بمجرد وجوب الطهارتين عنهما ومنع
ولكنا علمنا يقينا تحقق الحدث بالاسباب المذكورة ووجوب الطهارتين وارتفاع الحدث بها وما زاد على ذلك لا دليل
عليه ويتفرع على ذلك القول باجزاء غسل الجنابة عن غيره واجزاء غيره عنه مع اجتماعهما فانهم ادعوا ان غسل الجنابة يجزئ
من غيره حيث رفع الحدثين بغير انضمام الى الوضوء وتوقف غيره فى رفعه على انضمام الوضوء فيمكن ان يقال هنا ان جعلنا
موجب الطهارتين حدثا واحدا او توقف رفعه عليهما فهو اقوى من الجنابة لان حدث الجنابة يرتفع بالغسل خاصة
وغيره لا يرتفع الا بهما وان جعلناهما حدثين لا يرتفعان الا بالوضوء والغسل على سبيل الاشتراك فغير الجنابة اقوى
ايضا فالاطلاق كون غسل الجنابة اقوى ليس بواضح وان كان الاجزاء بدليل اخر فليس هذا موضع ذكره اذ الغرض ذلك
فنقول ان قلنا بتوزيع الوضوء والغسل على الحدثين وصرف كل منهما الى ما يناسبه فعلى القول بالاجتزاء بالوضوء
بعد الغسل يتخلل الحدث الاصغر لانه يوجب الوضوء ويدخل مع الموجب الآخر لتماثلهما وان قلنا بانه حدث واحد يوجب الوضوء
والغسل احتمل عدم الاجتزاء بالوضوء المتاخر لانه ليس هنا حدث اصغر حتى يدخل مع هذا الحدث المتخلل ويحتمل قويا الاجتزاء
هنا لما استفدناه من ان المتخلل انما هو للطهارات لا للاحداث وهنا قد اجتمع عليه وضوءان احدهما بسبب الحدث
الاكبر السابق والاخر بسبب الاصغر اللاحق فتداخلا وان قلنا بانهما حدثان لا يرتفعان الا بالطهارتين فالاقوى
ايضا من حيث اجتماع الوضوئين وكون الوضوء الاصل له مدخل فى رفع الاكبر كما ان الغسل مدخل فى رفع الاصغر كغسل
الجنابة فدعوى امتناعه للحدث الاصغر وقبول الحدث اللاحق فى الوضوء غير مناسب لانه لا يرفع الحدث الاصغر بانفراده ولا
الغسل الذى كذا الا مع دخول وجوب له وضوء اخر لزم وجوب وضوئين مع غسل وهو غير معهود ان غير جائز كما يظهر من
الذكرى فتبعضه الاعادة او نقول الجزء السابق على الحدث من الغسل ارتفعت رافعيته بالنسبة الى الحدث الاصغر المرتفع
به وبالوضوء وما بقى من الغسل وما معه من الوضوء ليس علة تامة فى الرفع او الاباحة بالنسبة الى هذا الحدث ولا بد من
من وضوء وغسل وما بقى من الغسل فليس فيتعين الاعادة فقد ظهر ان القول بالاعادة مطلقا وجيها ان كان الاكتفاء
بالوضوء مطلقا اقوى والقول بعدم تاثير الاصغر مع الاكبر يحتمل هنا ايضا انتهى كلامه طاب مقامه بنصه واقول والاقوى
ان الحدث معلوم والذى يرد بعد كون هذه الاحوال حدثا واحدا او حدثين انما هو الحكم المرتب على الامور المعهودة وذلك
الحكم هو المانعية المشروطة بالطهارة وكل مانعية ترتبت على الجنابة فهى مترتبة عليها فلا فرق بينهما وبينها من هذه الجهة
الا انهم لما حكموا بارتفاع مانعيتها بمجرد الغسل بالنسبة لبعض الامور وعدم ارتفاعها بالنسبة الى بعض آخر يشترط
بالطهارة الصغرى استنبطوا من ذلك ان مانعيتهما نوعان متباينان بخلاف مانعية الجنابة فانها ترتفع بجملتها بمجرد الغسل
لا يمنعه كونها حدثين الا هذا فقد اصاب الشارح حيث قال ان حصل الاتفاق على صحة الافعال الموقوفة على رفع الاكبر بدون
الوضوء الى آخره ما قال ثم اعلم ان هنا احتمالين آخرين على تقدير التعدد احدهما ان يكون للغسل مدخل فى كل من الحدثين ولا
يكون ولا يكون للوضوء مدخل الا فى رفع الاصغر وعكس ذلك الا انه لا يساعد عليهما الدليل فهما ضعيفان جدا والثانى
اضعف من الاول لان الاكتفاء بالغسل فيما يتوقف على رفع الاكبر يدل على خلافه وثانيا ان الحق جواز نية الرفع فى كل من
الوضوء والغسل من غير فرق بين ان يكون الحدث واحدا او اثنين من غير عليهما الطهارتان او الانابة انما ينوى
الوضوء لرفع الحدث وهو لا يقتضى ان يكون علة تامة له بل يكفى مدخليته فيه وايضا الفرق بين الرفع والاستباحة فانه
كما لا يرتفع الحدث بمجرده لا يستباح ما يشترط بالطهارة الصغرى بدون الوضوء وثالثا ان ما صرح به الشارح من ان

غسل الجنابة اقوى من غيرها ربما يشتبه الحال على الانسان والاحداث على ما ذكر انما يصدق كون الاحداث غير الجنابة
اقوى منها او مثلها اعتبارا لو كان غسل الجنابة اقوى من غسل غيرها بناء على انه يرفع كلما انتفيه تعلقت بها فلان غيره فانه نحو
لما ان لا يرفع شيئا من المانعيات او يرفع بعضها دون بعض وهل كلام شيخي الا بمنعه معها الاحداث او وجه نجاسته يرد
عليه ان القوة انما يثبت لو كان حدث الجنابة وسائر الاحداث متساوية في القوة او الاول اقوى فان احد الرافعين انما يرفع
على الاخر اذا كان من غير رفع الاخر او اقوى وهو هنا ممنوع بل يحتمل ان يكون الغسل في الجنابة من الوضوء لا لقوته
بل لضعف حدث الجنابة وعلى التقدير يتعين عن الاضعف بل القوة حدثه وبالجملة القوة التي ادعوها انما استنبطوها من استنبطوها م
الاغناء عن الوضوء وعدمه ولكن يمكن ان يستنبط منها ذلك بعد ان يستنبط منها قوة الاحداث غير الجنابة وضعف الجنابة
من غير ان يعرف بين الاحتمالين ولا فرق الحال بين اتحاد الاحداث وتعددها فيجعل المسألة فرعا لذلك على الاوجه له
وان تمسكوا في القوة بانه ان جامع الجنابة حدث اصغر كون غسل الغسل لذلك سائر الاغسال قلنا قد عرفت
انه لا اثر للاصغر معها وان قالوا كونه على الاثر معها دليل على قوتها وضعفها دليل على قوة غسلها قلنا يحتمل ان لا يكون
لها اثر مع غيرها من كل حدث كبيرها فلا يظهر الجمع شيء منها الا الجملة فلا احد الاحداث … على قوة شيء منها
فان الاحداث متساوية ايضا … ان ما … من ان هذه الاحداث ان اتحدت وافتقرت الى الغسل و
الوضوء كانت اقوى من الجنابة انما تم لو لم يكن مجموع غسل الجنابة اقوى من مجموع الطهارتين في غير الجنابة او مساويا لهما
وهو ممنوع بل هو عين المسألة وخامسا ان ما قيل من انها ان كانت حدثين … عليها الطهارتان كانت الطهارة مساوية
للجنابة او اقوى منها انما يتم لو علم ان الاكبر فيها مثل الاكبر في الجنابة او علم كون الحدثين والطهارتين جميعا كالحدث
الواحد والطهارة الواحدة في الجنابة او اضعف والكل في محل المنع بل هو عين المسألة وسادسا ان مثل ذلك وارد على الحكم
من انها ان كانت حدثين كانت اقوى من الجنابة وسابعا انه على … ان الجنابة ليست اقوى من غيرها على شيء
من التقادير فكيف يتفرع المسألة على الاتحاد والتعدد وبقول فالطاق كون غسل الجنابة اقوى ليس بواضح وثامنا
ان قوله لانه ليس هنا حدث اصغر حتى يرتفع مع هذا الحدث المتحلل … لم لا يجوز ان يكون داخلا في الاكبر كما في
الاصغر المتقدم على الطهارتين جميعا كما … في دفعه الى ان ما ذكره من ان المتداخل انما هو الطهارات دون الا
حداث وتاسعا ان ما ذكره من ان التداخل انما هو بين الطهارات دون الاحداث كانه لا فرق معنويا بينه وبين الا
الاحداث لانها انما يريدون بتداخلها تداخلها من حيث الاثر وهو عين التداخل الاثر وعاشرا ان قوله وكون الوضوء
الاصل الى اخرها وجه به عدم الاجتزاء بالوضوء المتاخر وعليه انه لم لا يجوز ان يدخل الوضوء الواجب التحلل في
مجموع الطهارتين وحادي عشر ان نفي وجوب وضوئين مع غسل ليس الا … استبعاد وثاني عشر انه قد ظهر انه
لا وجه للاعادة على القول بالتوزيع فقوله فقد ظهر ان القول بالاعادة مطلقا ارجح الوجه له الا ان يريد بالا
الاطلاق التعميم للاكبر والاصغر او يعني الجملة يعني انه اذا تخلل الحدث بين الغسل والوضوء العيب انه ليس عليه
الا الوضوء فان كان تخلل الوضوء كان عليه وضوء آخر قبل الغسل او بعده والا فليس عليه الا ذلك الوضوء ويحتمل
بناء على ان الاصغر لا اثر له مع الاكبر ان لا يكون له تأثير مطلقا ان كان الحدث واحدا اكبر او انتفى التوزيع فان
الاكبر عليه باق الى ان يكمل الطهارتين وكذا على التوزيع فانه ان قدم الغسل لم يبق عليه الا الوضوء الذي كان
عليه وان تم تخلل هذا الحدث لتداخل الموجبات للوضوء وان قدم الوضوء فالاكبر عليه باق الى ان يكمل فيتداخله
لا دليل على عدم تأثير الاصغر مع هذه الاحداث وعموم ادلة التأثير يتناوله معها ويحتمل اعادة الغسل ان كان

ان كان هو المقدم بناء على ما ذكره الشارح على تقدير عدم التوزيع من انه لما كان التداخل مع عدم وجوب وضوئين مع غسل وقيل
مضى العمل في الذكرى والبيان على عدم تأثيره الا اعادة الوضوء ان كان هو المقدم قال في الذكرى لو احدث غير الجنب في غسل ما يشبه
سوى الوضوء وقيل ببقاء الحدث الاكبر فيستصحب الاقوال الضعيفة لمنصه ولا وجه لحكم الشارح بالكمال بالوضوء ثانيا بتقدير بقائه و
لزوم وضوئين على قول الوضوء هناك ثانيا لحكم الوضوء واحدث بعد قبل الغسل انتقض الوضوء فيعاد قبل الغسل او بعده
لعدم تأثيره بعد الحدث قوله ولما الحيض يحوي في اللغة عن السيل او السيل بقوة او السائل او …
ما تراه المراة … ان ما ذكره لم … ان يكون معرفا له والا … يحتمل ان يكون تعريفا له بعرفه
انه من اقسام الدم فيكون ما عبارة عن الدم كما اشار اليه الشارح وعليه ينبغي ان يكون تحليل العلة ولكن داخلا في
التعريف ويمكن ان لا يدخل فيه ويكون المراد … بعد التسع وقبل الخمسين او الستين ان من خاصيتها ان لا
تراه الا في هذا الوقت بناء على ان شيئا من الدماء الاخر لا يختص به وعرفه الشيخ في المبسوط بانه الدم الاسود
الخارج بحرارة على وجه يتعلق به احكام مخصوصة ولقليله حد قال وان شئت قلت هو الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة
على وجه اما بظهوره او انقطاعه قال في الذكرى وعنى به لتخلف تفسيري الدلالين قال وهو غير مانع لمشاركة النفاس اياه
في هذه الخاصة في مثل المطلقة وهي حامل من الزنا فانه ربما رات قرئين في الحمل بناء على حيض الحامل ثم ترى قرئا بعد
الوضع فيكون بظهور دم النفاس او انقطاعه انقضاء عدتها قال وحمل شيخنا الشيخ المحقق لان التعلق مشعر
به ويجوز ان انقضاء لامكن لان العدة بالاقراء وهي اما الحيض او الطهر المنتهي به فلا تعلق للدم نفسه بالعدة قلت
ما نسبه الى المحقق اراده ما في الشرائع والظاهر ان قوله ولقليله حد داخل في الحد فلا يرد عليه ما اورد على المبسوط
ويرد على اول تعريفي المبسوط انه لا ينبغي قيد الغلبة ليكون جامعا وعرفه المصنف في البيان بانه الدم الاسود
او الاحمر الخارج من الرحم بحرارة وحرقة غالبا وله تعلق بانقضاء العدة ويرد عليه انه اما ان يكون شيء من الدماء
الاخر في الغالب اسود او احمر يخرج من الرحم بحرارة وحرقة او لا فان لم يكن حاجة الى قوله وله تعلق بانقضاء العدة
وان كان فالمشهور ان الاستحاضة ليست كذلك فيكون هو النفاس ولا يخرجه ذلك القيد لما اعترف به وعرفه في
الدروس بانه الدم المتعلق بالعدة اسود حارا عبيطا غالبا … الولد والقيد الاخير مغن عن الاول
ثم انك خبير بان شيئا من هذه الرسوم لا يفيد تمييز الحيض من غيره في مواضع الاشتباه فحيث انما الاولى ان يرسم بانه
الدم الذي تراه المراة بعد بلوغ تسع وقبل ستين او خمسين ولا يكون اقل من ثلاثة ايام ولا اكثر من عشرة ولا يكون فيه
وبين دم الولادة او حيض آخر اقل من عشرة ايام ولم يكن دم جرح او قرح ولا حكم عليه بانه استحاضة لعادة
او تمييز او رجوع الى النساء او الروايات … او رسم واضح … غاية التمييز من العذرة … في
في دم الجرح وان جاز ان لا يكون بينه وبين النفاس اقل الطهر يحتج الى قولنا وبين دم الولادة ولا نظر في الكتاب
باستيفاء الرسوم التي ذكرها الاصحاب وما عليها من الكلام اذ لا طائل تحته قوله اي الدم الذي الكلام
الاظهر ان يفسرها بالنكرة لان المتعارف في التعاريف التعبير بالجنس نكرة موصوفة بالفصل وكانه
اختار التعريف لانه اراد ان يجعل الرسم مطردا منعكسا يخرج جميع الخصوصيات في لفظة الاصطلاح به
حتى يكون المراد هو الدم المعروف بين الفقهاء الموصوف بكذا قوله بعد اكمال تسع سنين هلاليه
هنا مقامات ثلثة الاول انه يعتبر في الحيض بلوغ تسع سنين وهو اجماع منا ومن سائر اهل العلم كما نقل ويدل
عليه مع ذلك رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع اذا اكمل لها تسع سنين امكن حيضها ورواية …

انقضائه فتزوجي على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين الحديث واما ادعاء الخلق لحكمه ترتيبه الولادة والصغة الحمل ولادة لانه على ذلك كما لا يخفى المقام الثاني انه يعتبر كمال التسع فلا يكفي الطعن في التاسعة لا رواياتي ولعدم صدقها حقيقة بدونه كما في روض الجنان فيغني عن صدق التسع بدون الكمال الكلي من بعد يقبل التسع او بعدها او اثنائها فظاهر ارادة الكمال واما من بعد بلوغها فلا يبعد ما ذكره دليلا الحكم حتى يريد يكون المراد انهم اجمعوا على اعتبار التسع وهو لا يحصل بتحقيقه الا بعد الكمال فان كثيرا منهم عبروا ببلوغها بل هو مثله لحمل كلام الارشاد عليه وربط الحمل ما في الكتاب عليه ايضا قال في روض الجنان والاقرب انه تحقيق لا تقريب مع احتمال الثاني فلثانية فان كان بين رؤية الدم واستكمال التسع ما لا يسع الحيض والطهر كان الدم حيضا وهذه عبارة العلامة في النهاية بعينها وقطع في التذكرة باعتبار التحقيق وهو المقطوع به عند [illegible] حيضا م
والظاهر ان المراد بالطهر اوله لا اقله فان المعنى ما لا يسع تمام الحيض والاولى ان يكون المراد بالحيض اقله [illegible] ثمانية ايام وكان ما بين رؤية الدم والاستكمال ثلثة ايام او ازيد لم يكن الحيض الا ما بعد الاستكمال ومعا حتمال ارادة الجميع المقام الثالث يعتبر الهلالية دون الشمسية فانها المعروفة المستعملة في الشرع وممن نص عليه هنا العلامة في النهاية بقي اشكال مشهور وهو انهم نقلوا الاجماع على ان لا حيض مع الصغر وعلى ان الحيض من علامات البلوغ وهما حكمان متنافيان لاشتمالهما على الدور ودفع بتخصيص الاول بمن يعلم سنها والثاني بمن يجهل سنها مع امكان البلوغ فاذا رأت بصفات الحيض حكم بالبلوغ وحمل الحكم الثاني على الدم الذي يكون بين التاسعة والعاشرة فان البلوغ لها اما بالتسع وقيل بالعشر وعلى القولين لو رأت دما بشرائط الحيض بعد التسع حكم بالبلوغ **قوله** قبل ستين بعد ان كانت قرشية قال المفيد في باب عدد النساء من المقنعة ونقل [illegible] ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليهما العدة حتى تجاوز الستين انتهى وفي المبسوط تياس المرأة من الحيض اذا بلغت خمسين سنة الا اذا كانت امرأة من قريش فانه روي انها ترى دم الحيض الى ستين سنة وهذان العبارتان كما ترى يدلان على التوقف في الفرق بين النساء وممن جزم بالفرق وسوى بين القرشية والنبطية ابن حمزة وكذا الراوندي في احكام القرآن الا انه لم يتعرض للنبطية واقتصر الشيخ في النهاية وابن ادريس على الخمسين والذي ظفرنا به من الاخبار حسنة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال حد التي يئست من الحيض خمسون سنة وفي رواية ايضا عنه بطريق ضعيف في نفي العدة في الطلاق عن ثلث منهن
٣ التي قد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قلت وما حدها قال اذا كان لها خمسون سنة ومرسل ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عنه ع قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش ورواية الشيخ اظنها بطريق ضعيف عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله ع المرأة التي قد يئست من المحيض حدها خمسون سنة وقال الكليني بعد هذه الرواية وروي ستون سنة ولم نظفر ايضا لا بمستفاد من شيء منها ولا من مجموعها الفرق المعهود بين النساء وانما يستفاد من بعضها ان بين القرشية وغيرها فرقا ومن بعضها ان حد الياس ستون سنة ولم نظفر بخبر بستين للنبطية الا ما رواه المفيد مرسلا ويحتمل ان يكون اراد ما ورد الفرق المعهود [illegible] اتفاقا عليه كما هو نص الشيخ من وان يكونوا قد جمعوا بين الحديثين فان كان الاول فلا كلام عليهم واما ان كان الثاني ففيهما تحكم والاسيما في النبطية الا ان يكون تحقق اجماع على ان القرشية على [illegible] الا الستين فيتوجه الفرق

احدا عين م

لستين م

المشهور

المشهور لا ان رواية ابن ابي عمير ناصة على مطلق الفرق وليس فيها الا ارسال ابن ابي عمير وهو لا يضر بعدما نعلموا انه لا يرسل الا عن ثقة والاتباع بنت المطلوب والظاهر من عبارة الشيخين وصريح كثير ان الدليل هو الجمع والفاضل في كتبه اختار ما رواه المفيد من الفرق معللا بالجمع الا في المنتهى فاختار فيه الستين مطلقا قال ولو قيل اليأس يحصل ببلوغ ستين امكن بناء على الوجود فان الكلام مفروض فيما اذا وجد من المرأة دم في زمن عادتها على ما كانت تراه قبل ذلك فالوجود هنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلا ولو قيل ليس بحيض مع وجوده وكونه على صفة الحيض كان تحكما لا يقبل الا بعد الستين فالاشكال زائل للعلم بانه ليس بحيض لعدم الوجود [illegible] ان المرأة حال الستين لا يحصل معها اليأس لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض انتهى وكذا التحرير اختار ما رواه المفيد في كتبه معللا بالجمع الا في الذكرى فنسب رواية مساواة النبطية للقرشية الى المفيد ومن تبعه وقال لم اجد به خبرا مسندا واختلف كلام المحقق ايضا فقال في المعتبر ان ما ذكره ابن بابويه وما ذكره هو مستثنى القرشية من غير تعيين لحد لها اسما ثانيا اختار مضمون رواية ابن ابي عمير الا انه رواها مرسلا في موضعين من كتابه وقال في النافع وفي اليأس روايتان اشهرهما خمسون سنة واختار في الطلاق من الشرائع الستين مطلقا وفي العدد منه الخمسين مطلقا وفي المسالك ويمكن ترجيح رواية الستين باستصحاب حكم الحيض الى ان يحصل الاتفاق على عدمه ورواية الخمسين باصالة عدم سقوط الواجب من العبادات وغيرها من الاحكام في غير موضع اليقين وهو الحيض المتيقن والمختار التفصيل بالخمسين مطلقا في غير القرشية لصحة روايتها وارسالها منقول عن ابن ابي عمير انتهى وما ذكر من الفرق بين القرشية وغيرها وعدم الحاق النبطية بالقرشية هو الذي اختاره في سائر كتبه وما وجهه به

اعام ٣ النبطيه الاول من الاستصحاب في غاية السقوط لان الاستصحاب لا يجري له هنا فان احكام الحيض [illegible] بمجموع افرادها الحيض فلا يجري فيه الكلام الا اذا ثبت انه من افراده وهو اول المسألة والشيخ علي في [illegible] الفرق [illegible] عن سند قوي سوى الشهرة ثم قال ويمكن ان يستانس له بان الاصل عدم اليأس فيقتصر فيه على موضع الوفاق ثم قال والاخذ بالاحتياط في بقاء الحكم بالعدة وتوابع الزوجية استصحابا لما كان لعدم القطع بالمنافي اولى والامر في العبادة سهل فالوقوف مع المشهور اوجه ودفعه الشارح في روض الجنان بان هذا الاصل قد انقطع بما ورد من النصوص الدالة على الحكم اما بالتفصيل القاطع للشركة او بالاطلاق والاحتياط المذكور يعارض بمثله فان الحكم بعدم الزوجية لحوق احكام الزوجية مع وجود الدليل الدال على نفيها يوجب التهجم على الفروج والاموال بما لا يصلح سندا والاستصحاب للذي قد انقطع بالدليل اشتهر على ان الشهرة فيها انما نشأت من المتاخرين مع انهم لم يذكروا سندا يعتمد عليه واول من روى الحكم في كتابه فيما اعلم هو المفيد بعبارته التي حكيناها فانه على انه لا نعرف صحتها ثم انما اخذ عنه من بعده من الشيخ ومن بعده الى العلامة الا ابن حمزة وفي روض الجنان وما يوجد في بعض القيود من الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يعول على مثله يستند اليه واشتماله على نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط في بعض موارده اقول ولعل صاحب القيد تمسك بالاصل في الموضعين فان الاصل عدم سقوط التكليف بالعبادة عنها ما لم يتيقن الحيض والاصل بقاء احكام الزوجية وعدم البينونة بالطلاق الا انه لا يكفي بناء الاحكام الشرعية عليه ومثل ذلك ويحتمل ان يكون هذا القائل جزم بانه لا دم بعد الخمسين فاذا جعلناها حد الياس بالنسبة الى العبادة ان لم يترتب عليه شيء واما اذا جعلناها حد الياس بالنسبة الى العدة فترتب عليه ما ترتب على البينونة ومن المحتمل ان يكون المحقق في الشرائع اختار ذلك [illegible]

للعلة والسنين للعبادة ويمكن توجيهه بان لعل رواية عبد الرحمن صريحة في اعتبار الخمسين في العدة فلا يمكن
ان يحمل على ما مع انه يوكل الاضرار عن الطلاق وهو مطلوب الشارع فانه ابغض المباحات الى الله سبحانه فقد ظهر
ان الوجوه المحتملة في المسئلة ستة التحديد بالخمسين مطلقا وبالستين مطلقا وبالخمسين في غير القرشية والستين
فيها وبالخمسين في غير القرشية والنبطية والستين فيهما وبالخمسين في العبادة والستين في العدة والعكس ولعل
يقال ان ما بالحيض مع تجاوز الستين ويظهر من كلام الفاضل دعوى الاجماع على ذلك فان كان ذا الاقوى احتمال ان يقال ان
الروايات كلها مبنية على الغالب من انها اذا بلغت هذا السن لم تر دما واما اذا رأت دما بصفات الحيض وشروطه
فهو حيض ولعله يمايل الاحتمال بقوله في رواية ابن ابي عمير لم تر حمرة وكلام المنتهى الذي مرت حكايته ينطبق بعدم
وجود الدم بعد الستين قوله وهي المنتسبة بالاب لا الام الى قريش وهو النضر بن كنانة وهو الجد الثاني عشر
للنبي صلى الله عليه وآله سمي بتصغير قرش اسم دابة في البحر عظيمة تعبث بالسفن ولا تطاق الا بالنار عن معوية انه سال ابن عباس
لم سميت قريش قال بدابة في البحر تاكل ولا تؤكل وتعلو ولا تعلى وانشد وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش
قريشا والتصغير فيه للتعظيم وقيل القرش الكسب سموا به لانهم كانوا اهل كسب وتجارة وقيل كانوا متفرقين
في غير الحرم فجمعهم قصي ابن كلاب في الحرم حتى اتخذوه مسكنا فسموا قريشا لان التقرش التجمع ولذلك سمي قصي مجمعا قال
ابوكم قصي كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر وقيل القرش التفتيش سموا به لانهم كانوا يتفحصون عن
احوال الفقراء فيسدون خلتهم وكون الانتساب اليهم بالاب خاصة هو المشهور وسيأتي الكلام فيه مفصلا في
الخمس انشاء الله تعالى وربع الشارح في روض الجنان اعتبار الانتساب بالام ايضا هنا على اعتبار فيه غيره قال
لان للام مدخلا شرعيا لحوق حكم الحيض في الجملة بسبب تقارب الامزجة ومن ثم اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدأة
وهي اي القرشية اي من الهاشمية مشهورة ممن كانت هاشمية كانت قرشية يقينا واما غيرها فمتى علم انتسابها الى قريش بالاب
على المشهور او مطلقا على غيره لزمها حكمها اي قريش او القرشية والا فالاصل عدم كونها منها اي قريش او القرشية
اي الاصل دخولها في عموم ما دل على ان حد اليأس خمسون وعدم دخولها في المستثناة قوله منسوبة الى النبط
وهم والنبيط على ما ذكره الجوهري وغيره قوم ينزلون البطائح بين العراقين والجمع انباط يقال رجل نبطي ونباطي
ونباط مثل يمني ويماني ويمان قال وحكى يعقوب نباطي بضم النون وحكي في القاموس كسر النون ايضا وفي
النبط والنبيط المغرب وعن ثعلب عن ابن الاعرابي رجل نباطي ولا يقال نبطي وفي العين النبط والنبيط كالحبش والحبشي
المقلد سموا به لانهم اول من استنبط الارض والنسبة اليهم نبطي وهو قوم ينزلون سواد العراق والحكم فيها
مشهور بين المتاخرين كما عرفت ومستنده مرسلة المفيد رحمه الله واعترف المصنف في الذكرى بعدم وقوفه
فيها على نص مسند وقد عرفت جميع ذلك والاصل اي اصالة الدخول في العموم اي بقاء العموم بالنسبة اليها على
عمومه وعدم استثنائها منه تقتضي كونها كغيرها من النساء الغير القرشيات في كون حد يأسها خمسين و
لا يقبل اصالة عدم اليأس كما عرفت قوله والا تكن المرأة كذلك فالخمسون سنة مطلقا اي من غير تفصيل لا
من الوجوه من نحو الفصل بين العبادة والعادة او الامزجة او البلاد وسواء رأت دما بصفة الحيض او لا ابهام
لا غاية لمكان حكمها اشارة الى حمل الخمسين مبتدأ محذوف الخبر ويجوز جعله فاعلا او مفعولا لمحذوف قوله واقله حيضها
ثلثة ايام من غير خلاف يعرف ونقل عليه الاجماع جمع من الاعيان والاخبار به متضافرة والمشهور انه يشترط
ان تكون متوالية فلا يكفي كونها في جملة عشرة خلافا للشيخ في النهاية فقال وان رأت المرأة الدم يوما او يومين

فلتترك الصلوة والصوم فان رأت اليوم الثالث او فيما بعدهما الى اليوم العاشر فذلك دم حيض وهو الذي اختاره
في كتاب الحديث وهو المحكي عن ابن البراج وفي المبسوط عن القليل ثلثة ايام متتابعات وفي اصحابنا من قال ثلثة
ايام في جملة العشرة وهو الذي ذكرناه في النهاية والاول احوط وقطع في الخلاف بموافقة المشهور ونسب الراوندي
في احكام القران الى علمائنا اشتراط التوالي في الحامل التي لم يستبن حملها واشتراطه في باب غيرها ونسبه الى الكل
مستبصرا وليس فيه منه عليه ولا اثر واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان كون الاقل ثلثة ايام مع تفرقها في
الظاهر ينافي التفرق بكون الثلثة وما بينها كلها حيضا والا فقد الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون
الا ثلثة متوالية نعم تحقق الخلاف في اصلاح التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا كانت حيضا كان من افراد الاكثر
لا الاقل وهذا الذي ذكرناه في وجه المسامحة جعله فخر الاسلام في شرح الارشاد دليلا على اعتبار التوالي
وقال لانه لولا ذلك لزم احد الامرين اما كون الطهر اقل من عشرة او خلاف التقدير لان ايام النقاء المتخللة
اما ان يكون طهرا او حيضا فان كان الاول لزم كون الطهر اقل من عشرة وان كان الثاني وهو ان
يكون حيضا لزم ان يكون هذا الحيض اكثر من ثلثة وهو خلاف التقدير واجاب عنه من جهة الشيخ
باختيار الشق الاول وان اردنا باقل الطهر الطهر الواقع بين الحيضتين التامتين وقد اخذ الحكم
من كلام والده في النهاية فانه حكم فيه بذلك اولا ثم تردد كما تردد في المنتهى والتذكرة وما عرفته محل النزاع
عرفت اندفاع الدليل وعدم الحاجة في دفعه الى ارتكاب ما يخالف نصوص الاصحاب والاجماع على ان اقل الطهر عشرة من غير
تفصيل ونصوصهم على انها ان رأت الدم ثلثة ثم انقطع ثم رأته قبل تمام العشرة ثم انقطع على العشرة فما رأيناها
كانت جميع ايام الدم وما بينها حيضا وقد اشعر كلام التذكرة بالاجماع عليه وايضا لو لم يرد ذلك لما
اكتفوا في الاحتجاج لما صاروا اليه بما يأتي من الرواية وصرح ابن حمزة بانها ان رأت الدم يوما او يومين
ثم انقطع الى العاشر فرأته حتى يكمل ثلثة في جملة العشرة كانت تمام العشرة في حكم الحيض على ما رواه في رواية
وسيحكي ذلك عن المبسوط كلاما ما يدل عليه ووافق الشارح في روض فخر الاسلام فقال وعلى هذا القول
لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما وانقطع فان كان
يغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم بان ايام النقاء طهر وان
لم يكن حيضا فهو استحاضة والخامس منها يوجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة
لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثة في العشرة
ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلته بالوضوء اذ قد تبين ان الدم حيض يوجب
انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى ويمكن
توجيه كلامهم بان ايام النقاء ليست من حقيقة الحيض في شيء وانما هي في حكم الحيض فارادوا
بالاقل اقل ما هو من حقيقة الشيء وبهذا ظهر انه لا يمكن التمسك في اعتبار التوالي بتبادره
من الاخبار الناصة الا اذا كان محل النزاع ما هو الظاهر من كلامهم على انه يرد عليه منع التبادر
ولنرجع الى ذكر ادلة الفرق الثلثة فنقول استدل المشترطون التوالي باصالة بقاء التكليف
بالعبادات واباحة ما يباح للطاهرات وبقاء احكام الزوجية وجواز الرجعة وعدم الخروج
عن العدة الى ما يعلم يقينا كونه حيضا ولا علم به الا في صورة التوالي وانت خبير بانه من الضعف

مكان فان الاصل في الحيض عدم اشتراط التوالي ولاسيما فقد حصل الاتفاق منهم على عدم اشتراطه
فيما زاد على الثلثة ولم ياتوا اصحابهم بنص او مفهوم او غير ذلك بل ولا شهرة الا بين المتاخرين مع انهم
عبروا بان الاقل ثلثة متوالية وقد عرفت انه لا شبهة فيه مع ما نعرفه الان من الخبر الناص على عدم اعتبار
التوالي من غير معارض وزيادة بعموم نحو رواية حفص بن البختري عن الصادق ع في حديث طويل فاذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واستدل الشيخ برواية يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع
في حديث طويل واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام
فهي حائض وان انقطع الدم بعد ما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة
ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته
في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم
واليومان الذي راته لم يكن من الحيض واستدل له ايضا بما روي عن محمد بن مسلم بطريقين احدهما حسن عن الباقر ع قال
اذا رات المراة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة واجاب الاول
عن الرواية الاولى بالضعف والارسال وعن الثانية بعدم الدلالة والاجمال قالوا الا انك عرفت من الدليل
عليه ما لا كلام عليه ولما دليل الاولين فالجمع بين الروايات بدليل موثقة اسحق بن عمار قال سالت ابا عبد
الله ع عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وان كانت
صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ولما عرفت ان لا دليل على التوالي مطلقا عرفت ان لا حاجة الى الجمع وبقي في
هذه الرواية تقييد الحكم بالحبلى الا ان كلام السائل في الكلام في غير الثلثة المتوالية نعم انه قال الشيخ
علي لا نعرف الان في كلام احد من المعتبرين تعيينا له والمتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله
فيها على الاتصال بحيث متى وضع الكرسف تلون به وقد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة
وهو يرجع الى ما ليس له مرجع انتهى وقد صرح ابن فهد في المحرر بما اختاره وكلام الشيخ في المبسوط ينطق به
حيث قال اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذا الى العشرة ايام لم يكن ذلك حيضا على مذهب من يراعي ثلثة
ايام متواليات ومن يقول بقول الثاني لا الاول يقول ينتظر فان كان تتم ثلثة ايام من جملة العشرة
كان الكل حيضا وان لم تتم كان طهرا انتهى وهذا الكلام كما ترى يدل ايضا على كون ايام النقاء
بين الثلثة الغير المتوالية ايضا ايام حيض على القول بعدم التتابع وقد نص العلامة في النهاية والتذكرة
والمنتهى على ان الفترات المعتادة بين دفعات الحيض حيض على التوالي وفرق في النهاية بين هذه
الفترات وما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط تواليها بان دم الحيض يجتمع
في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فاذا
ازداد على ذلك فهو النقاء واشار الى مثله في التذكرة ويظهر من ذلك انه ليس الا حرفي الفترات بحيث
كلما وضعت الكرسف تلطخ بالدم واكتفى الشارح في شرح الشرائع والارشاد بحصول مسمى الرواية
في كل يوم ولو لحظة وجعل في المسالك ما اختاره الشيخ علي اولى وهو على اطلاقه يصح كما الحقيق واجاب فيما
كتبه على هامش روض الجنان عما ذكره الشيخ علي من ان الاجتزاء بحصول المسمى في جملتها رجوع الى ما
ليس له مرجع بانهم حكموا بانه لا يشترط عدم الاستمرار في الاكثر الذي هو العشرة بل يكفي حصول

المسبوق

بلغ

المسمى في جملتها وان انقطع في البين فلذا لكفى الاقل منسا ويها في التغيير قال فان قلت اللازم من ذلك عدم
اشتراط وجوده في كل يوم من الثلثة والوالية لصدق العشرة مع خلو ايام بين الثلثة من الدم وهو باطل اتفاقا قلت
خروج ذلك بنص خاص لا يقتضي اطراده في غير المنصوص بل يصير كالعام المخصوص في الحجة في الباقي قال
ومزيد ذلك بيانا ما روي عن ابي عبد الله ع في كلام من جملة ولا يكون الحيض اقل من ثلثة ايام فاذا رات الدم
في ايام حيضها تركت الصلوة فاعتبر في ترك الصلوة المسبب عن تحقق الحيض وجود الدم في ايام الحيض وهو
اعم من الاتصال المدعى لصدق وجوده في كل يوم لحظة انتهى ومن بعض المتاخرين اعتبار الرؤية في اول الاول
واخر الاخر واي جزء كان من الاوسط قال في روض الجنان وربما اعتبر جمع ذلك مع حصول المسمى في تحققه ان
يتفق ثلثة دماء وما بينها في ثلثة ايام من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا رات في اول جزء
من اول ليلة من الشهر تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط
يكون اي جزء كان منه واعلم ان جمعا من الاصحاب ضموا الليالي الى الايام فقالوا ثلثة ايام بلياليها وقال الشيخ
علي ولا ريب ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا فقد صرح بدخولها في بعض الا
خبار من طرق العامة وفي عبارة بعض الاصحاب وادعى العلامة الاجماع على ذلك في المنتهى انتهى وما ادعاه من
عدم الارتياب فيه مجرد دعوى لا دليل عليه الا ان ثبت الدخول في المسمى او التبادر عرفا وما نسبه الى المنتهى
ليس على ما جعل الظاهر من المنتهى ان الاجماع على تحديد الاقل والاكثر نعم ما حكاه عن بعض الاخبار من طرق العامة
لا يصلح للاعتماد عليه ويختلف التفريع على اعتبارها وعدمه فانه على الاول ان اعتبر الاستمرار في التوالي لزم
اعتباره في الليالي ايضا وان لم يعتبر كفى وجود الرؤية في ليالي الثلثة وعلى الثاني لا يعتبر شي من الاربع الا في
الايام وعلى القول بالاستمرار كانهم يذهب احد الى لزوم الاستمرار من ليلة اليوم الاول بل يكفي من اوله ويبقى
عليه اعتبار الليلتين اللتين بينها الا انه نفسه في حواشي الشرائع على اعتبار الاستمرار في جميع الليالي
قوله واكثره عشرة ايام فما زاد عنها ليس بحيض اجماعا منا والاخبار به متضافرة ولما في صحيح عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة فقال الشيخ هذا حديث شاذ
اجمعت العصابة على ترك العمل به ولو صح كان معناه ان المراة اذا كان من عادتها ان لا تحيض اكثر من ثمانية ايام
ثم استحيضت فاستمر بها الدم حتى لا تتميز لها دم الحيض من دم الاستحاضة فان اكثر ما تحتسبه من ايام الحيض
ثمانية ايام حسب ما جرت به عادتها قبل استمرار الدم اقول والاولى ان يحمل قوله اكثر ما يكون على معنى الغالب
اي الاغلب فيه ان يكون ثمانية ايام ولا يكون اقل من ثلثة ولعله يكون بيانا لحال جماعة من النساء او نساء
بلد او قطر معهود وان لم يحمل الاكثر على هذا المعنى قلنا ان نحمل الحكم على الاعم الاغلب اي الاغلب ان اكثر ما تريه
ثمانية وعلى المعنيين الاولين لا بد من قطع قوله وادنى ما يكون منه ثلثة عما قبله فان الجميع لا يمكن ان
يكون بيانا لحال شخص واحد او للاعم الاغلب قوله وهو اسود او احمر حار له دفع وقوة عند خروجه غالبا
لما روي في الحسن عن حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسالته عن المراة يستمر بها الدم
فلا تدري حيض هو او غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة
اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة
ما زاد على هذا والمراد بالحرارة في الموضعين معنى واحد كرر للتاكيد او في احدهما معنى الحرقة التي سيلتي

رواية اخرى صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان
دم المستحاضة بارد وان دم الحيض حار ورواية اسحق بن جرير عن الصادق ع قال دم الحيض ليس به خفاء
هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد وقول الباقر ع في مرسلة يونس اذا رايت الدم البحراني
فدعي الصلوة والمناقشة بان الغالب لتمييز بينه ما امكن كونه حيضا بجميع افراده فانه يحكم به اى بكونه حيضا وان
لم يكن كك بالاتفاق ونحوه ساير الاخبار او اطلاقها ونحوه حسنة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع
عن المراة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلى حتى تنقضي ايامها ومرسلة يونس عن الصادق ع قال كل ما رات المراة
في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض قال العلامة في النهاية الوان الدماء ستة السواد الحائض
وهو حيض اجماعا والبياض وليس بحيض اجماعا والحمرة والخضرة والصفرة والكدرة وهى حيض وان صادف
ايام امكانه الا السواد استحاضة ان صادف ايامها قوله ومتى امكن في الشرع اى لم يمتنع كونه اى الدم
المفهوم من الحيض حيضا بحسب حال المراة بان تكون بالغة غير يائسة او كانت مشتبهة الا في احدهما كالرقة
وبحسب مدته بان لا ينقص عن ثلثة ايام ولا يزيد عن عشرة وبحسب شرطه كتوالى الثلثة على القول باشتراطه
وبحسب وصفه كالقوى مع اعتبار التميز فانه مع اعتباره لا يمكن ان يكون الضعيف حيضا وبحسب محله كا
الجانب الايسر او الايمن ان اعتبرناه كما اعتبره الصدوق والشيخ وابن حمزة وابن ادريس فيما اذا اشتبه بدم
القرحة وكلام ابن الجنيد دال على نفيه وبين الاستحاضة وعنه في شرح الارشاد فخر الاسلام الحق
به بينه وبين كل من دمى الاستحاضة والقرحة الا ان الاولين جعلوه من الجانب الايسر ووافقهم
العلامة في جملة من كتبه والشهيد في شرح الارشاد وابن الجنيد جعله من الايمن واختلف كلام الشهيد فاختار
الاول في البيان وحواشي القواعد والثاني في الدروس والذكرى وحكاه فيه عن ابن طاوس والوجه فيها
من الاخبار هنا مرفوع محمد بن يحيى عن ابان قال قلت لابى عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم
سائل لا تدرى من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق على ظهرها وترفع رجليها وتستدخل
اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة
كذا في الكافي وفيما رايناها من نسخ التهذيب هذه الرواية بعينها الا انها بالعكس مما في الكافي اعنى بنسبة
الايسر الى الحيض والايمن الى القرحة ويؤيد حكم الشيخ بذلك في المبسوط وفى النهاية التى هى متون
الاخبار ولكن احتج الصدوق به في كتابيه الفقيه والمقنع الذى شانه شان النهاية في ذلك المعنى
بل هو منهما اقوى قال الشيخ على ولا يعارضها ما في رواية الشيخ رواية محمد بن يعقوب لها الا ذلك
لان الشيخ اعرف بوجوه الحديث واضبطها خصوصا مع فتوى الاصحاب بمضمونها فانه مع ترجيحها
جابر لوهن ارسالها الا ان الشهيد في الذكرى حكى موافقة الكافي عن كثير من نسخ التهذيب وهو ظاهر
العلامة في النهاية والتحرير والمنتهى وفى الذكرى ان ابن طاوس نسب خلافه الى بعض النسخ
الجديدة من التهذيب وقطع بانه تدليس وكلام الفاضلين في المعتبر والتذكرة مضطرب غاية الاضطراب
الكافي والتهذيب لنسخ المعتبر ما في الكافي الموهم الذى نسبه انه لم تظهر عليك ما يدل على الفرق
بينه وبين الاستحاضة بما ذكره ابن الجنيد على ان الاستحاضة تخرج من اى جانب ولم تعرف من
الشان في اعتبار الجانب عرفت ضعف التعويل عليه كما ذكره المحقق والشارح في كتبهما الا

ان يقال ان الشهرة بين الاصحاب جابرة لارسال الرواية واضطرابها فتعين العمل بالايسر
قال الشيخ على وشهيد الثاني ما حكى عن لى الحايض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها
الى حائط ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر وهو يدل على اعتبار الجانب
ان جالينوس قال الدم يخرج من كل من الجانبين وانه لا شبهة في انه يجوز ان يكون القرحة في كل
من الجانبين والظاهر انها في اى جانب كانت تخرج دمها منه وانه لا يخلو كما ان يختص الحيض
بخروجه من احد الجانبين او لا يختص بشيء منهما وان لم يختص لم يبق الفرق بينه وبين دم القرحة
او الاستحاضة بالجانب وان اختص لزم ان يكون مطردا فلو خرج دم يكون فيه جميع صفات
الحيض وشرائطه الا الجانب لزم الحكم بانه ليس من الحيض مع اطلاق النصوص والفتاوى بكونه منه الا
ان يمنع امكان خروجه من جانب اخر او يقال بعدم اطراده والثانى في غاية البعد والاول ايضا من
البعد بمكان لا يخفى واحتمل الشارح في روض الجنان على القول باعتبار الجانب اطراده واختصاصه
بما اذا اشتبه بدم القرحة بناء على الاقتصار فيما خالف الاصل والعمومات على موضع النص والتيقن
ورجح الثانى في المسالك وفاقا لشيخه الشيخ على وظاهر الاول من الارشاد وعلى الجملة فان
اعتبرنا الجانب لزم اعتبار الامكان بحسبه اما مطلقا او اذا كان مشتبها بدم القرحة ولا بد
من اعتباره بحسب نحو ذلك من الامور التى يشترط تحققها شرعا في تحقق الحيض كتخلل اقل الطهر
بينه وبين حيضة اخرى والموافقة لايام العادة وقتا وعددا او في احدهما على تقدير التحيض
بايام العادة وعلى الجامعة للحمل والمستبين منه على القولين وبالجملة فمتى لم يكن شرعا كونه
حيضا باستجماع شرائطه والخلو عن موانعه حكم به اى بكونه حيضا كان بصفة الحيض ام لا كما
ذكره الاصحاب قاطعين به على وجه يظهر منهم الاتفاق عليه وقد ادعاه الشيخ في الخلاف
ولولاه اشكل الحكم لمخالفته الاصل بلا دليل يرجع اليه وحاصله ان محكوما بكونه حيضا كان كونه
حيضا ولحينا فظهر شرها ابتدا فانه المسألة من تفسير الامكان بعدم الامتناع الذى هو
مفهوم الامكان العام اذ لولاه لتناقض الكلام ثم ان الامكان لقائل ان ينقض كليته الحكم او لا
بيوم الاستظهار بعد العادة فانها اذا رات فيهما الدم لم يمكن كونه حيضا مع انه لا يحكم
به مطلقا بل ان لم يتجاوز العشرة فانه مع التجاوز يحكم على جميع ما زاد على العادة بالاستحاضة
وثانيا بان اول ما تراه المراة مما ان يمكن ان يكون حيضا وقد فرض انه انقطع دون
ثلثة فانه ايضا ليس بحيض اجماعا اجاب عن الاول بقوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره
اى الامكان او الحكم بالحيضية هذا هو المقصود عليه فيما يتوقف كونه حيضا عليه اى الا
بعد استقراره كايام الاستظهار باعتبار الطهارة او اهمالها فان الدم فيهما يمكن كونه حيضا الا ان
الحكم به موقوف بل على عبور العشرة فانما يستقر الامكان والحكم بالحيضية فيها اذا انقطع
عليها ودونها وعن الثانى بقوله ومثله اى مثل القول في ايام الاستظهار مع عبور العشرة
المعلوم من الكلام القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة فانه ايضا ليس بحيض فانما
يستقر الامكان اذا استمر الى تمام ثلثة سواء في ذلك ذات العادة وغيرها قوله ومن اول العادة

الحاصلة باستقرار الدم مرتين لما كانت العادة ماخوذة من العود لم يكن ان تحصل الا بالتكرار والاطلاق لغة ولا عرفا
الا على المتكرر قالوا ولقوله ع والا ادعي الصلوة ايام اقرائك لان الجمع وهو هنا الاقراء لا يصدق على الواحد نبه ان
الخطاب بعد اختص بامراة مستحاضة يجوز ان يكون قد تكرر ذلك منها والدليل على ثبوت التكرار حتى تحقق عندها
ولا على ان العادة لا تستقر الا بذلك واما ما سنذكره من رواية يونس فليس على سبيل الاستدلال بل الايماء
عليه بنوع من التنبيه ومثله قول احدهما ع في رواية فضيل وزرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها
وقول ابي جعفر ع في رواية مالك بن اعين تنتظر ايام التي كانت تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا
تقربها في عدة تلك الايام وان سلمنا ان الاستقامة انما تكون بعادة المرة الثانية على حذو المرة الاولى
وحكي في الخلاف الاجماع على توقف العادة على التكرر وعن بعض اصحابنا في شرح الارشاد لفخر الاسلام الا
كتفاء بمرة ولعل مرادهما غالبا لا يفهم من العادة لغة وعرفا وشرعا لم يكن عما يلتفت اليه الا ان يا تي
عليه برهان قاطع وهذا يكفي التكرر مرتين لا نعرف فيه خلافا من الاصحاب وقد نقل عليه الاجماع
في الذكرى وروض الجنان ويدل عليه من الروايات مضمرة سماعة فاذا اتفق شهران عدة ايام
سواء فتلك ايامها وما في مرسلة يونس الطويلة من قوله ع فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول
سواء حتى توالت عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه
وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنته الى ان تجلس اقراءها
وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص واله للتي تعرف ايامها دعي
الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعي ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا ولولا الاجماع المحكي لكان الرجوع الى
العرف متعينا لضعف الروايتين ع انه لا يشترط ان تكون الدمان في شهرين لتستقر العادة بل يكفيان
ولو في شهر واحد كما صرح به جماعة منهم الشيخ في الخلاف والمبسوط والعلامة والمحقق الكركي والشهيد في الذكرى وان اطلق
الدمان هنا وسيعقبه الشارح ولما في الروايتين مبني على الغالب لان الثانية ظاهرة الدلالة
على ان الاعتبار بتوالي حيضتين فصاعدا نعم يشترط تغاير الشهر في استقرار العادة وقتا لما اطلق
كثير من الاصحاب اشتراط شهرين فصاعدا فهو اما على الغالب او على ارادة الاستقرار وقتا وعددا
جميعا او وقتا فقط او على ارادة الحيض مع اقل الطهر وسموها شهر الحيض فقد نص عليه العلامة في المنتهى
والنهاية وابنه فخر الاسلام في شرحي الارشاد وغيرهم قوله اخذا او انقطاعا ربما كان الظاهر من هذه العبارة
الاختصاص بالاعتبار وقتا وعددا جميعا كما يظهر من كلامه في حواشي القواعد الا ان المراد ما يعم اعتبار العدد ايضا
كما نبه عليه كلامه هنا فان المراد بالاخذ والانقطاع اول العدد واخره حتى يكون الاستواء فيهما يغني عن الاستواء في
العدد ثم انه يظهر منه انه حمل كلام المصنف على اعتبار العدد مع ان مجامع اعتبار الوقت ولو ان الاولى حمله على
عمومه ليشمل اعتبار الوقت خاصة ايضا مع اعتبار الاول والاوسط والاخر فان الحكم بانها تاخذ ها شامل
للكل والتفصيل ان العادة اما وقتية وعددية جميعا واما عددية خاصة واما وقتية خاصة ولا بد فيها
من عدم الاتفاق في احد الطرفين فان الاتفاق فيهما يستلزم الاتفاق عددا اما في الاول او في الوسط
او في الاخر او في احد الطرفين مع الوسط وما يدل على اعتبار الاعتياد وقتا نحو قول الصادق ع في المرسلة
الطويلة لو كنت تعرف سنته التي يعرف الحيض ايام اقرائها ولا وقتها الا ايامها قلت او كثرت وما هو كانت من

القاضيها

القاضيها ع كل من العادتين العددية والوقتية اما متفقة بان ترى في كل شهر خمسة مثلا في العددية او ترى اول كل
شهر في الوقتية او مختلفة وهي اما مترتبة كان ترى في شهر ثلثة وفي اخر ع في ثالث اخر ع تعود فترى في اول الاخر خمسة ع
ترى ثلثة ع اربعة ع خمسة هذا في العددية وفي الوقتية كان ترى في اول شهر ع في ثاني اخر ع في ثالث اخر ع تعود فترى
في اول اخر ع في ثاني ع في ثالث اخر واما غير مترتبة ففي العددية كان ترى في شهر ثلثة وفي اخر خمسة وفي اخر اربعة ع تعود
كذلك وفي الوقتية كان ترى في اول شهر وفي ثالث اخر وفي ثاني اخر خمسة وفي اخر اربعة ثم تعود كذلك وفي الوقتية كان
ترى في اول شهر في ثالث اخر وفي ثاني اخر ع تعود واحتمل في الذكرى ان يكون كل مقدار تساوي ما قبله فلا استقر العادة
وهذا الاحتمال اقوى ان احلنا الى الروايتين الا انك عرفت انهما ضعيفتان الا ان يقال لا حاجة اليهما فان العمل
هو العرف ولعل ذلك في جميع تلك الفروض باستقرار العادة نعم يبقى الشك في الاكتفاء بينها بين المرتين لمخالفة
مورد النص والاجماع والشك في قضاء العرف بالاستقرار بمجرد بقي الكلام في انه اذا اختلف العدد بمقدار انه
فهل يصير العدد الاقل المتحقق في المرتين معتادا لها حكاية العلامة في التذكرة والمنتهى لصدق التكرر عليه واحتمل
في النهاية العدم لانه لم يوجد لها ايام سواء واختاره الشارح في المسالك لذلك ولعدم صدق الاستقامة فيها
في الحقيقة احتمل ما ذكر من الاخبار وقد عرفت انا لا نفتقر الى الاحتجاج بها فالاولى الرجوع الى العرف فان كان يقال في
العرف لمثلها ذلك انه عادة لها حكم لها بالاستقرار والا فلا والظاهر قضاء العرف به الا انه يتبع الشك في الصدق
بالاستقرار قوله تاخذها اي ان هذه المراة التي تجاوز دمها العشرة وهي ذات عادة مستقرة اما ان يكون
بين دمها تمييز اولا فان لم يكن تمييز اوكان ووافق العادة فلا خلاف في انها ترجع الى العادة واما ان التمييز العادة
فهل ترجع الى العادة او التمييز وذهب الحلبي والشيخ في جملها وابن ادريس الى تقديم العادة وهو ظاهر المعتبر
وسلار وابن حمزة رجوعا فانهم اطلقوا الرجوع الى العادة وذهب الشيخ في النهاية الى تقديم التمييز وكذا في المبسوط
الا انه قال فيه بعد ذلك ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع
الى عادتها ثم تفصلوا كان قويا وفي الخلاف ايضا انه يقدم التمييز وقال لنا اجماع الفرقة على ان اعتبار صفة الدم
مقدم على العادة وعموم الاخبار يقتضي ذلك والاخبار التي وردت في اعتبار العادة متناولة لمن لا تمييز لها حال
ومع ذلك قال لو ابقيناها على عمومها نفعي اخبار الواردة العادة وقلنا بقول ابي حنيفة نعني تقديم العادة على التمييز
كان قويا وجوزها ابن حمزة بين العمل بالعادة والعمل بالتمييز وربما قيل بتقديم العادة الا اذا استفيدت
من التمييز فلا تتقدم عليه لانها فرعه والمشهور بين المتاخرين هو تقديم العادة لعموم اخبارها وهي
كثيرة جدا وخصوصية خبر الحسين بن نعيم الصحاف وحسنة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الصفرة
في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضات وصلت ومرسلة يونس
عن الصادق ع قال كل ما رأت المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد
ايام حيضها فليس من الحيض ولان العادة اقوى لانها كالطبيعة الثانية ولانها لا يبطل دلالتها بخلاف
التمييز فانه يبطل دلالته ان تحقق بما دون اقل الحيض وبما زاد على الكثرة ولنا القول بتقديم التمييز فدليله
عموم ما دل على الترجيح اليه ودلالته مما مر من الاخبار على شدة ملازمة الاوصاف من الحرارة والدفع والسواد
او الحمرة والكون عبيطا للدم الحيض واضدادها للدم الاستحاضة ولان هذه الصفات علامات مشكلة للمستقلا
الدم عند الاشتباه فوجب المصير اليها كالعلامات الموضوعة للاستعلام لمنع عند الاشتباه ولان التميز

دمائها خالفه

وضعته

فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها فقالت له يا ابا عبد الله ع
قال ان كان ايام حيضها

على العادة تعويلا على امرها نصه وعلى الصفات على امرها آخر وهو اقوى من الاول ولان التميز وجود امن العادة
لشموله لذات العادة وغيرها والجواب عن الكل انها الاتعارض كثرة الاخبار بالرجوع الى العادة وخصوصيته ما ذكرنا
من الاخبار على تقدم العادة على ان خبر اسحق بن جرير في بيان الوصف يحتمل ان يكون دليلا على تقدم العادة
فانه قال سألتني امراة منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع ما تقول في المراة تحيض فيجوز ايام حيضها عن
عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف
تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وان كان
تتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم
حار يجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اترينه كان امراة مرة فانه
اعاد ذكر صفات دم الحيض وما به يمتاز عن دم الاستحاضة بعد ما حكم برجوعها الى العادة مطلقا ولا ورد ذكر السائل
انها لم تستقر لها عادة واما ابن حمزة فلعله يحتج بانه يحصل به الجمع بين الاخبار من غير حاجة الى التخصيص بشي سهاغ
انا اذا عممنا عبارة للهم الاقسام الاعتبارية كما هو الظاهر قلنا ان العادة ان كانت عددية تخصيص بالعدد
المعتاد وان كانت مع ذلك وقتية ايضا واتفق روية الدم في ذلك الوقت فهي تخصيص بالعدد في ذلك الوقت
وان اتفقت رويته في بعض ذلك الوقت كما انها كانت عادتها تحيض في اول الشهر فرات الدم الآن في ثانيه او ثالثه
فهي تخصيص بذلك العدد في ذلك الوقت وما به يكمل العدد من وقت اخرها قبله او بعده وان لم يتفق الروية في شي
من ذلك الوقت فهي بمنزلة المعتادة عددا خاصة وهي مما اعتادت لها حكم المعتادة وقتها لم تعلم وهو الوقت حكم
الباقيين وكذا ان اعتادت الوقت خاصة ووافقت روية الدم لها بالنسبة الى الوقت حكم العادة
بمعنى انها تتحيض بما تتحيض به في ذلك الوقت لا انه ان خالفه التميز فهي ترجيح هذه العادة عليه فاسل والروايات
عن ظاهرة الدلالة عليه بل الصحيح انها انما تعتد بالوقت اذا وافقه التميز او لم يكن غيرها له وعلى كل تقدير ينصادق
عليها انها تاخذ بالعادة في الجملة فلا يرد على الحكم شي واما ان لم توافق الروية الوقت فهي بمنزلة المعتادة وقتا
وعددا ويتصور هنا ايضا فرض موافقة بعض الوقت وان لم يكن الوقت المعتاد هنا الا بعضا انها اذا علمت
الاول علمت ثلثة ايام وكذا ان علمت الاخر وان علمت احد الطرفين مع الوسط احتمل ان يعلم الزايد من ثلثة قوله
فتجعلها حيضا الفاء للتفصيل والتفسير ان جعل اللاحق يعني جعلها حيضا وان جعل اللاحق يعني اللاحق في الذهن
او المحافظة عليها فللعطف قوله والفرق بين العادتين ان عادة العدد والوقت جميعا وعادة العدد خاصة
اللاتفاق على تحيض ذات العادة الاولى برؤية الدم ان لم تتقدم على الوقت المعتاد من غير تربص وان كان
ان انقطع لدون ثلثة لم يكن حيضا ووقوع الخلاف في ذات العادة الثانية فقيل انها مبتدأة في
التحيض اوفي التحيض برؤية الدم كالمضطربة والمبتدأة او في التحيض الا بعد ان تمضي ثلثة ايام ان
اشترط التوالي او تحقق حصوله في ثلثة من جملة العشرة على القول الاخر هو القول لعلم الهدى وابي الصلاح
وابن الجنيد وابن ادريس والفاضلين في المعتبر والتذكرة وجعله في القواعد احوط وفي المختلف نسبه الى التحريم
ولبعيد الا نقل القولين وذهب الشيخ في النهاية والمبسوط الى ان المبتدأة تتحيض برؤية الدم وقواه الشهيد
في الذكرى واختاره العلامة في المنتهى والنهاية والمختلف وهو ظاهر المفيد حيث قال والحائض هي التي ترى
الدم الغليظ الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا راته ان تترك الصلوة ثم عرض الشيخ حال المضطربة

الا ان الفاضلين جعلاها في حكم المبتدأة وهما المسئلة لهما ونسبا الى الشيخ تحيضها بالرؤية وقال المحقق الاكبري بعد تحقيق
المسئلة بالمبتدأة وحكم المضطربة كالمبتدأة وكتب على هامشه اما تحيض المضطربة الى المبتدأة للخلاف وقع في المبتدأة وقال
في البيان وفي المبتدأة قولان اقربهما مذهب المرتضى يعني الثلثة بالنسبة الى الاغتسال واما الترك فالاحوط تعلقها
برؤية الدم المحتمل والمضطربة كالمبتدأة عند بعضهم وعندي انها اذا ظنت الدم حيضا تركت وعليها تحمل رواية اسحق
بن عمار عن الصادق ع اذا رات الحبلى بيومين لانه يكون اقرب الى الظن انتهى وفي الدروس استقرب التربص الى
ثلثة في المبتدأة مطلقا من غير فرق بين الاغتسال والترك ولا بين الظن وعدمه وفي المضطربة وافق البيان
ففي المسئلة اربعة اقوال لانك ان شئت قلت ان في كل من المبتدأة والمضطربة ثلثة اقوال اما في المبتدأة فاحدها التحيض
بمجرد الرؤية مطلقا وثانيها عدمه مطلقا وثالثها التربص بالنسبة الى الاغتسال دون الترك واما في المضطربة فاحدها
التربص مطلقا وثانيها عدمه مطلقا وثالثها التربص عند عدم ظن الحيض وعدمه عند ظنه اما دليل القول
بالتربص مطلقا فهو ان الاصل بقاء التكليف بالعبادات وعدم تعلق ما كان مباحا لها ومنها الى
الى ان يحصل اليقين بالحيض ولا يقين قبل الثلثة قال في المعتبر ولو قيل الولزم ما ذكرناه قبل الثلثة لزم
بعدها الجواز ان يرى ما هو اسود وثخين فيكون هو حيضها الا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين
ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التحيض حتى يتيقن اما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان
يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولان الاحتياط للعبادة
يقتضي ذلك وبرجاء ولا علم كل من الدليلين اشتراك الاصول والاحتياط بين ذات العادة وغيرها الا في
بل الفرق ثابت لان الظن حاصل لذات العادة بكون ما تراه حيضا فان الظن بكون الدم المرئي في العادة
حيضا اليس كالظن بكون المرئي في غيرها حيضا الا انا نقول ان اعتبر مطلق الظن فربما يحصل لغير ذات
العادة بالصفات فان المراة البالغة الغير اليائسة اذا رات ما هو صفات الحيض غلب على ظنها انه حيض
وان اعتبرت مرتبة خاصة من الظن فلا بد من الاشارة اليها واللائق على اختصاصها من سائر المراتب لحكمها
الحكم بالحيضية وبيانه يمكن الفرق بالاجماع وعدمه وثانيا اشتراكها بين ما قبل الثلثة وما بعدها واما
جواب المحقق ففيه انه لا يخلو اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا صلاحيته له او وجود ما يعلم معه انه حيض
والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيض الا بعد الانقطاع على العشرة او قبله وبعد لا ينقطع على انها رات انه حيض
لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه والاول مشترك بين الحالين ويمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الاول
من الافتراق بالاجماع وعدمه وقد اعترض ايضا بانه كما ان الاصل عدم التحيض كذلك الاصل في الموجود الا
ستمرار فانه كما ان الاصل في الحادث تيقن حدوثه العدم كذا الاصل فيه بعد الوجود بقاؤه الى ان
يتيقن العدم وهو في غاية السقوط لان ذلك انما يتم في الموجود القار لا في الذي يحدث شيئا
فشيئا فان كل جزء منه فالاصل عدمه الا ان يثبت وجوده واستمرار الدم من هذا القبيل وثالثا
انا لا نسلم ان الاصل لزوم العبادة حتى يعلم المسقط بل الاصل براءة الذمة منها حتى يعلم الوجوب فان
قلت فلما صار الوجوب حاصلا بعد الاول لم يجز لنا تركه بالنسبة الى من تشمله شروطها الا في مناول
المسئلة سلمنا لكن لا نسلم انها لا تسقط الا مع العلم بالمسقط بل يكفي ظنه كما في
العادة وما قبل الثلثة قبل العلم بالانقطاع على العشرة او وفادتها سلمنا لكن اليقين هنا حاصل

فانا نقطع بان الشرع اسقط عن المراة العبادة مع غلبة ظنها بان الدم حيض والجواب عن الكل ان الاول وعلمنه لو
مطلقة لا يخرج منها الا ما علم استثناؤه والاصل دخولها في العموم الى ان يعلم استثناؤها وما ادعاه من السقوط
مع الظن انما يسلم فيما انعقد عليه الاجماع كالمثالين المذكورين وكذا ما ادعاه من حصول اليقين انما يسلم فيما اجمع
فيه على الحكم بالحيض فهو ظاهر ورابعا ان الاحتياط بملازمة العبادات معارض بالاحتياط في المباحات والمستثنا
بل بالاحتياط في العبادات ايضا فان العبادة بالنسبة اليها مترددة بين الوجوب والحرمة على ان الاحتياط
في العبادات في حقها غير معتبر شرعا فان ذات العادة اذا استمر بها الدم تستظهر بيوم او يومين في ترك العبادة
وهو لا ينافي الاحتياط والجواب ان الاحتياط الذي اعتبرناه معاضد بالاصل الذي هو الدخول في عموم الاوامر
وعدم الاستثناء والاحتياط في الاخرى معارض بالاصل فلا يعارضانه واما ايام الاستظهار فانما اخرجها
عن الاحتياط النص وايضا فانه معاضد بالاصل الذي هو عدم التجاوز عن العشرة واما دليل تحيضها بمجرد
الرؤية فوجوه منها عموم حسنة حفص عن الصادق ع فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال
في المختلف لا يقال السؤال وقع عن الدم المستمر ونحن نقول به فانه اذا استمر ثلثة وجب ترك العبادة
لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سلمنا لكن تقييد الاستمرار بالثلثة غير مستفاد من
النص فلا بد له من دليل ولم يثبت فيحمل على مفهومه وهو يصدق باليوم الواحد ومنها عموم قول الباقر ع في
مرسلة يونس الطويلة اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة ومنها عموم رواية علي بن عقبة عن ابيه
عن الصادق ع انه سال عن امرأة اصبحت في رمضان المبارك طاهرا حتى ارتفع النهار رات الدم
قال يفطر ذلك اليوم كله ومنها رواية محمد بن مسلم عن الباقر ع في المراة ترى الدم من اول النهار في شهر
رمضان انفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم وفيهما ان من الجائز ان يكون مقصود السائل
من الدم وهو الحيض اي الدم المعلوم كونه حيضا كما هو الظاهر ويجوز ايضا ان يكون المراد بقولهما انها تفطر
انها تصير مفطرة اي يبطل بذلك صومها اي اذا علم انه كان حيضا انكشف انها كانت مفطرة ولا انها يجب عليها
او يجوز لها ان يفطر بمجرد الرؤية ولا يؤيد ارادة هذا المعنى قوله في الثانية انما فطرها من الدم على ان لفظ
الرواية الاولى انما هو كذلك في بعض نسخ التهذيب وفي الاكثر رات الحيض ومنها رواية سماعة قال سالته
عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وفيه انها لا تدل على
انها تدع الصلوة بمجرد الرؤية ومنها رواية اسحق بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة الحبلى ترى الدم
اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل
صلوتين ويرد عليه مع اختصاصها بذات العادة انها اعتبرت صفة الدم وذات العادة لا تعتبرها ولما اقتصر
على اليوم واليومين دلت على عدم التربص الى تمام ثلثة ايام ومنها انه دم يمكن ان يكون حيضا فيحكم به لما
تقرر من ان كلما يمكن ان يكون حيضا فيحكم به لما تقرر من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا حكم عليه به وفيه منع
بعا لحق منه وانما هو فيما عليه الاجماع ولو سلم فبعد استقرار الامكان كما مر ومنها ان الاصل براءة الذمة
من العبادات وقد عرفت مساده ومنها ان الاحتياط في الحسم عامرهم على الحائض وقد عرفت انه
معارض بما هو اقوى منه ومنها انه لا يعتبر الاشتباه الحيض اذ لو اعتبر العلم لم يتحقق في اكثر الموارد بل في شيء
منها والظن يحصل بالعادة فيحصل بالصفات وقد عرفت ما فيه من الا انه اقتضيهما بالاجماع ومن هنا اعلم

ان الاصحاب جعلوا النزاع في التحيض بمجرد الرؤية من غير فصل بين ان يكون ذلك فعله العلامة في كتبه واستدل في
المختلف والمنتهى والنهاية على دعواه باخبار الصفات واعترضه الشهيد في الذكرى بانه اخص من الدعوى واجاب عنه
الشارح في حاشيته رضي الله عنه بوجهين الاول ان المدعى خاص بدليل قوله في المختلف في جواب احتجاج الخصم
بالاحتياط للعبادة لانا نقول ان غلبة الظن للمطلق نحو ثابت في صورة النزاع لان الفرض انها رات دما بصفة دم الحيض في
وقت امكانه ونحوه كلامه في المنتهى والثاني انه يتم الدليل بانضمام عدم القائل بالفرق فانه لما استدل
بذلك للبيان نقل استدلال ايضا في كتبه الثلثة بانه دم يمكن ان يكون حيضا فيجب الحكم بكونه حيضا وهذا الدليل
ان تم يجوز ان يكون بعض ما استدل به اخص من المدعى اذ ربما يورد الدليل على جزء من المدعى اذا كان هناك
ما يدل على الجزء الاخر او على كمال المدعى وهذا وما قاله الشارح اخيرا اولى من الاول اذ لم نر من الاصحاب
من نص على التفصيل والعلامة نفسه اطلق في جميع كتبه ومن قطع بان العلامة خص المسئلة بما يكون بصفة
الحيض ابن فهد في المهذب وقطع ايضا بان المحقق عممها تمسكا بقوله ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة
لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضها لا الثلثة قال وجه الدلالة ان ما تراه في
الثلثة لو كان بصفة دم الحيض لزم الترجيح بلا مرجح قال فان قلت وجه الترجيح موجود فهو العادة لان ما بعد
الثلثة يجوز ان يكون ايام العادة والثلثة منتقلة فتغليبها فالترجيح للعادة بل لو كان في الثلثة السابقة
اسود وفي ايام العادة اصفر لكان الاصفر هو الحيض عملا بالعادة والغاء للتمييز قلت هذا انما يتمشى
في المضطربة دون المبتدأة والمتحيرة وليس البحث خاصا بالاولى حتى يحمل كلام المعتبر عليها خاصة انتهى وفيه انه
انما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان ما في الثلثة وما بعدها متساويين في القوة وهو غير لازم وان تساويا
في الاشتمال على صفة الحيض لجواز ان يكون الاول احمر فيترجح عليه الثاني بقوته عليه ع ان لما ان كلام
المختلف يؤذن بتخصيص الدعوى فكذا كلام المنتهى وقد وقع فيه مثل عبارة المعتبر واما ما اختاره المصنف في
البيان من الفرق بين الافعال والتروك فلعله الاحتياط فيهما واما ما اختاره ابنه في الدروس من الفرق
بين المبتدأة والمضطربة وارادتها مضطربة الوقت اذ لا مدخل هنا لاضطراب العدد فلدليله وجوه منها
ان اصالة عدم الحيض فيها في المبتدأة دون المضطربة ومنها رواية سماعة قال سالته عن المراة ترى الدم
قبل وقت حيضها قال اذا رات قبل وقتها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل الوقت ومنها ان ما اشار اليه في
البيان من رواية اسحق عن الصادق ع في المراة ترى الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض فيهما
دليلان على ان ذات العادة تتحيض بالرؤية وقبل وقتها المعتاد فالمضطربة بطريق اولى
ولا يجري مثله في المبتدأة اذ لا اولوية في شانها ولكنه في الذكرى جعلهما مرجحين لمذهب الشيخ ووجهها
مع ضعفهما واضمار الاول ليس شيء منهما نصا في التحيض بمجرد الرؤية ولا سيما الاخير ع اما ان عبارة الشارح
ثلثة م فيهما توهم ان تربص المضطربة الى تمام ثلثة ايام مسلم والخلاف وقع في ذات العادة عددا او وقتا انها تتحيض في
لزوم التربص عليها او تحيضها بمجرد الرؤية ولا سيما الاخير ... قوله والاقوى انها اي ذات
العادة عددا خاصة كالاولى اي ذات العادة عددا او وقتا في التحيض بمجرد الرؤية يشعر بانه فرق بين
المضطربة وذات العادة هذه فيلحق الاول الا بعد ثلثة وحكم تحيض الثانية بالرؤية والذي وقفنا
عليه من كلام الاصحاب ما عرفت من الخلاف في المبتدأة والمضطربة وبعضهم انه لا فرق بين المضطربة

وذات العادة العددية غير خاصة بل قد عرفت ان المراد بالاضطراب هنا الاضطراب في الوقت اذ لا يرتفع هنا الاضطراب
العدد فلا يصاب في المسالك حيث لم يفرق بين المضطربة وقتا وعددا جميعا ووقتا خاصة وذات العادة وقتا اذا
تقدم الدم على وقتها ومما يوافق كلام الشارح فيما اشعر به كلام الذكرى فانه قال ويظهر من كلام الفاضل انه اذا
لا عبرة باستقرار الطهر بمعنى استقرار العادة ويظهر فائدته لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار
الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فتعمل الثلثة او حضور الوقت ولكن اعترض عليه الشيخ علي بان ما ادعاه من
الفائدة منظور فيه اذ ليس في كلام الفاضل ولا غيره من الاصحاب نص على ان من استقرت عادتها عددا لا وقتا تجلس
لرؤية الدم مع القول بتربص المبتداة والمضطربة الى تمام ثلثة وكان المص رحمه الله ما وقع من اطلاقهم القول بان ذات
العادة تتحيض برؤية الدم فالذي تلخص مما حققته ان ذات العادة الوقتية ان رات الدم في وقتها تتحيض
بالرؤية من غير تربص واما من لم يكن لها وقت الا في ما رات الدم قبل وقتها ففيه وجوه التحيض بالرؤية والتربص
والفرق بين المبتداة وغيرها واما من كان لها وقت وتاخر الدم عنه ففيه ~~وجوه التحيض بالرؤية والتربص والفرق~~
~~بين المبتداة وغيرها واما من كان لها وقت وتاخر الدم عنه ففيه~~ وجهان احتملها المص في الذكرى و
والشارح في المسالك من ان الاعتياد انما يفيد التحيض فيما وافق وهنا المخالفة حاصلة ومن التاخر
يزيده انبعاثا فهو مؤيد للتحيض لا منافاة له قوله ولو اعتادت وقتا الظاهر انه مفعول به ويحتمل الظرفية
والتمييز خاصة بان رات في اول شهر هلالي سبعة وفي اول اخر ثمانية فهي مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز
عن العشرة الا على احتمال ان تكون مستاة اقل العددين فترجع اليه بمعنى انها تجعل كونه حيضا واما اختصاصه بالحيضية
فكلا على الاقوى وان افاد اعتياد الوقت تحيضها برؤيته اي الدم فيه اي في الوقت ولكن ابطل على احد الوجهين
بعد ذلك اي بعد الاعتياد كالاولى وهي ذات العادة عددا ووقتا ان لم يجز ذلك اي التحيض بالرؤية
للمضطربة وقتا يعني ان الوقت انما يفيدها ذلك ان لم نقلوا بان المضطربة تتحيض بالرؤية والا لم يكن مستفادا
من اعتياد الوقت وهو يعني ما ذكره في حواشي القواعد من قوله اما لو تكرر الوقت من دون العدد لم يتحقق
به العادة مطلقا الا على القول بتوقف جلوس غير المعتادة على مضي ثلثة من اوله فيستفيد الوقتية التحيض
برؤيته ويحتمل ان يتعلق بقوله لا ترجع اليه ويكون المراد بالمضطربة اما هذه بخصوصها او مطلق مضطربة الوقت
ام من ان يكون مضطربة العدد ايضا اولا ويكون اشارة الى ما عرفت من الخلاف فيه انه عند احتمال العدد
يكون اقل العددين عادة فترجع اليه فح يكون المعنى انها لا ترجع الى العدد اصلا او ترجع الى شيء من العددين
او الا عداد التي راتها عند التجاوز ان لم نقل بجواز الرجوع الى العدد في الجملة لها الا ان يتعلق
بقوله كالاولى حتى يكون المعنى انها تتحيض بالرؤية كالاولى ان لم يجز ذلك للمضطربة والا فهي كالاولى
والثانية جميعا فان قوله كالاولى داخلة افادة الوقت وهي انما يتعلق بالاولى فلا يصح ان يقال
افاد الوقت تحيضها بالرؤية كالاوليين وهو في غاية الوضوح ثم ان هذا الكلام من الشارح وان لم
ينص الا على انها لا ترجع الى العدد عند التجاوز ولا يفيد التحيض بالرؤية الا على القول بعدمه للمضطربة
الوقت ولا يمنع من ان يفيد اعتيادها ذلك الرجوع الى الوقت عند التجاوز الا ان عدم تعرضه لهذه الفائدة
والخراج هذا القسم من كلام المص يوهم انه لا فائدة لهذا الاعتياد على القول بتحيض المضطربة بالرؤية
وقد نص عليه في حواشي القواعد فقال متصلا بما حكينا الان لكن سياتي ان الاقوى عدم توقف

بعرضها

المطلق

معلوم سواء كان لها عدد معلوم
ام لا وسواء كانت مبتداة او
مضطربة او كان لها وقت صح

ولا يجوز

بعرضها عليه فتحقق فائدة الوقتية مطلقا مع انه قال بعد ذلك بسطر في قوله وان كانت مضطربة او مبتداة رجعت الى التمييز
يستثنى من ذلك المضطربة العدد مع ذكر الوقت ومعارضة التمييز له فانها تقدم الوقت بناء على ترجيح العادة لو عارضها
التمييز وهو على الرجوع الى الوقت في المسالك ايضا وسياتي التصريح منه في الكتاب قوله وذات التمييز تعمل بمعنى
المفعول ويحتمل البناء للفاعل وهي التي ترى الدم نوعين او انواعا ارفعها ضعيف او صفاتها او محلها ان اعتبرناه تاخذ
وتعمل عليه بان تجعل القوى حيضا والضعيف استحاضة هذا ويؤيد ان يكون قوله انفا فتجعله حيضا تفسيرا
لما تقدمه والحكم لما اطبق عليه الاصحاب على ما نقله غيره ولعلهم الا ان الطاوس وابن زهرة علم اعتباره وسنحكي كلامه
في بحث الرجوع الى الروايات ومما يدل على اعتباره مع الاجماع روايات صفة الحيض والكل انما يعتبر التمييز الذي يحكم
معه الحكم بالحيضية فلذا لم يعتبره الا بشرط عدم تجاوز القوى حد به اي الحيض قلة وكثرة مع تحقق التوالي في
الثلثة ان اشترطناه واشتراط هذا الامر مما لا ينبغي ان يستشكل فيه وقد نص عليه الشيخ في المبسوط ومع ذلك
قال اذا رات المبتداة اولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول
يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته
جعلت بين الحيضة والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير وهذا
كما ذكره الفاضلان في المعتبر والتذكرة مناقض لعدم الزيادة على اكثر الحيض وكما يشترط في القوى ذلك يشترط
عدم قصور الضعيف وما يضاف اليه من ايام النقاء فيحكم على الجميع بكونه طهرا ان كان هناك ايام نقاء
والا فعدم قصور الضعيف وحده عن اقل الطهر لان فائدة التمييز الحكم بحيضية القوى وطهرية الضعيف
فكما يشترط في القوى استجماعه لشروط الحيض يشترط في الضعيف فكما يشترط وحده او مع ما يضاف اليه
من ايام النقاء استجماع شرائط الطهر وقد قطع به الفاضل في النهاية والشيخ في المبسوط فنص على ان يكون
من الضعيف بين نوعين يحكم عليهما بالحيض لا بد من ان لا ينقص عن اقل الطهر الا انه قال لو رات ثلثة
دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رات بصفة الحيض تمام العشرة فالكل حيض وان تجاوز الاسود الى تتمة
تمام الستة عشرة كانت العشرة حيضا والستة الباقية استحاضة قال في المعتبر وكانه رحمه الله نظر الى ان دم الاستحاضة
لما خرج عن كونه حيضا خرج ما قبله ولو قيل لا تمييز لها كان حسنا وفي التذكرة بعد ذكر كلام الشيخ والاقرب انه
لا تمييز لها وفي المنتهى والتحرير وقيل لا تمييز لها ويظهر منه التردد وفي الذكرى هل يشترط في التمييز بلوغ الدم الضعيف
اقل الطهر وجهان نعم لانا اذا جعلنا القوى حيضا جعلنا الضعيف طهرا لانه مقابله ولعموم قول النبي صلى الله عليه وآله
دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاول لا
تمييز لها وهو ظاهر المعتبر وعلى الثاني حيضها خمسة وظاهر المبسوط ان الحيض العائد ان لم يجاوز العشرة
لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها انتهى وقد ظهر منه الخلاف على القول بعدم اشتراط عدم
القصور في ان المحكوم عليه بالحيضية من القويين الحائلين بالضعيف هو الاول والاخر وقد ظهر
منه ومما قبله ان هؤلاء لا يقولون ولا يلزمهم ان يكون المحكوم عليه بالطهر اقل من عشرة فانهم يحكمون
على الضعيف خاصة بكونه طهرا او عليه وعلى ما قبله او بعده من القوي واقول للوقت الخلاف المنصوص
في الاخبار والفتاوى على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة عرفت انه لا جهة لعدم اشتراط كون
الضعيف غير قاصر عن العشرة فان اعتبار التمييز لا معنى له الا الحكم على القوى بالحيض وعلى الضعيف

بالطهر فلو لم يكن هذا ومع النقاء عشرة ايام فكيف يحكم عليه بكونه طهراً الا في الصورة التي ذكرها الشيخ
ونحوها على ان يجعل البعض من القوي تابعا له لتكميل الاقل وهذه التبعية مما لا دليل عليه والفرق بين القول
السابق واللاحق حتى يخص احدهما بالتبعية ثم كيف يحكي عن كلام الشيخ عليه وقال في المبسوط ايضا وان رات
دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ايام الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك
من الحيضة الثانية لانها قد استوفت اقل الطهر وهو عشرة ايام فان رات فيما دون الخمسة عشر يوما دم الحيض
لم يكن ذلك دم حيض لانها ما استوفت عشرة ايام الطهر وكذا ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم رات
دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض يستوفي من وقت ما رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم
رات عشرة ايام ثم يحكم عليه بعد ذلك انه من الحيضة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات
بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او
يتغير فرجع الى لون دم الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام هذا انتهى وهو كما ترى يتراءى
بخلاف ما حمل عليه كلامه السابق وقد تقاربا بل احتمل انه ليس بينهما الا سطران وشيء وغاية ما يمكن
ان يقال في توجيهه انه وان فرضها ناسية العادة او مختلطها الا انه يجوز ان يكون قد وضعها عالمة بانها كانت
ترى ازيد من الثلثة ايام او اقل الكل بانها لا تتحيض هنا بالثلثة الاولى او انه تردد او خير بين ان يجعل
القوي الاول حيضا او القوي الثاني وفي رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المراة التي ترى
الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت
فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع منها والا فهي
بمنزلة المستحاضة وفي رواية عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر
خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها
وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة وفيه م
فاذا رات صفرة توضات قال الشيخ في الاستبصار فالوجه في هذين الخبرين ان نحملهما على امراة اختلطت عادتها
في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض من غيره فانه
اذا كان كذلك ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الدم الطهر صلت الى ان تعرف عادتها ويحتمل
ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم وتشتبه ولم م
صفة الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وترى ما يشبه دم الاستحاضة مثل ذلك ولم يتحصل لها العلم
بواحد منهما فان فرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى
الحيض الى شهر ثم تعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رات الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام عبارة عما يشبه
دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر ولاجل ذلك قال في الخبر تعمل ما تعمله المستحاضة وذلك لا يكون
الا مع استمرار الدم انتهى ووجهه الثاني على ما في الذكرى صريح في عدم اشتراط عدم التقصير عن اقل
الطهر ويرد عليه انه يخالف الظاهر الخبرين وما ادعى وقوعه في الخبرين قوله ثم تعمل ما تعمله المستحاضة ليس في
شيء منهما كما ترى والغاني الاول قوله فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ليس فيه شيء منها كما
ولم يبق العبارتين من الفرق الواضح ولذلك تراه في المبسوط كانه اقتصر على الوجه الاول حيث قال الخلط

عليها ايامها فلا يستقر على وجه واحد تركت العبادة كلما رات الدم وصلت كلما رات الطهر الى ان تستقر عادتها
والصدوق ذكر مضمون الخبرين على وجه الافتاء في كتابيه الفقيه والمقنع على وجه نفي المنافاة والمنطبقة وهو اولى من
التخصيص بالمضطربة والظاهر منه اختيار الوجه الاول واول العلامة في المختلف كلاميهما بانها ترى الدم
الذي بصفة الحيض اربعة ايام مثلا والطهر الذي هو النقاء خمسة ايام وترى تتمة العشرة او الشهر دم الاستحاضة
فتتحيض بما هو بصفة دم الحيض لا بالدم الثاني وبنظر ونصوح في ايام النقاء والدم الثاني جميعا وحكى المحقق
وجهي الشيخ وقال وهذا تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس طهرا
على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط وعلى هذا التوجيه لا يتم كلام الشيخ لاشتراط عدم
التقصير عن اقل الطهر ولا يكون المسئلة من مسائل التميز وهو توجيه وجيه ينفي الاعتماد عليه ولا نه عليه لا
مخالفة للخبرين للمشهور فانك قد عرفت ان كل دم يمكن ان يكون حيضا حكم عليه بالحيضية فاذا رات الدم اولا
يمكن ان يكون حيضا تحيضت اما بمجرد الرؤية او ما هو الاقوى او بعد الثلثة على الوجه الاخر فاذا طهرت ولم
يمكن لها الا ان يغتسل وتتعبد بما تتعبد به الطاهر ثم اذا رات الدم احتملت ان يكون هذا دم
حيض والسابق استحاضة لان احدهما بالحيضية ليس باولى من الاخر فتتحيض بهذا الدم وتقضي ما
تركته على الدم الاول فاذا رات الطهر لم يكن لها الا مثل ما تعمله اولا من التعبد بما تتعبد به الطاهر وهكذا
ولكن يجب ان يحمل الطهر على النقاء المطلق والمراد عملها من الاعادة لها ولا امتياز بين دميها فان لم يكن لها
تمييز عليها الرجوع اليه فالاولى بحمل الحكم **قوله** ويعتبر القوة بثلثة على ما في نهاية العلامة وموجز ابن فهد
في جملة من كتب العلامة وغيره اشتراط اختلاف اللون وكانه بناء على الغالب او قيل وعليهما يحمل ما في غيرهما السيق
من مثله والظاهر ان القوة تعتبر بالدفع والحرارة والحرقة ايضا وكذا بالجانب ان اعتبرناه والترجيح الى الثلثة
التي ذكرها فنقول اما اللون فالاسود قوي بالنسبة الى الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر وهو قوي
الاكدر فلو كان الدم ذا لونين خارجة من هذه الالوان حكم بحيض القوي منهما اما لو جمعت فيه ثلثة منها القوي بي م
كالاسود والاحمر والاشقر وكان بحيث يمكن الحكم بحيضيته جميعا وحيضيته احدهما فاستقل بحيض القوي
بالاثر او يحكم عليهما جميعا فقطع الفاضلان في المعتبر والمنتهى وموضع من التذكرة بالاول والشهيد بالثاني في
حواشي القواعد واحتملها العلامة في النهاية وموضع اخر من التذكرة من انهما معا قويان بالنسبة الى الباقي
وقيل لمكن جعلهما معا حيضا فصار كما لو كان الجميع لو كانا واحدا ومن تردد الوسطين الحاقه بالقوي والحاقه
بالضعيف لان له الجهتين جميعا ويرجح الثاني بالاحتياط للعبادة ويا ما الاعلام الحيض وثانيها الرائحة
فذو الرائحة الكريهة قوي بالنسبة الى ما لا رائحة له اقتصر عليه العلامة في النهاية والظاهر انه قوي بالنسبة اليه
وبالنسبة الى ما له رائحة اضعف وكذا ما له رائحة اضعف قوي بما لا رائحة له ولعلها لم يراع الشارح هذا الترتيب
الذي راعاه في الاول لما عرفت من اقتصار النهاية والموجز على الاول فكانه حكى كلامهما او الحق به ما اراده الا ذات الرائحة القوية م
الترتيب الحسن هنا على الاطلاق اذ لا يتم الا اذا اجتمعت الثلثة ايضا ذو الرائحة القوية والضعيفة والعادم
الرائحة ثم الظاهر ينص بل لم اعثر الحيض من عبرة بالرائحة او وصفه بالنتن او وصف الاستحاضة بعدمه الا من
طرق العامة فانهم رووا عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان دم الحيض اسود وان له رائحة وقال العلامة في المقنعة
واذا رات الصفرة والنتن فعليها ان تلصق بطنها الى الحايط وهو يدل على انه اعتبر النتن في الحيض لا الحمرة

ربما افادته ووجهه انه دم قد اجتمعت فى الرحم مدة ايام ثم خرج مكافيا من ان يحصل ... غالبا وثانيهما
القواح فانه قد وصف الاصمعى اضه فى بعض الاخبار بالرقة فالتشبيه من قوى الرقيق وهما اعتباران ولهما مراتب
غير متناهية كل منها اقوى عادة فى الثخن وبالعكس فى الرقة ولا يشترط اجتماع الصفات بل ذو الاوصاف الثلثة
اقوى من ذى الاثنين منها ان لم يتصف بشئ من سائر الصفات المقوية من اللذع والحرارة والحرقة والجاذب اى اعتبر قوله
وهو اى ذو الاثنين اقوى من ذى الصفة الواحدة وهو اى العالم الحكيم وهو ظاهر ولما استوى العدد اى عدد الوجود
من الصفات فى الدمين بان يتصف كل منهما بواحد او اثنين او بازيد على ما ذكرنا من الصفات وان كان
الوجود مختلفا اى الجنس بان يكون احدهما اسود والاخر ثخينا او ... والاخر ذا دفع وحرارة ونتن
الى غير ذلك من الفروض الممكنة فلا عبرة او لا ترجيح لشئ من الصفات على الباقية واحتمل العلامة فى النهاية
تقديم السابق لقوته ولا وجه له وقطع ابن فهد فى الموجز بما قطع به الشارح وهو الوجه قوله وهكذا الرجوع الى التمييز
بالاجماع فى المبتدأة بكسر الدال اى التى ابتدأت الحيض ويجوز فتحها على الحذف والايصال اى التى ابتدأها
الحيض وهى من لم تستقر لها عادة اما الابتداء فى الحيض حقيقة لم من ان يكون هذا الدم الذى بعينه الان اول
دم رأته او ثانى دم فانها لم يجتمع حكمها فى هذا الدم فى مسألة بعض لها تحيض تحيضا كاملا الاخرة قبل
هذا وبالجملة فمن البين انه يجوز اطلاق الابتداء باعتبار حالتها التى هى فيها وباعتبار ما قبلها من غير
شبهة او لا يكون العلم استقرارها الابتداء بل يكون بعله او جعل الابتداء بان يكون قد رأت الحيض مرتين
او مرارا لكن مع اختلافه عددا ووقتا او عددا خاصة او وقتا خاصة ويجوز ان يجعل اللام فى الابتداء ...
فيكون لفظ بعله معطوفا على لفظ الابتداء انها من غير تكلف ويجوز ان لا يكون المراد من قوله عددا او وقتا
اجتماع الاختلاف بل يكون يقع الاختلاف لان يكون بحسب العدد او بحسب الوقت وكل منهما اعم من ان يجامعه
الاختلاف بحسب الاخر او لا فيشمل الاقسام وتسمية هذا القسم بالمبتدأة لان الدم الذى تراه لما لم
يشبه ما رأته قبل ذلك كان ... دما مبتدأ او لانها لما لم تستقر لها عادة فهى كانها فى ابتداء الدم كان استقرار
العادة حد منه يحصل الدخول الكامل فى الحيض وما قبله ابتداء ومقدمة له والمضطربة وهى من نسيت عادتها
وقتا او عددا او هما معا وربما خص هذه باسم المتحيرة والمتحيرة بفتح الياء وكسرها على معنى انها تحير الفقيه
فى حكمها وهذا التفصيل يحتمل ان يكون تفصيلا للعادة اى نسيت عددها اعتادته او وقته او ...
وربما اطلقت على ذلك المعنى وعلى من ترى لها الدم مع عدم استقرار العادة بالاشتراك المعنوى ويشملها
اللفظان بمعنى رأته اول مرة ولكن الاول اشهر اعلم ان الشيخ رحمه فى المبسوط المستحاضة اى المبتدأة
ومن لها عادة ذكر فى اقسام ذات العادة الناسية لها ومن اختلط عليها الدم واختلف وهو الظاهر
فى اخراج من اختلف دمها عن المبتدأة فخص المبتدأة بمن رأته اول مرة وفعل مثل ذلك فى الجمل وهو
ظاهر من الخلاف وهو الظاهر من ابن زهرة وحمزة اذ قال الاول واذا ثبت ان اقل الطهر واكثر الحيض
ما ذكرناه كان ذلك اصلا يعمل عليه المبتدأة من النساء ومن اختلفت عادتها وفعل الثانى مثل ما حكيناه
عن المبسوط والجمل وقسم الفاضل فى النهاية المستحاضة الى مبتدأة وذات عادة مستقيمة معروفة او
منسية او مضطربة وقال فى المنتهى القسم الرابع الفاقدة للعادة ذات التمييز كالمضطربة والمبتدأة والناسية
وقال ابنه فخر الاسلام فى شرح الارشاد ومعنى المبتدأة ان يكون هذا الدم هو اول دم على ان يكون

او احدهما اسود ثخينا والاخر رقيقا او احدهما اسود حارا منتنا ٣ م م ٣٢٣

او نسيتهما معا

ذاكم

حيضا لها او اثر دما الحيض قبله كذلك ثم قال وان لم تكن مبتدأة وقد تسمى هذه المضطربة وقد قال ... المحقق
فى امرأة ليست مبتدأة ولا عادة مستقرة فى علمائنا قال وقد اصطلح الفقهاء على ان ناسية العدد والوقت تسمى متحيرة
وناسية احدهما خاصة تسمى مضطربة وقال المحقق والمبتدأة هى التى تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هى التى لم تستقر
لها عادة وقال ايضا والمضطربة هى التى تستقر لها عادة عددا او وقتا وهذه الاقاويل كلها تحفظ اختصاص المبتدأة
بمن رأت الدم اول مرة نعم كلام العلامة فى التذكرة ربما اوهم ما جعله الشارح اشهر بانه حصر من تجاوز دمها
فى المبتدأة وذات العادة وحصر ذات العادة فى الذاكرة والناسية الا انه يجوز ان لا يكون تعرض للحيض ...
المضطربة فيها سالها على الاخرى والذى اوقع الشارح فيما اوقعه فيه الغفلة من شيوع اختلاف العادة الذى يذكرونه
هنا فانهم يتسامحون فيه وارادوا به اختلاف الدم كما يتضح لمن تتبع كلامهم بل الاتساع فى هذا التعبير فان رؤية
الدم اذا تكررت صح ان يعبر عنها ومن الدم بالعادة وان اختلف اطلاق اعتبارها رؤية الدم اذ لا معنى للعادة
الا تكرر الحصول ثم ارادوا ان ينبهوا على ان الاختلاف فى التفسير ليس بمجرد اختلاف فى اللفظ بل يترتب عليه الاختلاف
فى الحكم الشرعى فقال وتظهر فائدة الاختلاف فى رجوع ذات القسم الثانى من المبتدأة وهى التى لم تستقر لها عادة
فائدة ٣ للاختلاف ما رأته من الدماء الى عادة اهلها وعدمه اى عدم رجوعها اليه ... ان دخلت فى المبتدأة رجعت والا
فلا واعلم ان القسم الثانى فى عبارته يحتمل ان يكون المراد به الحالة الثانية من الحالتين المذكورتين فى تفسير المبتدأة
وهى عدم استقرار العادة لاختلاف الدم فيكون قوله من المبتدأة متعلقا بذات القسم الثانى ويحتمل ان يكون
المراد به القسم الثانى من قسمى المبتدأة اى هى من لم تستقر عادتها لاختلاف الدم فيكون من المبتدأة متعلقا به لانه
ويكون المراد بذات القسم الثانى من يتلبس به ويكون من اضافته من باب كون الجزء ذا الكل وذا الجنس ونحو ذلك انه
ينبغى ان يكون مراده بهذه الفائدة ان هذا اللفظ اذا وقع مطلقا فى كلام الفقهاء كما فى هذا الكتاب فالحكم الذى
حكموا به من الرجوع الى الاهل هل يشمل هذا القسم ام لا فيمكن ذلك الرجوع الى راى ذلك الفقيه فان راى الدخول
عمه الحكم والا فلا وان لم يعلموا رأيه كان الحكم فيه متوقفا ما الحاصل انه لما وقع الاختلاف فى تفسير هذا اللفظ
لم يمكن القطع بشمول هذا الحكم لهذا القسم الا اذا علمنا مراد القائل الا انه يترتب على هذا الاختلاف اختلاف
الحكم الشرعى باعتبار وقوع هذا اللفظ فى نص او نصوص فان عم القسمين عمهما الحكم الذى اشتمل عليه النص
والا فلا ... عليه ان ليس فى النصوص تلفظ بهذا اللفظ والانه ان كان نعم ما يعم القسمين حملناه فى كلام
بمنه المطلقين عليهما فيعمهما الحكم والا فلا ... يرد انه اذا نشأ الاطلاق الاختلاف فى التفسير لا يتجه شئ منها وان
كان احدهما اشهر من الاخر ... انه يرجح فى روض الجنان ما جعله اشهر ... المحقق من تخصيص المبتدأة بمن رأت
الدم اول مرة بوجوه منها ندرة المخالف وقد عرفت خلافه ومنها استلزام قوله جعل المبتدأة فى الدور الثانى الذى
به تحقق العادة مضطربة ويلزم عما عرفت من انها مبتدأة باعتبار حالها السابقة وهى ... بينها الدم السابق
وان الابتداء قد يطلق باعتبار حالتها السابقة وقد يطلق باعتبار ما هى فيها من الحالة وعبارة المعتبر
لا اباء لها من ذلك لا يقال هى من اى الاقسام باعتبار هذه الحالة لانا نقول ليست من شئ من الاقسام ولا
فساد فيه ولا مخالفة للمشهور ولا القول احد فانهم لم يحصروها باعتبار حالها السابقة فى الاقسام المعروفة
وهو ظاهر لمن له ادنى بصيرة ومنها ان الحكمة فى رجوع المبتدأة الى النساء موجودة فى من لم تستقر عادتها دون
المضطربة الناسية وهى ان الاولى لم تسبق لها عادة ترجع اليها بخلاف الناسية وفيه انه انما يتجه لو كان النص

مشتملا على لفظ المبتدأة ليقال ان الحكمة في حكمها الماعت هذا القسم قوى ان نفع اللفظ له لتعبير الحكم وقد عرفت
وستعرف انه لسبيلك على ان كون الحكمة ذلك ممنوع دالاستحسان العقاعد متحمل عدرا وايضا على بيانا حكم يشمل الناسية
واخرها لا يشمل الامن لم تر الدم الا خرة والحق انه ليس لكم بذلك الا التعبد الا عمال العقول لنا في استنباط الحكم فيه مما يستحسنه
ومنها ان خبر السنن حصره بظاهره عليه ناف ابا عبد الله قال انه ان جميع حالات المستحيضة تدور على السنن الثلث
لا يكاد ابدا لم يخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة فهي على اياميها قال وان لم يكن لها ايام قبل ذلك و
استحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها وان
انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في شهر
الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار
لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه قال وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف
منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره الحديث قال ومراده باختلاط الايام نسيان العادة
لا الذي موضع للسنن المنفردة في اول الحديث التي من جملتها واما السنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط
عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر الى اخره قال ووجه الدلالة على ما نحن
فيه انه حصر اقسامها في السنن الثلث ... وان الذاكرة لعادتها تلوح بيدخل في المبتدأة بطل الحصر الذي ذكره ولا يقال ان
قوله في قوله تعرفها وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات يدل على خلاف مطلوبكم لانه نشر المبتدئة
بانها من يستحاض في اول الدور لانا نقول ان اول التعريف صادق على المبتدئة وان اخر كان لازما وهو انها
التي استحاضت اول ما رات على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يجمع معه الحصر وهو ان يريد بالاولية
ما لا تستقر منه العادة بعد وهو اولى من التي يجمع الحمل عليه ثال ورد عليه مواضع من الحديث منها ما هو
داخل فيما حكيناه من لفظه ومنها ما اضربنا عن حكايته لطوله اشار الى القدح فيه فقال ويمكن ان يكون بيانا
لبعض افرادها والاغلب منها فان العادة مع استواء الدم تستقر في ايام يسيرة والغالب ان المراة اذا استقام
لها حيضها في الابتداء في شهرين ذلك في الشهر الثاني ولما انعرض لها ما يمنع استقرار العادة في مدة القلة تبع
اليسرة فالاغلب وقوع العارض من اول الامر قال وربما الجهلة فلا بد من تعميم الخبر بوجه انتهى اقول وليس في الرواية
حصر للنساء في هذه الاقسام او حال الذي في هذه الحالات وانما قال عليه السلام جميع حالات المستحاضة
تدور على هذه السنن الثلث كما هو يعرفه ان يكون لكل امراة منهن سنة من هذه السنن والامر كذلك سواء
كانت مختلفة الدم داخلة في الاقسام التي سن لها السنن وذكرت في الجزاء لا يابى كون حكمها ما لكل
او غيرها او بالجملة فهذه العبارة مما لا يشك العارف البصير بالعبارات انها لا تدل على الحصر الذي ادعاه
وبنى عليه كلامه ثم ما يتضمن من الفاظ هل الحديث اختصاص هذا القسم بمن رات الدم اول مرة انه قال اولا
ادركته واستمر بها وتاويل نحو هذه العبارة بما اول به الشارح ابعد من برودة نفسه ومنه الجلود قوله
ومع فقده اي فقد التمييز باضافة المصدر الى المفعول او جعله مبنيا للمفعول بان اختلف الدم التميز او
عن العشرة كلها اي ما قبل العشرة وما بعدها لونا وصفة صفة في التمييز او اختلف ولم يحصل شرط التمييز
تاخذ المبتدئة عادة اهلها ومن اقاربها من الطرفين او من احدهما كالاخت من الطرفين او من احدهما

لكن

لكن الظاهر ان الاول هو المراد لانه اراد النشر على ترتيب اللف والعمة التي من طرف الاب والخالة التي من طرف الام ويمكن
تعميمها ايضا بتعميمها للمراتب العالية سيما وبناتهن والحكم مشهور بين الاصحاب لا نعرف فيه خلافا الا من الشيخ في
المبسوط فانه قال ترجع الى سنه ما لم تطهر سنة عادم اعتبار النساء ولا الاقران وابن زهرة فانه ظاهره انه لا يعتبر العمة
ولا النساء ولا الاقران ويحكي كلامه وصاحب الاشارة فانه حكم بالرجوع الى المروي فعلى ان التمييز وفي المعتبر لا رجوعها
الى نسائها هو فتوى الخمسة واتباعهم ثم استدل عليه بان الحيض يعمل فيه العادة وبالامارة كما رجع اليه في الدم ومع
اتفاقهن يغلب انها احديهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع الاهل قال ويدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب عن
احمد بن محمد رفعه عن زرعة عن سماعة قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر قال قروءها مثل
قروء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام وقال واستدل الشيخ في
الخلاف على صحة الرواية باجماع الفرقة قال وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال واعلم ان الروايتين ضعيفتان اما الاولى فمقطوعة السند والمسئول
فيها مجهول واما الثانية ففي طريقها علي بن فضال وهو فطحي ومع ذلك تقتضي الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى
ولان الاقتراح الرجوع الى واحدة من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارضة للرواية الاولى لكن الوجه في
ذلك اتفاق الاعيان من فضلائنا على العمل بذلك وقوة الظن بانها كاحديهن مع اتفاقهن كلهن على وجه عندي
هذا كلام المحقق ره وهو كلام جيد ويؤيد الروايتين رواية ابي بصير عن الصادق ع قال النفساء اذا ابتليت
بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع
كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها و
استظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل الا ان في طريقها ايضا علي بن الحسن بن
فضال وعلي بن اسباط وقد قيل انه مات على الفطحية ويعقوب الاحمر وهو مجهول وايضا الا ...
تستظهر بثلثي ايامها او ايام نسائها على خلاف المشهور في كثرة النفاس وربما ينافي الرجوع الى النساء خبر
السنن الذي رواه يونس اذ ليس فيه من ذلك عين ولا اثر مع ... ينفي شموله لجميع احوال النساء وانها
تدور على تلك السنن المذكورة فيه وغاية ما يمكن ان يقال ان ما في الذكرى في معنى قوله ص والله وتحيضي في كل
شهر في علم الله ستة ايام او سبعة من ان المراد فيما علمك الله من عادات النساء او امثالها هذه يعني لها ايام
فان ايام اهلها بمنزلة ايامها وعلى الجملة لما اطبقت كلمة الاصحاب على القطع بالرجوع الى الاهل من غير
تردد رايته من احد منهم الا من المحقق وتايد ذلك بالروايات التي عرفتها وغلط على الشيخ في الخلاف اجماعنا
على العمل بها فالاولى سيما تعين الاذعان له لكن بقي الكلام في امور الاول انه لا فرق بين اقاربها من اي
طرف كان لاطلاق الروايتين الاوليين ولان الطبيعة منجذبة من الطرفين وقد نص عليه الفاضلان والعم
وغيرهم واما الرواية الثالثة فلعلها محمولة على التمثيل الثاني استظهر الشهيد في الذكرى اعتبار اتحاد البلد
فيهن وفي الاقران قال لان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة قال وعلى ما فسرنا به علم الله يقوى ذلك
وفرعيته ستة او سبعة فان هذه الاغلبية لا تنتقض بنا لها دون غيرها قال في روض الجنان وفي معارضة
لعموم النص نظر قال ولعبرة مشيخنا ... حسن ره اعتبار البلد فان فقد فاقرب البلدان الى بلدها فالاقرب
قال ولا هذه الامور تفيد الظن بتقارب الامزجة الا انها لا تصلح لتخصيص عموم النص قلت وعموم فتوى الاصحاب

وما حكاه من شيخه الفضل انا الاولى ان يريد بالاقرب نا ثم الاقرب الاقرب فى الهوا والمخرج او القرب
المكانى مع الاختلاف فى ذلك لا يجدى كما ان العمل مع الاتفاق فيه لا يهم الثالث الظاهر ان ما يرجع
فيه اليهن انما هو العدد لا الوقت وقد نص عليه الشارح فى المسالك وهو ظاهر الذكرة لان اتفاق الوقت
نادر جدا واوقات الولوع ورؤية الدم تتفاوت كثيرا فربما تتمم عليه الرواية الاولى لا نها لم
تتعرض عند الاختلاف الا لبيان العدد الذى تعمد عليه وكذا خبر السنن على المنع الذى حكيناه
عن الذكرى فان قوله سنة ايام او سبعة يكون بيانا لما ترجع فيه الى النسا ووجهل يتحيز فى ا
لوقت ام يتعين عليها التخصيص بما تراه اولا وجهان اختار الشارح فى المسالك اولهما كما اختاره
العلامة فى المنتهى والنهاية لكن لا على وجه يكون نصا فى هذه المسئلة الا انه لا فرق واحتمل
فى النهاية الثانى لقوة الاول واختاره فى التذكرة الا انه يحتمل الاختصاص عن ترجع الى الروايات
قوله فان تعذر الرجوع اليهن لفقدهن مع علم العلم بما كان لهن من العادة او علم امكان التحصيل
اليهن او الى العلم بعادتهن او علم العادة لهن او اختلفن فى العادة وان غلب بعض حتى لو كن
عشر امثلا واتفقت منهن تسع فاقرانها اى تتخذ عادة اقرانها وهن من تقاربها فى السن عادة
او من يقال فى حقهن عرفا انهن فى السن مقارنات لها فان المقارنة الحقيقية مما يندر جدا كما لى
فى روض الجنان والظاهر فى ذلك الرجوع الى العرف وهو دال على ان من ولد فى السنة الواحدة
وفيما زاد عنه اشكال وعدم دخاله فى صدق لفظ النسا وخروجه من صدق الاقران انتهى وسيظهر لك
جهات الاشكال اذا ظهر لك ماخذ الحكم واعلم ان الحكم مما نص عليه الشيخ فى الجمل والمبسوط وعنى
فى الثانى على اتحاد البلد ووافقه ابو حمزة والبراج وادريس الا ان الاول يتقيد باتحاد البلد وفى
الثانى فى الخلاف والنهاية حكما بالرجوع الى النساء فى الروايات فان اراد بهن من مع الاقران
كان موافقا للقولهم فى الكتابين والا خالفه وقد عرفت ان صاحب الاشارة لا يقول بالرجوع اليهن كما
لا يقول بالرجوع الى الاهل وبالرجوع اليهن افتى الفاضلان فى النافع والتلخيص والقواعد والارشاد
والتحرير والنهاية وفى الاولين عطف الاقران على الاهل باو وعبر عنه اشعار بالترتيب وفى المنتهى
عن الصدوق والمرتضى اسقاط الاقران من البين فيه واما الرجوع الى الاقران فيشبه مما ذكره الشيخ
فى بعض كتبه ولم نقف فيه على اثر ويمكن ان يقال ان الغالب الحاق المراة باقرانها فى الطبع ويدل
عليه من حيث المفهوم ما رواه يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك
ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع
الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام وقوله كلما كبرت نقصت
دال على توزيع الايام على الاعمار غالبا وذلك يدل بما ذكره الشيخ انتهى وجعل ما حكاه عن المرتضى
اولى وفى المعتبر واما الرجوع الى الاقران فى المرتبة الثالثة فشىء اختص به الشيخ فى ذكره لكنه
فى المبسوط والجمل ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت وان قال اذا اتفق فى الظن انها كالنسا لما
مع اتفاقهن يغلب فى الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة فى
الطباع والجنسية والاصل فقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها لهن ولا كذا الاقران اذ لا

فى الطباع ٢

مناسبة

مناسبة تقتضيه لا تاثير النسب تقطع شبهها ولا تاثير المقارنة لها انتهى ونحوه انتهى وفى الذكرى بعد
حكايته وكذا تقول لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابسها
فى السن والبلد صدق عليهن النسا ولما المشاكلة مع السن واتحاد البلد تحصل غالبا وفيه ما فى
روض الجنان من ان وجوه الملابسة لا تنحصر فى السن والبلد لا يفهم اشتراطها جميعا او احدهما
بعينه بل ينبغى الاكتفاء باى منهما كان الا ان يقال الخرج من عدا ذلك من العموم بالاجماع فيبقى
الباقى ويقال ان اشتراط اتحاد البلد مما يقتضيه العرف والضرورة والحق انه بجملة ما ذكره العلامة
ولم يحصل الظن بالتوافق واما الافتاء بجواز الرجوع اليهن فهما الاعلى الاجتزاء عليه والظاهر ان
العرف انما يفهم من نسائها اهلها ويؤيده التصريح ببعض منهن فى ثالث الاخبار التى ذكرناها ويدل
سقوط الاقران ما سياتى من الروايات واعتبرهما فى كتبه الثلثة الذكرى والدروس والبيان
منهن وفى الاهل اتحاد البلد لاختلاف الامزجة باختلافه ولعله اراد تفسير الرجوع الى المتفرقات فى
البلاد وما نسبه الى الكتب الثلثة غير صحيح فى الدروس والبيان فانه قال فى الاول جعلت عادة
نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها مخصوصا بالاقران وكذا فى البيان رجعت المبتداة الى عادة
نسائها فاقرانها من بلدها وقد عرفت ان الشيخ وابن حمزة اللذين لم يعتبرا البلد فى النساء اعتبراه فى الاقران
واعتبر الاقران عند الاختلاف اجود مما اقتضاه اطلاق كلامه هنا قال فى الذكرى بعد ذكر التحيض
ستة او سبعة مما تضمنه خبر السنن وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقران مقدمة على هذين
العددين واما الرجوع اليها الا عند عدم النساء والاقران او اختلاف عادتهن حتى ان يكون فيهن
اغلب اذ لو كان الاغلب عليهن عددا تحيضت به اقول ما استظهره من كلام الاصحاب هو الظاهر منه
الامام المحقق الذى رتب مكاتبه فانه صرح فى خلافه وجعل الظاهر من النص حق الخبر الاول فان
فى البين ان الرجوع الى عادات جميع الاهل مما يتعسر جدا او يتعذر ولا سيما اذا دخل فيهن الاموات
ولو اريد التعميم وجب الحمل لا غاية للفرق بين الاحياء والاموات اذ الفرق منهن فكلما مع الاجتماع
على ان اتفاقه الجميع من الاقارب والاباعد ولا سيما الاقران فى العادة مما يندر جدا ان لم نقل باستباعه
فى العادة والاختلاف المذكور فيه اما الظاهر منه سلبيا لقا ما فهم عن الاول وهو الاختلاف العادم للا
ويحتمل ان يكون المراد اختلاف دمائهن حتى لا يكون لهن عادة مستقرة على ان الروايتين الاخيرتين كالا دليل فان
نصين على ان الاكتفاء بالبعض وان امكن حمل الاولى على تقدير علم امكان الرجوع الى الجميع كما فى
الذكرى والثانية على مثل ذلك واما تخصيص الاغلب بالحكم فلانه الذى به يحصل الظن وان كانت
الروايتان تعمان غير ذلك ولانه المتبادر من اطلاق الرجوع الى نسائها او اهلها الواضح فى النفس
والفتاوى كما لا يخفى وفى روض الجنان ان التحقيق انا ان اعملنا فى الحكم على مقطوعة سماعة فقاله
الجماعة ينبغى انتفاء الحكم عند مطلق الاختلاف اوجه لتصريحه فيها بان الاختلاف يوجب الانتقال عنهن
وان اعملنا على الخبر الاخير يعنى الثانى مما نقلنا منها وجب التخصيص بالاغلب لانه دل بظاهره على الا
كتفاء بواحدة من النساء ثم حكى عن الذكرى انه قال والوجه اتباع الاغلب لدلالة عليه فيخص الحكم المذكور
فخرج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصوص فى كونه حجة فى الباقى انتهى وقد عرفت ان

حيضا فيحتمل ان يكون قوله من بلدها ح

العلامة فى النهاية الرجوع الى الاغلب احتمالا واما فى الذكرى هو الاجود عندى ومثل الشارح فى كتبه ح

شيئا من الروايات اتفاقا في الاكتفاء بالاغلب ثم قال وعليها فلا فرق في اتباع الصلوة الاغلب مع احتمال ان
لبسا نفس ويلحق بهن من كون الجميع مختلفات في السن والبلد او متفقات مع احتمال تفرع الاقرب اليها الغلبة م
سنا او بلدا فان الاقرب لقوة الظن بتقارب الطباع مع تقاربهما والخارج عنهما الاشبه ولا يخفى ان هذا الاحتمال
لا مجال له مع اعتبار الاغلب فيع هو احتمال لجودة العقل لا انه كما يغلب الظن بتوافق الاكثر يغلب بالاقرب
او الخارج في السن والبلد فلو لم يكن في العادتين او العادات غلبة بتساويهن او تساوت لكن كانت احداهن او البلد م
حدهما او حداهن اقرب اليها سنا او بلدا احتمل العقل ان ترجع اليهن لكن لم ار من ذكر ذلك قولا لاحد من الا
صحاب والادل عليه الا ما عرفت من الاعتبار العقلي لم يمكننا القول به واعلم ان العلامة في النهاية مع انه
استقرب عدم اعتبار الغلبة والانتقال الى الاقران عند الاختلاف قال الاقرب اعتبار الاقارب
مع تقارب الاسنان فلو اختلفن فالاقرب ردها الى من هو اقرب اليها واورد عليه في روض الجنان
ان بين الحكمين في بعض الموارد بونا بعيدا اقول والذي يظهر من الكلام انه اعتبر اتفاق الجميع ان
تقاربن في السن والا فاتفاق المتقاربة الاسنان اللاتي يكن اقرب اليها فالاختلاف الذي
اختار عنده الانتقال الى الاقران ليس مطلق الاختلاف بل ما يخالف الاتفاقين المذكورين ح
لا تنافي بين الحكمين الا انه لا دليل على اعتبار هذا الا مجرد الاعتبار العقلي والعبرة بعموم اطلاق
النصوص والفتاوى قوله وانما اعتبر في الاقران الفقدان كما سياتي دون الاهل فقد انتصر فيهن
على الاختلاف لمكانه اي الفقدان فيهن اي الاقران دونهن اي الاهل يعني الفقدان المتحقق من ال
للاحياء والاموات اذ الاقارب الاعم ثم لما وقع في عبارة كثير من الاصحاب نسبة الفقدان الى الجميع
اشار الى توجيهه بقوله لكن قد يتفق الفقدان المعتبر هنا وذلك بموتهن وعدم العلم بعادتهن فانه
٢ فقد لهن حقيقة وكذا في حكمه مع عدم العلم بعادتهن وان كن احياء ولا يجوز ان يكون كل من موتهن بمنزلته م
وعدم العلم بعادتهن الواقعان في كلام الشارح علة مستقلة للفقدان فان الموت وحده لا يكفي ٣ بعادتهن م
علة له اذ لا نسبب له الا مع عدم العلم بالعادة لما عرفت من عدم الفرق بين الاحياء والاموات في الرجوع
اليهن وقد نص عليه الشارح في غيره فلذا عبر بصيغة المجهول اذ لم ار من عبر في غيره بالفقدان والاختلاف
فيهما وبالجملة فمن نسب الفقدان الى الاهل اراد فقدان العلم بعادتهن ومن نسبه لحظ ان الفقدان
الحقيقي راسا غير ممكن في حقهن وهو انما يتم عند عدم اعتبار اتحاد البلد والا فهو ايضا ممكن في حقهن بل نقول
للفرق بين الاهل والاقران فانه ان اعتبر اتحاد البلد فيهم تحقق فيهما الفقدان من كل وجه والا فكما ان
فقدان الاهل غير ممكن عادة فكذلك الاقران الا ان يحمل على اعتبار اتحاد البلد بالاقران لما عرفت من احتماله
في عبارتي الدروس والبيان وذهاب بعض الاصحاب اليه او يقال ان الفقدان وان استحال فقدان
الاهل عادة فيهما لكن فقدان الاقران لا يستحيل بالنظر اليها نفسها اذ لا تقتضي لنفسها اقرانا
واما استحالة فقدان الاهل فبالنظر اليها قوله فان فقدن اي الاقران او اختلفن فكالمضطربة
في الرجوع الى الروايات هنا مسئلتان الاولى ان المضطربة لا ترجع الى النساء او الاقران وهذا
هو المشهور خلافا لابي الصلاح فقد حكى عنه حكمه برجوع المضطربة الى النساء ثم التمييز السبعة
والروايتان الاخيرتان مؤيدتان لرجوعها الى النساء الا انهما ضعيفتان والاولى وان كانت

في الظاهر

في الظاهر بمثلها الا ان الشيخ نقل في الخلاف الاجماع على صحتها ثم التي تختلف دمها كيف ترجع الى عادة
نسائها وهي بخلافها فالمتبعة لهن وهذا ايضا يؤيد عدم شمول المبتدأة لها وللناسية ايضا يشتمل شيئا منها
في الغالب من اختلاف الدم كما ينطق به الاخبار والاصحاب هذا مع ان الرجوع الى عادة الغير خلاف
الاصل والاخبار الامرة بالاعداد المعهودة مطلقة الثانية كيف تصنع المضطربة والمبتدأة عند فقد
التمييز وتعذر الرجوع الى النساء والاقران فاعلم ان ابن ادريس حكى عن في المبتدأة والمضطربة الناسية
للعدد والوقت عند فقدان التمييز وتعذر الرجوع الى الاهل والاقران ستة اقوال منها التحيض في
الشهر الاول باقل الحيض وفي الثاني بالاكثر ومنها عكسه ومنها التحيض في كل شهر سبعة في اوايله ومنها
التحيض في كل شهر بستة ومنها في كل شهر بثلثة ومنها انها تتحيض بعشرة ايام ويكون طاهرا في عشرة اخرى
ثم حايضا في عشرة وطاهرا في عشرة وهكذا وزاد في المنتهى قولا سابعا هو التحيض في كل شهر بعشرة و
اختار الشيخ في المبتدأة في الجمل والمبسوط قولا اخر تخييرها بين الاول والثالث قال لانه في ذلك ليتعين
لا ترجيح لاحدهما على الاخرى ولذا في المبسوط قول اخر هو سادس الاقوال عند فقدان التمييز من غير رجوع
الى النساء او الاقران كذا انسب اليه في المختلف والذكرى وغيرهما وعبارته هكذا اذا رات اولا دم
الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول الحيض برؤية ما هو بصفة دم الحيض
الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر الى الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير انتهت وهي ليست بصريحة في
جعل الحيض في كل مرة عشرة ايام كما لا يخفى وفي المختلف الذي اقتصر في الجمل على تحيضها سبعة في كل شهر ثم
يتعرض المختلف الذي رواه النلسيات بجميع اقسامها اولا بالاحتياط واشق الاحوال من الجمع بين عمل الحيض
والاستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل انقطاع الحيض ثم حكى تحيض المتحيرة سبعة في كل شهر رواية وقال
وقال والاول احوط للعبادة هل تمنع من استمر بها الدم واما من ترى الدم اياما ولا تراه اياما فقد حكم لها
علم من انها تترك الصوم والصلوة كلما راته وصلت وصامت كلما طهرت الى ان تستقر لها عادة وقد حكم
لها عنه الصدوقان وفي النهاية حكم للمبتدأة بالثالث وحكى الثاني رواية ثم قال والروايات متقاربة
واهمل حكم المضطربة مطلقا المختلف الذي والناسية وفي الكافي حكم للمبتدأة بالجزء الاول والتحيض
بستة او سبعة وحكم للمتحيرة بالتحيض سبعة في كل شهر وحكى عليه الاجماع وخير المبتدأة بين ما ذكرها
الشيخ منها في المبسوط والجمل وحكم لذاكرة الوقت الناسية للعدد بالتحيض ثلثة في كل شهر وجزءا ناسيتهما
بين التحيض بسبعة في كل شهر والجمع بين عمل الحيض والاستحاضة وقال ابن زهرة واذا بين ان اقل
الطهر واكثر الحيض ما ذكرناه كان ذلك اصلا تعمل عليه المبتدأة من النساء ومن اختلفت عادتها فمتى ما
رات المبتدأة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا ولو الى تمام العشرة
فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشرة الثاني لان ذلك هو اقل ايام الطهر فان رات في
اليوم الحادي والعشرين دما وانقطع ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر ولكن لو انقطع الدم اولها
راته دون ثلثة ايام ثم عاد راته اليوم الحادي عشر من وقت ما رات الدم الاول فانه دم الاستحاضة
لانها راته في ايام الطهر وكذا الى تمام الثالث عشر فان رات في اليوم الرابع عشر منها كان من
الحيضة المستقبلة لانها قد استوفت اقل ايام الطهر وهي عشرة وعلى هذا يعتبر بين الحيضتين

بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئة جعلت بين الحيضة والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة م

٣ الناسية وفي المبسوط لم يتعرض م

ايام

اقل ايام الطهر ويحكى بان الدم الذي تراه بين ايام الاستحاضة الى ان تستقر لها عادة تعمل عليها وترجع اليها
طريقة الاحتياط مقتضى ما ذكرناه والعمل عليه على الاصل حلوح لتنبيه بنصه وهو شامل لما حكيناه من كلام المبسوط
ومقارب للقول السادس من الاقوال التي حكاها ابن ادريس الا انه كلام الشيخ في المبسوط ليس نصا في
التحيض بعشرة كما هو في الاولى ان استمر الدم عشرة ولما حكيناه بطوله ليظهر الى السلف فمن كون خلافهم
عدم اعتبار التمييز ولا النساء ولا الاقران وليظهر ان ما حكاه ابن ادريس من جعل عشرة حيضا وعشرة طهرا
ثم عشرة حيضا وعشرة طهرا وهكذا فيه ضرب من المسامحة اذ قد لا يكون كلما تتحيض به عشرة بل يجوز ان
لا يكون تحيض منه عشرة بان لا يستمر الدم عشرة ومع العلامة يترك الصلوة في كل شهر ثلثة ايام الى عشرة
قال في المختلف وكانه مذهب ابن بابويه لانه قال اكثر ايام جلوسها عشرة فهما كانهما يقولان بتخييرها
بين التحيض بالثلثة والعشرة وما بينهما وذهب الفاضل في المنتهى والتذكرة والتحرير الى تحيض المبتداة
وعشرا وعلى ستة او سبعة في كل شهر الا انه لم يذكر في التذكرة من المضطربة الا الناسية وفي النهاية
الى تحيض المبتداة والناسية للوقت والعدد ستة او سبعة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر والزم المخالفة
الدم والناسية الحل الا من الاحتياط بالجمع بين العملين وفي القواعد الى ان تحيض المبتداة والمضطربة
سبعة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر ثم حكى في المضطربة الوقت دون العدد بالتحيض بعددها في اي وقت
شاءت وفي الناسية لهما بان الاحوط لها الجمع بين العملين وفي التبصرة اطلق تحيض المبتداة والمضطربة
سبعة او ثلثة وعشرة ولكن المحقق في النافع وفي التلخيص حكم للمبتداة والمضطربة الوقت والعدد الى
التحيض سبعة خاصة والمضطربة الوقت خاصة بالجمع بين العملين دائما والمضطربة العدد خاصة بالتحيض
ثلثة ثم الاحتياط بالجمع بين العملين وفي الارشاد حكم بتحيض المبتداة والمتحيرة بسبعة او ثلثة وعشرة
والذاكرة للوقت والعدد مثل ما ذكرها به في التلخيص وقال في المختلف بعد نقله من الاقوال في المبتداة
لم يبلغنا من الاخبار شيء نعتمد عليه في هذا الباب غير المضطربة وقتا وعددا رأيي الستة والسبعة والثلثة
من شهر والعشرة من اخر والمحقق في الشرائع حكم للمبتداة بالتحيض سبعة او عشرة وثلثة والمتحيرة بالتحيض
ستة او سبعة او ثلثة وعشرة والمضطربة العدد خاصة بالجمع بين العملين الا في ثلثة يحصل لها القطع
بكونها حيضا وحكى في مضطربة الوقت خاصة الجمع بين العملين قولا ولم يرجح شيئا واختار في المعتبر تحيض
المبتداة والمتحيرة بثلثة في كل شهر خاصة واقتصر في ناسية العدد خاصة او الوقت خاصة على ذكر قول الشيخ
بجمعهما بين العملين وحكم الذاكرة العدد خاصة بتحيضها العدد في اي وقت شاءت الا ان الاولى
ثم هي ظاهر والذاكرة للوقت بتيقن الحيض في ثلثة واحتمال في الباقي الطهر والرجوع الى الروايات ونقل القول
بالاحتياط فيهما الية العسر والحرج المنفيين وشمل ذلك في الدروس الا انه حكم فيه بان اشهر الروايات
ستة او سبعة وثلثة وعشرة وفي البيان نحو من ذلك ايضا الا انه قال فيه والمعول فيها على الستة او
السبعة او الثلثة والعشرة وخير الذاكرة للعدد بين الاحتياط والتحيض بالعدد خاصة في اي وقت شاءت
انه تحيض لها بوقت وذاكرة الوقت بين التحيض بثلثة فقط والاحتياط والرجوع الى الروايات وقال في
المتحيرة والاحتياط هنا بالرد الى سوء الاحتمالات ليس مذهبا لنا وان جاز فعله فهذه هي الاقوال الدائرة
بينهم ولنذكر الان ما ظفرنا به في هذا المقام من الاخبار فمنها رواية يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع

الا فيما يحصل اليقين بكونه حيضا
واما اللمعة فاطلق فيها تحيض المبتداة
والمضطربة بثلثة وعشرة او بسبعة
في الذكرى في المبتداة بجميع الروايات وقال
وكل متقارب والتسوية بينها اولى
المتحيرة ورد على الشيخ ذهابه الى
احتياطها بالجمع بين العملين

لحيث

في حديث طويل قال واذا ابتلت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم
ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة فان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي راته
تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة وهذا يؤيد
القول بالتحيض بعشرة في كل شهر وهو عام للمبتداة والمضطربة وللمتحيرة والناسية العدد خاصة وكذا الناسية
الوقت خاصة ولذات العادة المعروفة الا ان الاخير يخرج بالاجماع على طائفة وبالنصوص الامرة بالاخذ
بالعادة ثم يخصص بمن انقطع عنها الدم مرة قبل العاشر ولعله لا فرق بينها وبين من استمر بها الدم من اول مرة
وقوله وكان حيضها خمسة ليس بمعنى انها اعتادت ذلك بل انها اول ما رات الدم خمسة ومنها رواية سماعة للاخبة
في حق المبتداة التي نساؤها قال سالته فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله
ثلثة ايام وظاهره ما حكي عن علي بن بابويه من التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما الا ان الشيخ في الخلاف
نعم منها التحيض في شهر الاول بثلثة وفي الثاني بعشرة ومنها خبر المسائل الذي رواه يونس عن غير واحد
عن الصادق ع قال فيه في حق المبتداة تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلي وصومي
ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما ثم قال الصادق ع وهذه السنة التي استمر بها الدم اول ما تراه
اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ولعله ع اراد باقصى طهرها اقصاه في طرف النقصان
او اقصى الطهر على تقدير التحيض بالسبع بمعنى انه لا يتعدى طهرها الى الشهر الاخر ثم قال وان لم
يكن الامر كذلك لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقال في
المضطربة فان لم يكن الامر كذلك لم يتم الدم ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة و
كان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها كقصة حمنة حين
قالت اني اثج ثجا وحكى الشيخ في الخلاف الاجماع على صحة هذه الرواية وانت تعلم ان هذه الالفاظ منساق
اجل الحيض في الذكرى فقوله في علم الله عليه من ارادة ما علمك الله من عادات النساء وما تريد بيانا
قول الصادق ع في بيان ان هذا الحكم في التي ليست لها ايام معروفة وما يبين هذا قوله لها في علم الله
لانه كان لها وان كانت الاشياء كلها في علم الله تعالى فانه ظاهر في ان هذا اللفظ وقع هنا بازاء قوله لها
في علم الله تحيضي ثلثة وعلما نسب به الحكم يكون بمعناه ثم يحتمل ان يكون معناه تخييرها في تعيين العدد
تخصيصه باي وقت شاءت ثم ان لفظة او في قوله او سبعة يحتمل ان يكون من كلام الراوي كما يحتمل ان
يكون من كلامه ع واولى ولعله لذلك اقتصر من اقتصر على السبعة لان كلام الصادق ع في مواضع قد
عرفتها يدل عليها واما الستة فيحتمل ان لا يكون حد قالها النبي ص والا لا يقال قول الصادق ع
اقصى وقتها سبع يدل على ان لها وقتا دون الاقصى لانا نقول ذلك ليس بلازم وانما المراد انها لا تحيض
باكثر منها ثم ان كانت او من كلامه ع والله فالصادق ع انما اقتصر عليها فيما قال اقتصارا
على الاكثر ويحتمل ان يكون للتخيير وان يكون للتقسيم اما بحسب انقسام عادات النساء على ما فهمه المص
او بحسب مزاج المرأة وسياتي القول في ذلك ومنها رواية الحسن بن علي بن زياد الخراز عن ابي
الحسن ع قال سالته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة
فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وهي يحتمل ما دلت عليه رواية سماعة المتقدمة من التخيير ويحتمل

نعم لما انتملة المستحاضة

ان يكون بيانا لامر الحيض والكثرة في ضمنه لبعد انه لا يجوز لها التحيض بما بعد اقله او كثره من غير
بيان لمفصل حكمها ومنها رواية الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال المرأة اذا
رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما قال الحسن وقال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا
ومنها رواية محمد بن خالد عن الحسن عن ابيه وعبد الله بن بكير قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها
الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو
عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية
اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في
وقت الصلوة صلت وعملت وتنتظرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض
وهي كما ترى تدل على انها انما تتحيض بعشرة في الشهر الاول وانها في سائر الشهور تتحيض بثلثة وما
قبلها ايضا يحتمل ذلك والتحيض في شهر عشرة ثم في آخر ثلثة وهكذا الا ان هذه الرواية ايضا ما كانت
عن ابن بكير لم يتعد بذلك على موافقتها وقال في هذه الرواية يحتمل ان يرجع ضميره الى ابن بكير فتكون
الرواية مقطوعة وان رجع الى غيره فتكون مضمرة ومنها مرسلة روايتي يونس عن يعقوب في [illegible] ثلثة
ثلثة ايام ثم تطهر عشرة ايام وهكذا او لا يكون زمان الرؤية عشرة ايام ولا زمان النقاء عشرة فهذه
جملة الاخبار التي ظفرنا بها في هذا المقام وليس شيء منها نقي السند فلذا اطرحها بعضهم وتمسك
باصالة عدم الاستمرار وبقاء التكليف بالعبادات وللاحتياط لها فانها لا تتحيض الا ثلثة
وبين الروايتين اللتين [illegible] ... انها تتحيض عشرة او ثلثة [illegible]
بستمر بها الدم وبين ما دل على التحيض بين الثلثة والعشرة [illegible]
التخيير فان اريد او اريد بعض ذلك [illegible] وتمسك البعض بما اشتهر بل اجمع عليه من ان كل ما يمكن
ان يكون حيضا فهو حيض في كل العشرات والتحيض بعشرة ثم الطهر عشرة وهكذا اذ عمل البعض
بالاحتياط بالجمع بين الاعمال لتحصيل يقين البراءة عن الشغل وتعارض اصالة بقاء التكليف
بالعبادات وبقاء الحيض الا انه حتى ذلك بالاجتناب تستلزم قضيتها ما النسيان او الها [illegible]
فيها ان يذكر ما نسيته فتكون قد صلت ما اغناها عن تجشم عما كانت تركته ومن تمسك بالروا
يات فمنهم من تمسك بالاولى فحكم بتحيضها عشرة من كل شهر لان العشرة يمكن ان تكون حيضا والغالب
ان لا تجتمع في شهر واحد حيضتان وقد دلت الرواية الثانية بظاهرها على التخيير بين الثلثة الى
العشرة ومنهم من تمسك بالثالثة اعني خبر السبعة ثم منهم من اخذ بظاهره من التخيير بين الستة
والسبعة فحكم بالتخيير ومنهم من حمله على التقسيم ومنهم من قطع لما ذكرناه من احتمال كون الترديد
من الراوي فاختار السبعة لتكررها منه في كلام الصادق ع ولم يتعرض للستة ومنهم من فهم منه
التخيير ولما كانت الروايات ضعيفة ضم اليها كون الغالب في النساء احد العددين واصالة
عدم الزيادة والاحتياط للعبادة فاختار الستة خاصة ومنهم من تمسك بالروايتين الا
خيرتين وزعم انهما تدلان على التحيض في شهر عشرة ثم في آخر ثلثة ولعل عليه رواية سماعة

واما من ذهب الى العكس ذلك كما حكاه ابن ادريس والعلامة في التحرير والمنتهى فلم نظفر بخبره ولم اره قولا لاحد من اصحابنا
الا ان الشيخ كما عرفت خير بينه وبين الستة والسبعة في كتبه الثلثة واستدل عليه بروايتي سماعة وابن بكير مع ان الثانية
صريحة في تقدم العشرة على الثلثة وان حملنا كلامه على التخيير بين التقديم والتأخير ايهما شاءت كان اقرب الى الصواب ولان
لا وجه له ايضا الا اطلاق رواية سماعة ولكن يجب حمل المطلق على المقيد ولما عزا الشيخ عن خبري ابن بكير لم
يصرح بدليله وما الاستدلال لخبر ابن بكير فيمكن ان يكون تمسك برواية سماعة خاصة وفهم منها ما فهمه
الشيخ وخبري ابن بكير لعدم التعيين فيهما وان لم يكون لم يتمسك بالاخبار الا انه لما تعارض عنده الاحتياط
للعبادة وما قبل والحيض لئلا يكون حيضا فهو حيض حكم بتحيضها في شهرها الاول وفي شهر
بالاكثر عملا بالاقل لا سيما وقد تايد بما دل على الستة والسبعة فانهما متقاربان وما دل على التخيير بين الثلثة
الى العشرة ومن نظر الى الروايات ولم يرجح بعضها على بعض خيرها بين العمل بايها شاءت لتحصيل الجمع بينها من غير
اطراح لشيء منها والترجيح لاولها على الباقية من غير مرجح ويؤيده ما دل على التخيير بين الثلثة الى العشرة ومن خير
بين الستة او السبعة وبين العشرة ثم الثلثة فقد جمع به بين ما دل عليهما واما من خير بين الستة او السبعة
وبين الثلثة ثم العشرة وهو الشيخ في المبسوط والاقتصاد والجمل فقد استدل عليه في المبسوط بما عرفت في
الخلاف بمثله من الجمع بين الروايتين مع الاجماع على صحة الاولى وذكر روايتي سماعة وابن بكير للدلالة على الحكم
الثاني مع ان الثانية نص في عكسه الا ان يحملها على التمثيل ويحمل بإطلاق الاولى ونظيره ذلك مما عرفته دليل من خير بين
السبعة والعشرة ثم الثلثة او العكس والذي خطر لي مما استعنا به في معان الجمع بين الاخبار التخيير بين العشرة
والثلثة والسبعة بمعنى ان لها ان تتحيض في كل شهر بعشرة او بثلثة او بسبعة للدلالة ثلثة اخبار على الثلثة على
التخيير بينهما وبين العشرة ودلالة رواية اخرى على العشرة مع ما ثبت من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا حكم عليه
به ودلالة خبر السنن الذي نقل الشيخ الاجماع على السبعة وللاتفاق في رواية العشرة بين المبتدأة وغيرها وقد نفي خبر
السنن على المساواة بينهما وبين غيرها والقدح في العمل بهذه الروايات نعم فيها المشهورها وعمل الاصحاب بعضها
منها وكثرة جملتها ولزوم الاحتياط الموجب للحرج العظيم ان لم نعمل بها قوله مخيرة في الابتداء بما شاءت
منهما قد عرفت وجه التخيير مع ضعفه قوله او ستة ستة لا جامع مع السبعة في الرواية وقد عرفت
العلة في اقتصاره من اقتصر على السبعة وانه اولى قوله مخيرة في ذلك اي في كل ما ذكر من العشرة مع الثلثة
والسبعة والستة بمعنى ان او الواقعة في رواية العددين الاخيرين للتخيير لا للتقسيم والجمع بينها وبين
الرواية الاولى ايضا بالحمل على التخيير لا بتخصيص كل بنوع اما الثاني فلانه الاولى في الجمع الا انه لم يعلم التحقيق
واما الاول فهو الذي اختاره المحقق والمص في الذكرى لان الاظهر واختار العلامة في المنتهى والنهاية
وظاهر التذكرة الرد الى اجتماعها اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة
نسائها او ما يكون اشبه بلونه او ما يكون اقرب الى مزاجها او مزاج اقرانها او اهل بلدها ونحو ذلك
من امارات الظن فليس مراد العلامة الا التمثيل واستدل عليه بانه التخيير في السابع بين وجوب الصلوة
مثلا وعدمه والتخيير في الواجب مناف له واجيب في المعتبر بانه لا محذور في التخيير في الواجب كالتخيير
بين الاتمام والقصر في المواضع المخصوصة ورد عليه التخيير بين الحمد والتسبيح في غير الركعتين
الاوليين وليس بصحيح اذ التخيير بين واجبين على البدل لا بين واجب وتركه كما في الاول

بين

ولو ابدل بالتخيير تسبيحة وثلث تسبيحات فى الركوع والسجود كان اولى ان سلم وجوب الزائد على التسبيحة
ويمكن الجواب عن الاول ايضا بمثل ذلك فان الصلوة المقصورة واجب مستقل يكون بركعتين الثالثة والرابعة بعضا
من التامة تؤذن به الاختلاف فى النية وعدم اجزاء التامة من المقصورة ولولم يلتبس منها الا بالتكرر ولا
يعارضه جواز اتمام المقصورة فى بعض الصور بانه من افراد العدول فى النية وهو كالعدول من فريضة الى اخرى
عند السهو او النسيان ثم يقول النفى بيوم الاستظهار ان لم يوجب الاستظهار الا انه صرح بالوجوب
فى المنتهى فى الاستدلال على حسن غيبة لكنه قال بعد ذلك الاستظهار المذكور ليس على الوجوب لما رواه الشيخ
وذكر عدة روايات ثم قال ويلوح من كلام الشيخ فى بعض كتبه والسيد المرتضى الوجوب ولعل مراده بيان احتمال عدم
الوجوب التمسك بظواهر تلك الاخبار الاختيارية ليلايخ التنافى بين كلاميه ومما يؤيد ذلك انه قال بعد ذلك
باسطر بلا فصل قد ورد الاستظهار فى الحديث الصحيح بثلثة ايام وقد بيناه بغامضه وورد بيوم او يومين فيحمل
المراد التخيير الوجه للعلم جواز التحيض فى الواجب بل التفصيل اعتمادا على اجتهاد المراة فى قوة المزاج وضعفه القوى
لزيادة الحيض وقلته ثم يمكن ان يجاب عنه بان التخيير بين الواجب وتركه الى بدل اعنى صحيح ولما اذا ترتب
على التخيير فى شيء اخر فهو جائز واقع كما ترتب التخيير بين صوم رمضان وتركه على التخيير بين السفر وتركه ولو
فى جوازه انه فى الحقيقة خارج عن محل التخيير والامر هنا كذلك فانها متخيرة بين ان تعتمد على السبعة الى التسع
وتعمل بكونها حيضا ~~تحيض~~ يجب عليها الصلوة فى السابع وقد اورد عليه ايضا انه لا يبقى طريق الى الاجتهاد بقدر ذلك م
وحيث يسع المرجع فيشكل الامر ولعل انتفاء المرجع مما لا يتحقق اذا جعل المزاج مرجعا ولما كان يجرى فى التخيير بين
هذين العددين وعدد اخر دلت عليه رواية اخرى كالعشرة والثلثة ما جرى بين العددين بانفسهما اتبع كلام العلامة
ومن وافقه فى ذلك ايضا على التقسيم دون التخيير والتنبيه فى الحاشية على التخيير بين مضمون الروايتين اعنى الستة
او السبعة والعشرة والثلثة فينبغى ان يقول بالتخيير بين الستة والسبعة ايضا ولذلك ترى الشارح اجرى
جميع الاعداد الثلثة هنا وفى غيره من كتبه مجرى واحدا قوله وان كان الافضل لها اختيار ما يوافق مزاجها
منها اى من هذه الاعداد لغلبة الظن عليه واحتمال الكون او للتقسيم وذهاب البعض اليه وكون كلما يغلب الطبع
معه العدد منها وحفظ المزاج لكونه اقوى فى الدلالة واسهل ماخذا فتاخذ ذات المزاج الحار السبعة وذات
المزاج البارد الستة وذات المزاج المتوسط الثلثة والعشرة فان مجموعهما اقل من السبعة مرتين واكثر
من الستة كذلك على ما اخترناه فذات المزاج الحار تاخذ العشرة والبارد الثلثة والمتوسط السبعة وليعلم
ان ما ذكر من موافقة الكثير للمزاج الحار والقليل للبارد ليس على كل وجه فان الامر يختلف باختلاف الازمنة رطوبة
ويبوسة وباختلاف الدم الخارج غلظا ورقة وكثرة وقلة قوله وتتخير فى وضع ما اختارته من الاعداد حيث
شاءت من ايام الدم اوائلها او اواخرها او اوسطها وفاقا للعلامة فى المنتهى لعدم رجحان بعضها على
بعض وضعفه فى التذكرة واستقرب اختيار الاول وهو الاقرب عندى لوجهين الاول انها اول امارات
الدم الذى يمكن ان يكون حيضا فيلزمها الحكم بحيضيته الى ان يعلم تجاوزها عن اكثره والاصل عدم التجاوز فعليها
ان تتحيض فى تلك الايام ثم الاوجه للتحيض فى شهرها اذ كل مرة اخرى وقضاء ما تركته ~~[illegible]~~ واذا فعلت فى تلك الايام م
ذلك فى الشهر الاول لزمها فى الشهر الثانى لان الغالب اتحاد زمان الحيض فى الشهرين او تقاربهما والثانى
ان الروايات دالة عليه الا روايتى سماعة وابن بكير اما الاولى فلقوله عليه السلام عدت عن اول ما رات الدم الاول

ذا لدم

والثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة واما خبر السنن فلقوله عليه السلام تغتسل وتصوم ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين
يوما واما الاولى من روايتى ابن بكير فلقوله تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوما واذا جعلت العشرة فى اول الشهر
فكذا الثلثة لما عرفت من توافق الشهرين واما روايته الثانية فلقوله فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله
المستحاضة ثم على ما فهمنا من الروايتين للدلالة لهما على جعل الثلثة فى اول كل شهر والفرق بين المعنيين لا يخفى
على البصير قوله وان كان الاولى ان تجعل ما اختارته من الاعداد فى الاول من ايام دمها القوة الاولية والتجنب
عن عدم القدح اوجب ذلك قوله ولا اعتراض للزوج فى ذلك اى بعينى اى وقت شاءت لانه حق لها باصل
الشرع والاصل عدم تسلط الزوج عليها فى ذلك وربما احتمل تسلطه كما فى الواجبات الموسعة قوله هنا اى التخيير هنا
فى وضع ما اختارته حيث شاءت فى الشهر الاول اما ما بعده فتاخذ ما يوافق وقتها وكذا التخيير فى العدد انما هو
فى الشهر الاول لبعد اختلاف مرات الحيض عددا او زمانا اولان ذلك قائم مقام العادة واحتمل فى روض الجنان
عموم الخيار فى الاول لعموم المقتضى وغلبة اختلاف العادة بالتقدم والتاخر وقد عرفت ان الحق لزوم الا
تبدأ بالتحيض فى كل شهر فيسقط عنا هذا الفرع واما التخيير فى العدد فلا يحتمل ان يشمل غير الشهر الاول لان
التخيير فيه انما سببه الجمع بين الروايات حائت نعم ان كلا من الروايات يامرها بالاستمرار على ما تتضمنه فالجمع بينهما انما
يتحقق بالاستمرار على ما اختارت منها ولو عملت ببعضها فى بعض الشهور ثم تركته وعملت ببعض اخر لم يكن عملت فى
الحقيقة بشيء منهما قوله هنا اى كلما ذكر من رجوع المضطربة الى الروايات وتخيرها بينها وفى وضعها ما اختارته
حيث شاءت اذا نسيت المضطربة الوقت والعدد معا او احتملتا عليها معا وانما خص الاول بالذكر لزعمه ان المضطربة
لا تستعمل الا فى الناسية وان الثانية داخلة فى المبتداة اما لو نسيت احدهما خاصة فان كان المنسى الوقت اخذت
العدد الذى اعتادته لعموم الامر باخذ ايام حيضها ولان العادة اقوى من غيرها ضرورة كالروايات
اى كما كانت المتحيرة تعمل بالروايات اى تتحيض وتضع العدد حيث شاءت من ايام الدم لنسيانها الوقت ان
لم يغلب ظنها ببعض الاوقات والاول اولى كان المنسى العدد وجعلته ما تيقن من الوقت حيضا يقينا اولا كان
اواخرا او ما بينهما معينا عندها كالثالث او الرابع او الوسط الحقيقى او نحو ذلك او لا والكملته ثلثة ان لم يتيقن
الرابع ثم هى طاهر على ما احتمله المحقق الاكبر واستقربه فى البيان لاصالة العدم او اكملته باحدى الروايات
على وجه يطابق ما علمته من الوقت لا حيث شاءت من الايام لوجوب الاخذ بالعادة ايا ما كان فان ذكرت
اوله كملته ثلثة متيقنة والكملته بعدد مروى بعد الثلثة ان كان بعده دم يفى بذلك والا كانت كمن تاخرت
عادتها وكذا ان ذكرت يوما بعينه من اوله وان ذكرت ثلثة من اوله فالاربعة متيقنة ومثلها عليه الاخر او ذكرت
اخره تحيضت بيومين قبله متيقنة وضلتها اتمام الرواية ان كان قبله دم يفى بذلك والا كانت كمن تاخرت
عادتها او ذكرت وسطه المحفوف بمتساويين اى ذكرت بهذا الوصف وذكرت انه يوم واحد حفته
بيومين واختارت رواية الثلثة ان لم تعلم الزيادة او السبعة ان علمت او لم تعلم شيئا لتطابق الوسط
اذ ليس لعدد اخر مما فى الروايات يوم واحد وسط محفوف بمتساويين وحفت الثلثة بالاربعة البانية
على المساواة او ذكرت الوسط وانه يومان حفتهما بمثلهما فتيقنت اربعة واختارت رواية الستة ان
لم تعلم الزيادة فتجعل قبل المتيقن يوما وبعده يوما او رواية العشرة ان علمت او لم تعلم شيئا او ذكرت الوسط بما كالتاسى
لتحقق تبعيض الاثنا عشر الاعم من المحفوف بمتساويين وغيره حفته بيومين متيقنة واكملت احد الروايات متعلق

اوستاخره او با التفريق فان لم يذكر الا ان يوم كذا كان في وسط حيضها تخيرت بين الجميع وان ذكرت ان اليوم كذا كان
ثالث حيضها لم يكن لها الا التفريق بان تتحيض قبله بيومين وتؤخر الباقي وكذا ان ذكرت انه ثاني حيضها الى غيرها
ان يوم الاكمال وان ذكرت انها لم تر الحيض بعد يوم كذا الا يوما واحدا فبعيدها ان تقدم الاكمال وقس على هذا ان الشارح
اراد بلفظ اومع التقسيم والتخيير جميعا او القدر المشترك بينهما كلام ان هما يتحقق بتحقق نوع اذا يريد بها التفريق بين
لها ان تختار ما شاءت من اعداد الروايات اذ لا تتفاوت الى البداية وبوذكرت عددا في الجملة كان ذكرت انها كانت
ترى الحيض اربعة ايام وتشك في الزائد فهو المتيقن خاصة [illegible] باحدى الروايات مما يطابق ما ذكرته ففي
الفرض المذكور لا يمكنها الرجوع الى رواية الثلثة وقس عليه باقي الصور وتتخير في ان تجعل [illegible] اولا او بعده او
بالتفريق ولا يمكن ان يجتمع مع هذا الفرض ان تذكر ان هذا العدد كان وسط الحيض او وسطه او اوله او اخره
فانه يقتضي بذكر الزائد على العدد يحتمل اقتصارها على ما ذكرته من العدد الاصل ولا احتياط لها الى لو ذكرت عددا
في الجملة او للحايض التي تجاوز دمها العشرة او [illegible] بجميع اقسامها او المتحيرة خاصة الجعل قوله لها ولو نسيت
احدهما الى اخر الكلام اعتراضا او باعتبار ان ذكرت عددا في الجملة متحيرة وانما تكلفنا ما تكلفنا الا ارجاع الى المتحيرة
لانها التي لا احتياط لها الا بالجمع بين التكليفات اي تكليفات الحايض والمستحاضة او تكليفات الحيض وانقطاعه
والاستحاضة عندنا فان لفظ عندنا يشعر بالاجماع او ما يقاربه وفي هذا القسم ايضا نقل بالاحتياط الا الشيخ
في المبسوط مع انه حكى الخلاف الاجماع على تحيضها بالسبعة واما الاقسام الاخر فالمسئلة لم ينقل احد
فيها بالاحتياط واما المختلفة الدم فلم يتعرض لها الاكثر لما انها في حكم المتحيرة او لدخولها في المسئلة على ما ذكره
الشارح وقد عرفت ان العلامة في النهاية الزمها بالاحتياط مع انه الزم المتحيرة بالروايات واما القسمان
الاخران من الناسية فالاحتياط فيهما الاحتياط فلا يصلح مثل هذه العبارة فيهما وانما ذكرته عاد في الجملة فلست
احسن حالا من ذاكرة العدد بتمامه اذا نسيت الوقت تكلمي فالها الاحتياط في الثانية قال بلى في الاولى وبالجملة
فعود الضمير الى المتحيرة ابعد من حيث اللفظ والحق لهذه العبارة وعوده الى غيرها اقرب لفظا وابعد مطابقة
لها وقوله وان جاز فعله دفع لما يتوهم من نفي الاحتياط فانه اذا لم يكن مشروعا لم يجز واشارة الى ما اشار اليه
المص في البيان حيث عبر بهذه العبارة بعد ان نفى كون الاحتياط مذهبا لنا في المتحيرة من توجيه كلام العلامة في القواعد
وغيره من انها ان جمعت بين التكاليف كان احوط بان مذهب الجواز واعلم انه حسن قال الشارح في حواشي القواعد
ان طريق تلك الروايات غير نقية فلا يمنع الاحتياط لحصول المشكك في نفي الحيض المقتضي لعدم تيقن البراءة
بدون الجمع بين التكليفين او التكاليف وان جاز العمل بها للاشتهار بين الاصحاب او للاتفاق عليها او التخيير
المختص بالمتحيرة بل يجري في جميع الاقسام لكل من الاحتياط او جعله احوط مع الرجوع الى الروايات ثم ان الاحتياط
قد يكون بالجمع بين التكاليف الحيض وانقطاعه والاستحاضة وقد يكون بالجمع بين تكليفي الحيض والاستحاضة
خاصة وقد يكون بالجمع بين تكليفي الاستحاضة والانقطاع وكل ذلك تبعا للحيض اليقيني بكونه حيضا للذاكرة
الاول او الاخر او الوسط او تذكر عددا يزيد على نصف ايام دمها كان ترى اثني عشر يوما وقد ذكرت
سبعة فالسادس والسابع حيض بيقين او يذكر عددا في جملة ايام يزيد على نصفها كان تذكر ستة
في جملة العشر الاول فالخامس والسادس حيض بيقين او سبعة فالرابع والسابع ولمجموعهما الكل
وقس عليه واما امثلة اقسام الاحتياط التي ذكرناها فكما اذا ذكرت العادة خاصة ثمن اول رؤية الدم الى

انقضا

فاكملته م

المكمل

او المضطربة

مشهور ذهب اليه الفاضل واحتمله المص لا سيما في ناسية العدد فان المشهور فيها م

انقضا العدد لاحتمال الانقطاع الحيض فاتجمع بين وظيفتي الحيض والاستحاضة واذا انقضى العدد احتملت الثلثة فتجمع
بين وظايف وكذا اذا لم يذكر شيئا في الثلثة الاول ثم ايضا لا احتمال لانقطاع الحيض ثم يشترك الثلثة في الاحتمال واما الجمع بين
وظيفتي الاستحاضة والانقطاع خاصة فكما اذا دخل وقت صلوة وهي لا ترى بنفسها دما فليس عليها الا ان تغتسل لانقطاع الحيض
وللاستحاضة وان لم تفعل بالتداخل والوضوء لكل صلوة الى ان ترى الدم وليس عليها الا الامتناع عما تمنع عنه الحايض فانها
فيها لا ترى الدم ولا تعلم حدوثه ولا تكليف عليها باحتمال الحدوث وفروع الاحتياط وصوره مما لا يحصى فبسط الكلام فيها
مما لا يناسب كتابنا هذا مع انه مما يتساق اليه الذهن الذكي بعد ما ذكرناه فمن اراد تطويل فكره ومن لم يتيسر له
فليرجع الى كتب الاصحاب كالمبسوط ونهاية العلامة **قوله** ويحرم عليها او على الحايض مطلقا او بجميع اقسامها او اي
المحكوم عليها بانها حايض لا المترددة بين الحيض وعلى كالمستحاضة في ايام احتياطها الصلوة كانت واجبة او غيرها او
مندوبة والصوم كذلك فالاولى تاخير التفصيل عنه وتحريمها عليها مذهب العامة اهل الاسلام الا انه للخلاف في
اشتراط الصلوة بالغسل او التيمم بعد الطهارة واختلف في الصوم فلم يشترط بعضهم الا بالانقطاع وتقضيه اي الصوم
ان كانت واجبة وان لم يكن واجبة عليها فان وجوب القضا لا يستلزم وجوب الاداء وهي قضاء المنذور بخلاف
دونها اي الصلوة اما اليومية فلا شبهة فيها ولما غيرها كالآيات ففيها وجهان اقربهما عدم القضاء كما في البيان
وروض الجنان اما صلوة الزلزلة فهي اداء ابدا مدة العمر فلا تسقط والفارق بين الصلوة والصوم في وجوب القضاء وعدمه
عدم وجوب اداء شيء منها النص والاجماع المستفيضان الى الحايض او المراة او الصلوة تكون الاضافة الى ما يستتبع
بتكررها اي الصلوة في كل يوم خمس مرات بخلاف الصوم والغير ذلك يعني انه لا يجوز التعويل في اثبات الحكمين و
الفرق بين المقامين على مثل ذلك بل انما يجوز التعويل على النص والاجماع فانهما العمدة وقد روى الحسن بن راشد
قال قلت لابي عبد الله ع الحايض تقضي الصلوة قال لا قال قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال
اول من قاس ابليس وقد وردت هذه المسئلة كثيرا في الاخبار لدفع القياس والزام القياسيين واما
ما في حديث العلل لابن شاذان من قوله فان قال فلم صارت تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان
الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها
والصلوة تمنعها من ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس
كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان ومنها انه ليس في وقت يجيء النجب عليها ابدا
صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث
وقت الصلوة وجب عليها الصلوة وما روي عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع ما بال الحايض تقضي
الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاوجب الله عليها قضاء
الصوم ولم يوجب قضاء الصلوة لذلك فهي انه لم يحمل على تعليم الناس ما لا تعقله عقولهم انما هي بيان الحكمة في شرع
الحكمين لا انها علل يصلح ابتناء الحكم الشرعي عليها او التعويل على امثالها في اثبات حكم كما تفعله العامة فانما
المعول في الاحكام عندنا على النصوص والاجماع الذي يرجع اليها قوله والطواف والمندوب وان لم يشترط
فيه اي المندوب لنقل الاجماع على الاشتراط في الوجوب الطهارة لتحريم دخول المسجد الحرام مطلقا اي
مع الطواف او لا معه او مع المكث او لا معه عليها كما سيجيء والطواف مستلزم للدخول ولما هو في حكم اللبث

مخفي م

وليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك عن الطعام والشراب وليس فيه اشتغال الاركان م

فيحرم ولما انه هل يجب سجدا اذا فعلت نسيته على ان النهي في العبادات هل يستلزم الفساد وان الطواف هل
يشترط بالطهارة فعلى احدهما يثبت الفساد وعلى انتفائهما يثبت الصحة ولا يتوهم ان الحكم بالتحريم فرع كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده فان الطواف ليس الا من افراد الكون في المسجد الذي قد نهي عنه فيجد وان حصل يتحقق فلا شبهة في
ان الكون جزء منه قوله ومس كتابة القرآن بالاجماع على ما في الخلاف والغنية وخالف فيه ابن الجنيد فكرههما وربما
حمل الكراهة في كلامه على التحريم واستدل على التحريم مع الاجماع عليه في الجنب بالاية والخبر وكذا الدليل على مساواة الا
سماء المذكورة للقرآن والكلام عليه ونزيد هنا حسنة داود بن فرقد عن الصادق ع قال سألته عن التعويذ يعلق
على الحائض قال نعم لا بأس وقال تقرؤه وتكتبه ولا تصيبه يدها قال الكليني ره وروى انها لا تكتب القرآن وحسنة
منصور بن حازم عنه ع قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد
فهذه الروايات دلت بالنصوصية في بعضها وبالفحوى في البعض على المنع من مس القرآن وشبهه من كتابة
معظمة وعد سلار في التروك الواجبة على الجنب ترك مس القرآن او كتابة فيها اسم الله تعالى الخ قال في
الخلاف وكل ما وجب تركه على الجنب فهو واجب عليها ايضا الخ وعد من تروكها المندوبة ترك مس ما فيه اسم الله
وكل كتابة معظمة فينبغي ان يحمل هذا على مس نحوها مثل القرآن لا على مس الخط وان يقرأ كل كتابة بالرفع عطفا على اسم الله
لا بالجر لئلا يعطف على مدخول المس ويكون المراد بما فيه اسم ما يشتمل على كتابته الا الحمل المخصوص الا انه بالكتابة الا
انه يشتمل على احتمال البليغ فان من الظاهر انه لا كراهة في مس جلد طويل كتب في اصغر جزء من اجزائه اسم الله
على ان كراهة مس غير هامش القرآن مما يتعلق بالبابة ثم ان المصنف بقوله في الجنب مس خط المصحف و
هنا مس القرآن على ان القرآن غير المصحف والامر كذلك فان المصحف ما كتب عليه القرآن من القرطاس
ونحوه ثم لما كان القرآن حقيقة في الالفاظ والمراد هنا النقوش اضاف اليه الشارح لفظ كتابة محتملا
لتقديره في نظم الكلام ولارادته من لفظ القرآن قوله ويكره حمله ولو بالعلاقة لرواية عبد الحميد عن ابي
الحسن ع قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون
ومن ظاهر النهي الحرمة لظاهر الخبر قال في المعتبر انما نزلناها على الكراهة نظرا الى عمل الاصحاب وبما نقلنا
نقل الاجماع على كراهة الحمل بالعلاقة ومما اتفق للشارح انه قال في روض الجنان وحمل المصحف بغير
علاقة اما بها فقد نقل المص الكراهة فيه عن الجنب والفرق بين ظاهر النص والفتوى يتناولهما وادعى
المحقق في المعتبر اجماع الاصحاب على كراهة حمل المصحف بعلاقة لها انتهى ولم ار ما حكاه عن العلامة في شيء
من كتبه الا انه قال في النهاية ولا بأس بحمله بعلاقة باعمال العبق وبالغلاف وحمله التابعيات يجوز ان
يقرأ بالاهمال وبالغين وهما العنيه ويؤيده عبارة المنتهى فانه قال يجوز حمله بعلاقة واختلفوا في تفسير
الغلاف فقال بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال آخرون منهم لو مس بالكم جاز وقال آخرون
منهم الغلاف شيء غير الجلد والكم كالخريطة ونحوها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل انتهى وانت
تعلم ان الخبر المذكور يدل بفحواه على كراهة مس الغلاف ايضا قوله ولمس هامشه وما بين سطوره من البياض
وقد اخرج الشارح لفظة بين عن الظرفية كما في قوله تعالى لقد تقطع بينكم على وجه وقوله لحيته بينهم ضرب وجيع
اما بالبقاء نصبه او بجره على الوجهين في الاية والدليل على كراهته فحوى الخبر المذكور عن المرتضى وخبره ايضا

قوله

ظاهر الخبر وما استدل به على نفي التحريم هنا في الحمل عن انه ص والله كتب المختص انه من كتاب الملابس ان نجاسته
الكفر اشد من نجاسة الحيض والجنابة بل يجامع الجنابة ضرورة لا يقوى على اثبات المطلوب بل منع الاولوية وتساوي المسلم
والكافر في احكام الجنابة وجواز النسخ والمعارضة بظاهر الخبر فالعمدة انما هو الاجماع ان ثبت وعدم صلاحية الخبر لضعفه
لاثبات التحريم مع اصالة الجواز وكلام في الكراهة ما ذكرهنا في الجنب ارده بقوله كما في الجنب لبعض مساواته لها فذلك
قوله ويحرم عليها اللبث في المساجد غير الحرمين وفيهما يحرم الدخول مطلقا لما مر من الاخبار في باب الجنابة مثل ولشمل
[illegible] الجنب في الحرمين ونزيد عليه [illegible] لاجل النجاسة المغلظة ولرواية ابي حمزة عن الباقر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد
الحرام او مسجد الرسول ص واحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما حتى يخرج منه
ويغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل ذلك ولا بأس ان يمرا في سائر المساجد ولا يجلسان فيها وجعل ابو حمزة
من التروك الواجبة عليها ترك دخول المساجد مطلقا من غير فرق بين الحرمين وغيرهما ولا بين اللبث وغيره مع انه
صرح بالفرق في المقامين في الجنب ولعله وكل التفصيل الى ما مر منه وجعل سلار اعتزال المساجد من التروك
المندوبة لها وكذا في الجنب حيث كراهة اللبث واباحة الدخول بلا لبث ولم يفرق في الموضعين بين المساجد و
وظاهر الاعتزال ترك الدخول مطلقا وحكى الشيخ في الخلاف الاجماع على كراهة العبور في المساجد من غير تعرض
للفرق بين الحرمين وغيرهما وحرم عليها في النهاية والمبسوط والمصباح دخول المساجد الا عابرة سبيل من غير
تعرض الفرق وفي الجمل دخول المساجد من غير فرق ولا استثناء كما نقله ابو حمزة ولعله ايضا وكل التفصيل الى
ما سلف في الجنب الا انه في الخلاف والجمل لم يتعرض للفرق بين المساجد في الجنب ايضا في المعتبر والمختلف عن المسجد
اجتيازا فقد جرى في كلام الثلاثة واتباعهم ولعله لزيادة حرمتها على غيرهما من المساجد وتشبيها للحائض بالجنب
فليس حالها باخف من حاله وهل الكلام بظاهره يعطي عدم المنع عليها وتقدير المنع هنا في الجنابة قوله و
كذا يحرم عليها وضع شيء فيها كالجنب لما مر فيه ولصحيحة زرارة عن الباقر ع قال سألته كيف صارت الحائض تأخذ
ما في المسجد ولا تضع فيه فقال لان الحائض تستطيع ان تضع ما في يدها في غيره ولا تستطيع ان تأخذ ما فيه الا
منه ونظيره للشيخ في الخلاف الكراهة لما مر في مسئلة كراهة الاجتياز في غير المسجدين للجنب قوله وقراءة العزائم
بالاجماع على ما نقل في المنتهى والمعتبر وغيرهما ويدل عليه ما مر في الجنابة بل انها اسوأ حالا من الجنب لما مر من
عليها الحدث اتصافها بالحدث ولا يقصر التحريم على مواضع السجود منها بل يعمها وسائر ابعاضها على المشهور لكلام
علم الهدى على العموم في الانتصار يحتمل قصره على مواضع السجود فان تحقق اجماع على خلافه والا فالاجتناب كما عرفت اولى
على العموم قوله وطلاقها باجماع علماء الاسلام على ما في المعتبر والمنتهى والتذكرة مع حضور الزوج او حكمه بان يكون
بحيث يعلم حالها من الحيض والطهر ومدخولا بها ولم تكن حاملا والا يجتمع هذه الامور صح الطلاق وفيه اشعار بانه
كما يحرم هناك لا يصح وهو مسلم هنا وانما اطلق المص لتوجه الى الجملة فهو الذي اراده مع انه يمكن الاستغناء عن الاول
باعتبار ان الغائب لا يطلق الحائض اي المعلوم كونها حائضا وعن الثالث باعتبار ان الحيض لا يجامع الحمل
[illegible] وعلى التفصيل باب الطلاق وان اعتبرنا ذكره هنا اجمالا لاحتمال ان يكون ولعل [illegible] توجيه الاطلاق بغير
انه لما كان مرعيا في الجملة وان لم يكن هنا موضع تفصيله اكتفى بالاطلاق وهو اولى وان يكون كلامه بواسطة عن
ان تفصيل القول فيه ليس هنا موضعه فليكتف بما ذكرنا وسيأتي تفصيله في بابه قوله ويجب على زوجها او
ملوطها [illegible] عالما بانها حائض او وبالتحريم والاولى اولى اذ لا كثرة فائدة في تعليق الحكم بالعلم

به وكذا يحرم عليها تمكينه من الوطء ما لم تكن ممتنعة ويجب عليها الاعلام مع الطلب ان لم يعلم هنا مسئلتان الاولى انه
يحرم عليه الوطء في القبل وهو مما اجمع عليه علماء الاسلام بالنقل والآية والاخبار الكثيرة المستفيضة دالة عليه وحكى
جماعة منهم العلامة في النهاية والتذكرة والتحرير والمنتهى والذكرى والشارح الارشاد والشرايع من ضروريات الدين في شرحي الارشاد م
ويكفر مستحله الثانية انه يحرم منها غير القبل وله فردان الاول الوطء في الدبر والثاني الاستمتاع بغير الوطء
فاعلم انه لا خلاف في جواز الاستمتاع بما فوق السرة وتحت الركبة في الاستمتاع بما بينهما بغير وطء وطء الدبر
اما الثاني فنص على جوازه ابن ادريس والعلامة في المختلف والنهاية ولعل الشيخ حيث قال في النهاية وله
ان يستمتع بها دون الفرج اراد به الوطء في الدبر ونقل ابن ادريس عن مسائل خلاف نقل الهداية تحريمه كالقبل
والجواز وهو الظاهر من المقتنعين بالقبل وبعض من عبر بالامر قال منهم بحرمته مطلقا وربما يحكى الاستدلال
ببعض الاخبار الاتية على حرمته واما الاستمتاع بغير الوطء بما بين السرة والركبة فعن المرتضى انه حرمه في شرح
الرسالة والاقرب الجواز لنا وجوه منها الاصل ومنها مفهوم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فان الظاهر
ان المحيض اسم مكان من الحيض فالتجنب اعتزالهن في غيره ولا يمنع مجيئه اسم زمان ومصدر بمعنى الحيض كما يدل
عليه قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الا ان الاولى ان
يحمل هنا على اسم المكان اما اولا فلان حمله على المصدر يحوج الى اضمار اي في زمان الحيض واما ثانيا فلانه
لو اسم الزمان يوهم ان مطلق اعتزالهن في زمن الحيض الا اسا لو لا يوطئوهن ولا يواكلوهن فسال المسلمون النبي ص
والله من ذلك فنزلت فقال ص واصنعوا كل شيء الا النكاح ومنها صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله
ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب ومنها رواية عبد الملك بن عمرو قال سالت ابا عبد الله ع عما
لصاحب المرأة الحائض منها فقال كل شيء عدا القبل بعينه ومنها رواية هشام بن سالم عن الصادق ع
في الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع ومنها رواية ابن بكير
عن بعض اصحابنا عنه ع قال اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم ومنها رواية
عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وهذه الروايات كما تدل على
الاستمتاع بغير الوطء تدل بعمومها على جواز الوطء في الدبر ايضا الا الرواية المذكورة في سبب نزول الآية ان
عم النكاح والرواية الاولى من هذه الروايات ان عم الايقاب ولعل الظاهر ان المراد بهما ما هو المعهود في
حقها وبوزنه عموم وهنا روايات احتج بها على حرمة ما دون الفرج والظاهر ان المراد به فيها القبل ودليل
القول الاخر صحيح الحلبي انه سال ابا عبد الله ع عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين
وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار ورواية ابي بصير عن الصادق ع قال سئل عن الحائض ما يحل لزوجها
منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق السرة وفوق الازار وقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بناء على كون المحيض مصدرا او اسم
زمان ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال سالته عن الرجل ما يحل له من الطامث
قال لا شيء حتى تطهر [illegible] خرج عنها الاستمتاع بما فوق السرة وما تحت الركبة بالاجماع
فيبقى معتبرة في الباقي والجواب عن الروايات انه ان نسلم منها ليست نصا في المقصود الذي
هو خلاف الاصل انها معارضة بما ذكرناه وطريق الجمع الحمل على الكراهة واما الآية الاولى

واما ثالثا فلانه روي ان السبب في نزول الآية ان اليهود كانوا يعتزلون النساء في زمن الحيض من الحائض

ساير الروايات م

فمن المعلوم

من المعلوم ان ليس المراد النهي عن مقاربة الحائض بالمعنى اللغوي فليحمل على العرفي الذي هو المتبادر
عند الاطلاق فكيف عند ملاحظة اللغوي والعرف اذ انما يفهم منها الوطء في القبل واما الآية الثانية
فالاستدلال بها موقوف على جعل المحيض مصدرا او اسم زمان والاول خلاف ما يبطله والثاني
معارض باحتمال كون اسم مكان فلا يحصل القطع على الحجية في المتنازع ولا الظن به مع ان الاصل
عدمها واحتياج الآية الى التخصيص او القول بالنسخ على تقدير اسم زمان قوله فيجب الكفارة
عليه لو فعل احتياطا لا وجوبا قطعيا على الاقوى اختلف الاصحاب في الكفارة وراي وجوبها ام ندبها
فذهب المرتضى والشيخان في المقنعة والجمل والمصباح ومختصره وابن زهرة وابن ادريس وحمزة الى الوجوب
وجعله الاظهر في المبسوط وهو ظاهر الفقيه والمقنع والمراسم ونفى في النهاية البعد عن كونه مندوبا واليه ذهب
الفاضلان والشهيد الاسلام في شرحي القواعد والارشاد الا ان المحقق والشهيد نفيا ان يكون الوجوب
احوط وفصل الشيخ في الخلاف فاوجبها على العالم بالتحريم والحائض ولم يوجبها على من جهل احدهما وفي — وبالحيض م
الذكرى واما التفصيل بالمضطر بشهوة او الشاب وغيره كما قاله الراوندي فلا عبرة به اما دليل الاول فوجوه
منها الاجماع حكاه علم الهدى والشيخ وابن زهرة ورد بمنعه كيف والخلاف معروف شايع قال في المعتبر ولو
قال المخالف معلوم قلنا لا نعلم انه لا مخالف فيه ومع الاحتمال لا يتم وفيه ومنها الاحتياط ولا وجه
له اذ لا احتياط بتمام بثبت شغل الذمة به ومنها الروايات الاتية في بيان المقدار والجواب انها
مع ضعفها وضعف دلالتها على الوجوب معارضة بما سنذكره من الاخبار فتحمل على الاستحباب جمعا
واما دليل الثاني وهو المختار فوجوه منها اصالة البراءة ومنها ان المال المخصوص بيعه على صاحبه
ما لم يتيقن بوجود ما يوجب انتزاعه منه ومنها اختلاف الاخبار في مقدار الكفارة وتعيينها
فانه يشعر بانه ليس لها حد محدود شرعا وانما كانوا ع يامرون الناس على ما يرونه من المصالح و
بحسب اختلافهم في القدرة على التكفير وفي العلم بالحرمة والجهل بها وفي ازدياد الشبق
وعدمه ونحو ذلك ومنها صحيحة عيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل واقع امرأته
وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك وقد نهى الله تعالى ان تقربها قلت فان فعل فعليه كفارة
قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ومنها موثقة زرارة عن احدهما ع قال سالته عن الحائض ياتيها
زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ومنها رواية ليث المرادي قال سالت
ابا عبد الله ع عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطا قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه
فان اخرها يدل على ان المراد بالخطا ما يسقط به التكليف وحمل الشيخ الخبرين الاولين
على من لم يكن عالما بحال المرأة وحمل الاستغفار المامور به فيهما على الاستغفار لتفريط من
جهة انه لم يبحث عن حالها فقد عصى بالتواني في ذلك واستدل على حمله هذا بالخبر الاخير
قوله ولا كفارة عليها مطلقا لا وجوبا ولا احتياطا ولا استحبابا وسواء طاوعته او اكرهته
او اكرهها او اكرهت من غير جهة وسواء فرطت في اعلامه حالها ام لا علمت بالحكم ام لا
قوله والكفارة بدينار هذا هو المشهور المنقول عليه الاجماع في الانتصار وعنه وعن
قال في الانتصار ويمكن ان يكون الحجة في ترتيب هذه الكفارة ان الواطي في اول الحيض

لا مستحقة عليه من ترك الجماع او تربع بهذه به فغلظت كفارته والواطي في آخره مستحقة بشرايد لنظاواتبهم
عمله فكفارته انقص وكفارة الواطي في نصف الحيض متوسطة بين الامرين وفي الفقيه بعد ذكر التكفير
بهذا الترتيب وروى انه اذا اتاها وهي حائض تصدق على مسكين بقدر شبعه وعكس في
المقنع فجعل الاول هذه الرواية وجعل المشهور رواية والروايات مختلفة ففي رواية محمد بن مسلم قال
سألته عن الرجل اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وفي رواية ابي بصير عن الصادق
قال من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به وفي رواية الحلبي عنه في الرجل يقع على امرأته وهي
حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه وقد حمل الاوليان على اول الحيض ووسطه والحديد
لرواية داود بن فرقد عن الصادق في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار
وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين
واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من
الكفارة وعلى الجزء الثالث اذا كان لا يبلغ قيمة الشيء من الكفارة ولا حاجته اليه بل الانسب حمله
لرواية ان تحمل على اذا لم يتمكن من التكفير وروى الكليني في الصحيح عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن
رجل واقع امرأته وهي حائض قال ان كان واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله وليتصدق على
سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ولا يعود وان كان واقعها في ادبار الدم في آخر
ايامها قبل الغسل فلا شيء عليه فلعل المراد بادبار الدم انقطاعه قبل الغسل كما يشعر به لفظ
الحديث فاستقبال الدم جميع ازمان وجود الحيض هذه جملة الروايات التي ظفرنا بها في الباب
والعمدة منها هي رواية داود وهي ضعيفة بالارسال فان رسلها عن بعض اصحابه وقد ذكر النجاشي انه كان كثيرا   كان م
ذكر النجاشي وانه وان كان ثقة في نفسه الا ان اصحابنا قالوا كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل
ولا يبالي عمن اخذ ولو كان ثوابا اذا اوجبوا الكفارة اعتمدوا واعلى بهم الحلي اصوب هذا في الجزء وما الاشبه فقد
ذكرنا ان الكفارة في جميعها مطلقا ثلثة امداد من طعام يفرقها على ثلثة مساكين وقد حكي عليه الاجماع في
الانتصار والسرائر وما تظفر فيها الخبر عن عبد الملك بن عمرو قال سألت ابا عبد الله عن رجل اتى جاريته
وهي طامث قال يستغفر ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال
ابو عبد الله فليتصدق على عشرة مساكين والذي افهمه من هذا الحديث ان المراد انه اتى الاتباع
الناس في ان يتصدق لشيء فليتصدق على عشرة مساكين ويفهم منه عدم الوجوب وحمل الشيخ الرواية
فيه على الجزء وقال هذا محمول على انه اذا كان الوطي في آخر الحيض لانه لو كان في اوله او وسطه لما
عدل عن كفارة دينار او نصف دينار حسب ما ذكرناه ولما كان آخر الحيض ورأى ان ما يلزمه من
الكفارة الاولى ان تعطيه على عشرة مساكين لم يرد بذلك واستدل الحلي في الانتصار بعد
الاجماع بان الصدقة بر وقربة فهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا الخير ولم يأمر بالطاعة فيما لا
يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الوجوب الايجاب فينبغي ان يكون هذه الصدقة واجبة لظاهر
القرآن وان اخرج بعض ما يتناوله هذه الظواهر من الوجوب ويشمله حكم الندب بدليل قاد الى ذلك
ولا دليل هنا يجب العدول عن الظواهر ولما كان وهن هذا الدليل عندنا في غاية الظهور بحد الرازي

في احكام

في احكام القران على الزاهي الخصم بالطريق الذي سلكوه في الاحتجاج على الاحكام قوله اي مثقال ذهب خالص مضروب
فانه الذي يفهم من الدينار والاظهر عدم جواز القيمة وعلى اعتبار ان يكون قيمته عشرة دراهم بل يجب ولو زاد نقصه
ويكفي ولو نقصت وقال الشيخان وسلار وابن زهرة والعلامة في القواعد قيمته عشرة دراهم ويحتمل ان يعتبر القيمة
فلا يجزي من الذهب الا ما يكون قيمته ذلك ويحتمل ان يكون ذكروا ذلك لانهم يجزون القيمة لينبغي كونه مثقالا
ان مثقالا من الذهب كان قيمته كذلك ويحتمل ان يكونوا ذكروا ذلك لانهم يجزون القيمة مكان العين فذكروا قيمتها
ليبقى عمل من اراد اداء القيمة وفي المنتهى لا فرق في الاخراج القيمة نظرا الى قربه عدم الاجزاء لانه كفارة فاختص
ببعض انواع المال كسائر الكفارات انتهى ونحو منه في التحرير وفي شمول الاسم لغير المضروب خفاء وتوهيل
الاختصاص بالمضروب وقولهم ذهب مثقال اي مضروب دينارا او غير مضروب من اللون اذا كان اشهب منه
وغيره سواء مستدير كالدينار وكذا ذهب مثقال اذا كان وشبهه شبه الدنانير في الاستدارة ورواية
جميل عن ابي عبد الله وابي الحسن انه قال ليس على التبر زكاة انما هي على الدنانير والدراهم وانما في التبر
من قوله دينار مثقال اي مضروب دينارا ايضا اوبل الاختصاص بما لا يخفى ووصف الدينار بالمثقال
يكون من باب التاكيد دون التفصيل وفي نهاية العلامة والدينار هنا قيمته عشرة دراهم جيادا ولا يجب
عين المثقال الا مع بلوغه ما ذكرناه من انه لا يعتبر فيه ان يكون قيمته عشرة دراهم كما مر في كثير من عبارات الشيخين ومن
تبعهما ذكر مثل ما في المنتهى بعينه الا انه اقتصر في اجزاء القيمة على النظر عن حجية الزكوي وقد يتبنى الشيخان
الدينار بعشرة دراهم والخبر خال منه فان نقل به ففي اخراج القيمة نظر الى عدم اجزاء القيم في الكفارة وعلى
وعلى قولهما الا يجزي دينار قيمته اقل من عشرة والظاهر ان المراد به المضروب فلا يجزي التبر لانه المفهوم من الدينار
انتهى مع غرابة ما يحتمله كلام الشيخين من المعاني ونص الشارح في شرحي الارشاد والشرايع على ما دل عليه كلا
هنا من عدم اجزاء التبر والقيمة ونفى الثاني على عدم اعتبار قيمته الآن بل يجب ذلك بالغا ما بلغ قال وقيل
يجزي الاقتصار على ما قيمته ذلك واحتمالهما اي الاول قوله ويختلف ذلك باختلاف العادة فانه المفهوم
من اطلاق الجزء الفتاوى وقد نص عليه فقال المفيد واول الحيض اول يوم منه الى الثلث الاول
من اليوم الرابع الى منه ثم قال آخره وسطه ما بين الثلث الاول من اليوم الرابع الى الثلثين من اليوم
السابع منه ثم قال آخره ما بين الثلث الاخير من اليوم السابع الى آخر اليوم العاشر منه ثم قال هذا على
حكم اكثر ايام الحيض وابتدائه من اوائلها فما سوى ذلك ودون اكثرها فبحساب ما ذكرناه وعبرته وهذا
هو المشهور بين الاصحاب وقال سلار والوسط ما بين الخمسة الى السبعة وقال الراوندي في احكام القرآن
واول الحيض وآخره مبني على اكثر الحيض وهو عشرة ايام دون عادة المرأة فعلى قوله لو كانت عادتها ثلثة كان
تمام حيضها اوله وعلى هذا القياس قوله ومصرفها مستحق الكفارة وهو الفقير او الفقير والمسكين
من اهل الايمان قوله ولا يعتبر فيه التعدد لما يعتبر في اكثر الكفارات ولما يتوهم من بعض الروايات لتضمنها
التصدق على عشرة او سبعة اذ لم يقل به احد من الاصحاب ولا دل عليه في هذه الكفارة اعني الدينار ونصفه
وربعه شيء من الاخبار قوله ويكره لها قراءة باقي القرآن اي غير العزائم من غير استثناء السبع او السبعين
هذا ما اختاره الشيخ في الجمل وابنا ادريس وحمزة والفاضلان في المعتبر والشرايع والنافع و
التذكرة والتبصرة والقواعد والارشاد والنهاية والتلخيص واستثنى في المنتهى والتحرير

بين المضروب والتبر ليتناول
الاسم لهما ويشترط ان يكون
صافيا من الغش رحمه الله

السبع والسبعين وكذا المصنف في الدروس وقد حكى المحقق الاجماع على كراهية ما عدا العزائم وحكى الشيخ في الخلاف عن بعض اصحابنا حرمة ما زاد على السبع وهو ظاهر التهذيب وهو المحكي عن ابن البراج وفي الذكرى في حكم على الحلبي الاكمل وعن سلار في الابواب تحريم القراءة وهو مشعر بتحريمها على الجنب والحائض جميعا وقد نقل في الاستبصار والخلاف وغيرهما الاجماع على جواز ما عدا العزائم لهما والاصح ما ذكر في الكتاب اما الكراهة فللاجماع المحكي ولما عرفت من الاستثناء فلعدم نفي مشتمل عليه في شانها كما كان في الجنب واما الجواز فللاصل والعمومات الكثيرة والاجماع المحكي والاشعار بالكراهة الجامع عليه ما يتمكن في القول بعدم الكراهة فيها قد الا انا لم نظفر بنص يشعر بها في الحائض فتعداد ما يكره للجنب ومنه وقراءة غير العزائم الاسبع آيات للجنب خاصة ويحتمل ان يكون قوله خاصة راجعا الى نفس الحكم بالكراهة ويحتمل ان يكون الى الاستثناء قوله وكذا يكره له اي الزوج الاستمتاع بغير القبل مما بين السرة والركبة ولا يحرم خلافا للمرتضى كما عرفت والدليل على المختار ما عرفت وهل الحد ان اعني السرة والركبة داخلان في المكروه وجهان من صحيح الحلبي وغيره عن الصادق انه سئل عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار قال في روض الجنان وهو اقوى الحديث وعن رواية ابي بصير وله ما فوق السرة ودون الازار ونص المصنف في الدروس على ان الحدين خارجان عن المحرم عند علم الهدى وكلام الفاضلين في جملة من كتبهما يعطي الدخول في المكروه وظاهر بعضهن الكراهة بينهما الخروج ما لم ينص على خلافه كالفاضل قوله ونقله عن اطلاق العبارة كراهة الاستمتاع بغير القبل مطلقا مما بين الحدين او غيره والمعروف ما ذكرناه من الا خنصاص اذ لا دليل على كراهة غيره والاصل الاباحة وعبارة الفاضل في التلخيص مثل عبارة المصنف فان اراد الاطلاق كما هو الظاهر فلعل وجهه ان العلة في الكراهة خوف الوقوع في المحظور فان من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وهي مشتركة قوله ويستحب لها الجلوس واوجبه علي بن بابويه على ظاهر لفظه المحكي عنه في الفقيه وعبارة الشيخ في النهاية ايضا محتملة فانه قال اذا حاضت المراة يجب عليها ان تعتزل الصلوة وتفطر الصوم وتتوضأ عند كل صلوة وتحتشي وتجلس في مصلاها فتذكر الله عز وجل مقدار زمان صلوتها ويحتمل ان يكون تتوضأ معطوفا على تعتزل فيعطي الوجوب وان يكون مرفوعا وقد نفي في الخلاف والمبسوط على الاستحباب وحكي في الخلاف اجماعنا على الاستحباب ويحتمل ان يكون اعتذار ابن بابويه او يحمل الوجوب في كلامه على تاكد الاستحباب او اراد الاجماع على الرجحان ويدل على الرجحان روايات كحسنة زرارة عن الباقر قال اذا كانت المراة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة والجلوس بقدرها في مصلاها محل اي ذاكرة الله تعالى وهذه العبارة كما ترى تتعلق قوله على ايجاب التقييد بالمصلى وانه لا باس بالتقييد وان كانت الاخبار الواقفة هنا مطلقة فانه لا استبعد ان المصلى اشرف من غيره من الاماكن وايضا فان مكانا من المكنة اذا اعتادوا من اعمال الخير تشوق اليه لما ربما يفهم من تضاعيف الاخبار والاثار فلما كانت في ايام الطهر تقضي فيه ذلك المكان استحب لها في ايام الدم ان تفعل ما تفعله بدلا من الصلوة فيه لذلك واما المقيد فان اراد بالناحية مكانا قريبا من المصلى فيمكن ان يكون فهم ذلك من مرسلة الصدوق التي ذكرناها ثم اعتبار المصلى انما يكون ان كان لها محل معد لها اي للصلوة او المراد لصلوتها والا فحيث شاءت ولعل الاولى في مكان تصلي فيه او غلبت صلوتها فيه قوله ما نوى الوضوء المنوي به التقريب ذكر عامة من الذكر الحاصل دون رفع الحدث او الاستباحة الا على عرف ربعين رفع حكما لها بالنسبة الى هذه العبادة او استباحتها على الوجه الذي امر به الشارع وهو الوجه الاكمل

/قوله/

وقت ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وهذه الرواية يمكن التمسك بها للوجوب ويدل عليه قولك وحسنة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ عند كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي وهي كما ترى ظاهرة في الترجيح ظاهرها على عدم الوجوب ومرسلة الصدوق عن الصادق قال وكن نساء النبي صلى الله عليه وآله لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يحتشين حين يدخل الوقت ويتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل والمراد بالمسجد يحتمل ان يكون مصلاهن في بيوتهن وان يكون مسجد النبي صلى الله عليه وآله ... تحت قوله لا يتمكن من ... منسجد ... الفاضل ... الذي وغيره ... وقد ... الفقهاء ... الحائض المطلق ... الحائض ...

قوله لبقاء التمرين على العبادة اي الحكمة في شرعه ذلك فان اهمال العبادة ربما سبب لاعيا البدن فتشق الفعل عند الوجوب وربما كان فيه استعار بانه لولم يكن هنا جزء ينص على الاستحباب امكن القول به لذلك قوله فان الخضاب هذا القطاع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم روى عنه في الشهاب وغيره اي الخضاب ويقام به اذا اعتيد او الخرقا يكون جزءا اي كاملا في الخرقة اذا اعتيد قوله ويكره لها الخضاب اما المرجوحية فكانها مجمع عليها لما في المعتبرة المتفق وغيرها واما الكراهة فهو المشهور الذي به يجمع بين الاخبار من ناهي عنه ونافي للباس وقال الصدوق ولا يجوز للحائض ان تختضب لانه يخاف عليها من الشيطان وملحق في الجنابة ما ينفعك هنا ان تذكره قوله وتترك ذات العادة المستقرة وقتا وعددا او وقتا خاصة العبادة المشروطة بالطهارة برؤية الدم في وقت العادة او بعده او قبله على وجه ذلك بان يكون معتادة الوقت خاصة وكانت اعتادت آخر الحيض او وسطه فانها على الاول تتيقن حيضه يومين قبل ذلك الوقت وعلى الثاني لا اقل من يتيقن يوم قبله فاذا زعما انه قبل فانها الدم في يومين قبل الاخر او يوم قبل الوسط كان عليها ان تتحيض برؤية الدم ضرورة امارات العادة العددية خاصة فهي كالمضطربة في ذلك اي التحيض كما سلف وفيه بهامش المبتدأة والمضطربة وقتا وعددا او وقتا خاصة انما تتحيض بعد تحقق الدم في ثلثة ايام فان اشتراط الاستمرار ثلثة كاملة لم تتحيض الا بعد كمال الثالث وان اكتفى بالوجود فيها ففي اول الثالث ان وجد فيه وقوله احتياطا يحتمل ان يريد تتم الكلام على الاحتياط دون الوجوب ليوافق مختاره في الذكرى ويحتمل ان يريد ذكر دليل هذا القول والاقوى جواز تركهما العبادة برؤيته مطلقا اذا تأمل الحيض بعلامات حتى تظننته حيضا وهو جواز الترك مطلقا احتياطا في الذكرى واقتصر في الكتابين الاخرين يعني البيان والدروس على الجواز للمبتدأة اي الحيض خاصة وفيه نظر انه انما ذكر ذلك فيهما في المضطربة خاصة واما المبتدأة فاستقرب في الدروس ما هنا من الترجيح مطلقا او في البيان استقربه بالنسبة الى الافعال وجعل الاحوط تعلق الترك بالرؤية وقد حققنا القول في المسئلة سابقا بما لا مزيد عليه قوله ويكره وطوها قبلا بعد الانقطاع قبل الغسل على الاظهر وفاقا للمعظم وخلافا للصدوق حيث جزم في ظاهر قوله فانه قال ولا يجوز مجامعة المراة في حيضها لان الله عز وجل نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل متبقيا وقد طهرت المراة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها واخر هذا الكلام ربما اشعر بارادة شدة الكراهة من اوله كما لا يخفى ومستند القولين ان كان الاخبار المختلفة ظاهرا كصحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في المراة ينقطع عنها دم الحيض في آخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل ورواية علي بن يقطين عن الصادق قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ورواية ابي بصير عنه قال سألته عن امراة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال وسألته عن امراة كانت طامثا فاشتهت السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوما او يومين يحل لزوجها ان يجامعها قبل ان تغتسل قال لا يصلح حتى تغتسل ورواية سعيد بن يسار عنه قال قلت له المراة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ من غير ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل والحمل لما اشتمل منها على النهي على الكراهة طريق الجمع بينها ويعني يدل عليه رواية علي بن يقطين عن الكاظم قال سألته عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب

التفصيل

الى ومرسلة عبد الله بن المغيرة عنه في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها
حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به يقول الغسل بالماء احب الي والاية اي قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله ظاهرة في التحريم لكنها قابلة للتأويل اعلم انه قرئ لفظ يطهرن في المتواتر بوجهين
مخففا ومشددا والحالة انه متواتران وجب الجمع بينهما وهو يحصل بوجوه منها ان يحمل المشدد على معنى المخفف فان
باب التفعل كثيرا ما يجئ بمعنى المجرد كالتكبر في شأنه تعالى والتطعم ومنها ان يحمل المخفف على معنى المشدد بمعنى
ان المراد من طهرن بمعنى الطهارة الشرعية التي هي اسم للغسل والوضوء ويكون المراد به هنا الغسل وهو انما
يتم ان ثبت الحقيقة الشرعية في الطهارة ومنها ان يحمل النهي على التحريم على قراءة التخفيف ويدل الكراهة على
التشديد واذ عرفت هذا علمت ان دال النهي على الجواز اظهر من دال النهي على التحريم ثم ان التطهير كما يكون بالغسل
يكون بالتطهير من النجاسات فيحتمل ان يراد به غسل الفرج المامور به في الاخبار وفتاوى الاصحاب على
وجه يفهم منهم الوجوب لم يبل الاغتسال وان يراد به الوضوء كما ذهب اليه الامام الطبرسي المفسر
والراوندي في احكام القران ونسباه الى الطائفة ثم على قراءة التخفيف وعدم حمله على موافقة التشديد
نقول فاذا يطهرن يحتمل الحمل على معنى طهرن فيكون تأكيدا لتلك الجملة ويحتمل ان يكون المراد تطهرن بغسل الفرج
او الوضوء او بالغسل ويكون لتعليق الاباحة بالمعنى الاخير به وعلى هذه الوجوه يكون تأسيسا وهو اولى من
التأكيد وفضل الشارح في روض الجنان لاثبات ظهور الاية في التحريم بوجوه منها ان الطهارة حقيقة
شرعية في الوضوء والغسل والتيمم فحملها على الخلو من الحيض ترجيح للمعنى اللغوي مع ان الحقائق الشرعية
مقدمة على اللغوية والعرفية ومنها ان حمل التطهير على معنى الطهارة لا يوافق ما تقرر عند محققيهم ان كثرة المباني
يدل على كثرة المعاني ويجئ تفعل بمعنى فعل نادر والحمل على الشاذ النادر مرجوح جدا لاسيما في القران ومنها ان
حمل قراءة التضعيف على الاستحباب عدول عن الحقيقة والظاهر فان صيغة الاية النهي من القرب المعنى بالاتيان
والنهي حال الطهر فكيف تعلق على المستحب واورد وجوها اخر على ما ذكره القوم في الاية وتركناه للغنى
عنه مع ضعفه واما هذه الوجوه التي اوردها على ما اوردنا فهي في غاية السقوط اما الاول فلتوقفه على اثبات
اصل الحقائق الشرعية ثم على ثبوت الحقيقة الشرعية في الطهارة بخصوصها ودون كل من الامرين خرط القتاد
ثم على انها الثابت في الشرع الا بمعنى الثلثة المذكورة وهو فاسد بل الصواب اشتراكها بينها وبين الطهارة
من الخبث والطهارة من الحيض بمعنى الخلو منه فان استعمالها بهذا المعنى في الاخبار والاثار شائع جدا و
الاصل في الاستعمال الحقيقة مع انه ان كان حقيقة والاصل عدم صيرورته مجازا واما الثاني ففيه اولا ان
اقتضاء كثرة المباني ليست قاعدة مطردة كما نص عليه ائمة العربية واذا مست الحاجة الى ترك التعلق
بها ودلت الدلالة على خلافها وجب العدول عنها والا فهنا كان الجمع بين القراءتين لازم ومجئ المجرد
بمعنى المزيد ان ثبت فلا شبهة انه اقل من العكس على انه ايضا ينافي القاعدة فيقتضي المصير الى جعل
المزيد بمعنى المجرد على ان حمل المجرد هنا على المعنى الذي يعنونه به انما يتم ان ثبت في الطهارة حقيقة شرعية
بالمعنى الذي يريدونه وقد عرفت عدم ثبوته مع ان الاصل والاشهر بين الاصحاب بل اجماعهم يفضل العكس
كما عرفت وثانيا ان زيادة المعنى ثابتة بعد لم ينتف بالحمل على معنى المجرد فان المبالغة مطلوبة كما هو محقق
في التكبر والتجبر اذا اطلقا على الله سبحانه والمبالغة هنا بمعنى انقطاع الحيض بالكلية منها في ايامها فانقطع عنها

٤٦٥

اللازم ويكون له فترة والانقطاع الكامل انما يحصل لها بعد انقضاء ايامها واما الوجه الثالث فمحل الغفلة والسهو
عليه ظاهرة فانه توهم ان الحمل على الاستحباب حمل التطهر على المستحب وهو الغسل فاعترض بان النهي ظاهر
التحريم فكيف يعلق بالمستحب وليس كذلك بل انما المراد استحباب الامتناع من الوطي الى ان تغتسل وحاصله
حمل النهي على قراءة التضعيف على الكراهة كما ذكرنا والذي على ان الشارح هو الذي سها انه اورد هذا الاشكال بلغه
على ما نقله من المعتبر وليس فيه الا هذه العبارة ولو قيل يعارض بالتضعيف في يطهرن قلنا يجب
ان يحمل على الاستحباب توفيقا بين القراءتين ودفعا للتنافي ولو سلمنا ان المراد حمل التطهر على المستحب
فانه مستلزم لحمل النهي على الكراهة ولا يقول عاقل يكون النهي تحريميا وكون التطهر مستحبا وحمل
النهي على الكراهة ليس بذلك البعيد في ان يحمل عليه ولا يحمل احد القولين اعني المخفف والمضعف
على الاخر فكيف يوفق بين القراءتين مع انه لا محيص عنه ثم اعترض على وجه الجمع بين الاخبار بوجهين
الاول انه قد تقرر في الاصول ان الدال على الحظر اقدم من الدال على الاباحة اصليه والتأسيس خير لان الاباحة م
من التأكيد فكيف يحمل هنا الدال على الحظر على ما يوافق الدال على الاباحة والثاني ان الحمل انما يكون
مع التكافؤ واخبار الحظر اقوى واكثر يعلم ذلك من راجع فيه كتب الحديث ثم الزم من هذين الوجهين
وما ذكره من الوجوه في الاية قوة التحريم الذي نسب الى الصدوق لدلالة الاية ظاهرا عليه
وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يساويها قال اللهم الا ان يدعى على خلافه بناء
على عدم العلم بموافق له وكونه معلوم النسب فلا يقدح فيه كما تقرر في الاصول او يدعى انعقاد
الاجماع بعده فان الائمة الذين نقلوا الخلاف لم يذكروا له موافقا على ذلك فيجاب بمنع الاجماع
اذ لم يدعه احد بما نعلمه الا انهم لم يجدوا موافقا له لانتفاء الموافق وهو كاف في عدم انعقاد الاجماع على
خلافه ومثل هذا القدر كاف في الحجة قال مع انه يحكى المعارضة بمثله بان يقال المخالف في الجانب الاخر
جماعة كلهم معلوم الاصل والنسب فلا عبرة بخلافهم فيمكن دعوى الاجماع في الجانب الاخير قال وبعد ذلك
فالقول بالكراهة اقوى لان هذه الادلة وان دلت على الورع لكن يلزم من القول به اطراح الاخبار
الدالة على الاباحة اصلا ومنها ما هو صحيح وهو غير جائز مع امكان الجمع وهو هنا ممكن بحمل اخبار النهي على
الكراهة كما لا يمكن بخلاف العكس فانه لا يتوجه معه حمل اخبار الاباحة على وجه يحصل معه الجمع وما تقدم من
وجوه الترجيح انما يتم مع تحقق التعارض بحيث لا يمكن الجمع وح يتعين الجمع بين القراءتين بما ذكروا ان
يعد جزاءين من اجزاء الكتاب والسنة وكما يجب الجمع بين اجزاء الكتاب كذا يجب الجمع بينه وبينها و
فيه مع ذلك موافقة لاكثر الاصحاب وكبرائهم انتهى وما قوى به الكراهة جيد واراد بما نقله من وجوه
الترجيح ما ذكره من ان ما يدل على الحظر ارجح مما يدل على الاباحة وما ذكره هنا صحيح وبه يندفع اول وجهي اعتراضه
على الجمع بين الاخبار واما الوجه الثاني فيرد عليه ان في اخبار الجواز خبر صحيح هو ما ذكرناه اولا وقد
اسند اليه نفسه في اخر كلامه وليس في اخبار الحظر صحيح ولا حسن فكيف يكون اقوى من الاول وما ادعاه
من كون اخبار الحظر اكثر في محل المنع الى ان يقوم عليه الدليل فانا لا نجد نحن من الاخبار التي في اصولنا
الاربعة وبعض من غيرها الا خمسة وقد وجدنا فيها من اخبار الجواز تسعة احدها صحيح كما عرفت كلها ناص فيهام
في الجواز الا اثنين منها فانهما يدلان عليه بالعموم ثم من الغريب انه ادعى ورود الاخبار الصحيحة بالمنع

مع انا لم نجد به خبرا واحدا حسنا فضلا عن الصحيح وكلامه اخيرا يشعر بانتفاء الصحيح فلا ينفي
غ ما ذكره من انه لم يدع الاجماع على الجواز احد فانه خلاف للواقع فانه ادعاه عليه الشيخ في الخلاف
وعلم الهدى في الانتصار وابن زهرة في الغنية وهو ظاهر ابن ادريس فانه نسبه الى اصحابنا
وظاهر الامام الطبرسي والراوندي فانهما نسباه الى اهلنا قوله وعليها ان تقضي كل صلوة
تمكنت من فعلها قبله اي الحيض بان مضى من اول الوقت مقدار فعلها وفعل ما يعتبر فيها من
طهارة وغيرها مما ليس بحاصل لها طاهرة اما حال عن فاعل تمكنت او كونه حتى قوله فعلها او عن فاعل [illegible]
مضى او يقضي عليها اوجبه لكونه مفعول الواجب حال كونها طاهرة اي من الحيض او تمكنت من فعل
ركعة مع الطهارة الكبرى والصغرى وغيرهما من الشرائط المفقودة بعده اي انقطاع الحيض فهنا مسائل
الاولى انها تقضي ما ادركت وقت فعلها بتمامها قبل الحيض ولم تكن بها جنون او غيره مما يسقطها عنها وكانه
لا خلاف فيه عندنا ويدل عليه مع عموم ما دل على الامر بالقضاء ما في حسنة ابي عبيدة عن الصادق ع
قال اذا رأت المرأة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل حتى يدخل وقت اخرى كان عليها
قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها واذا طهرت في وقت صلوة فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة
اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال
سألته عن المرأة تطمث بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم
ورواية يونس بن يعقوب عن الصادق ع قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة
حتى حاضت فقال تقضي اذا طهرت المسئلة الثانية لا يلزم في وجوب القضاء عليها مضي اربعة اقدام
من اول الظهر وهي طاهرة ومثله ذلك من سائر اوقات الصلوة والاكثر من ذلك الا على راي من يرى
ان الواجب الموسع انما يجب في اخر الوقت فانه ربما يقول هنا ان القضاء لا يجب الا اذا
وجبت عليها ولا تجب الا اذا مضى عليها اخر الوقت وهي طاهر ثم ان راي ان اخر الوقت
للظهر مثلا صيرورة الظل اربعة ومثله في البواقي كما ينقل عن الشيخ تعلق وجوب القضاء عليها
على مضي هذه الازمنة وان قال بازيد من ذلك فعلى حسابه وربما ادعي اشتراط مضي الاربعة اقدام
في الظهر برواية الفضل بن يونس عن الكاظم ع قال واذا رأت المرأة الدم بعدما يمضي من زوال الشمس
اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها
وهي طاهر وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاؤها والوهم
يندفع بادنى تنبه المسئلة الثالثة اذا ادركت من الوقت اقل من ذلك لم يجب عليها القضاء لعدم
الدليل عليه وعموم ما فاتته لا يشمله فان الفوت انما يكون فيما وجب والشيء لا يجب الا في وقت يسعه
والا لزم التكليف بما لا يطاق واستدل العلامة عليه في المنتهى مع ذلك برواية الفضل بن يونس
هذه باعتبار انها علقت القضاء على التضييع وهو انما يتحقق بخروج وقت امكان الاداء قال والفضل
وان كان واقفيا الا ان [illegible] حكى بتوثيقه قال والاولى ان يستدل بموثقة سماعة قال سألت
ابا عبد الله ع عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مسجدها
ولا تقضي تلك الركعتين وقد روى عن ابي الورد قال سألت ابا جعفر ع عن المرأة التي

تكون

تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رأت الدم وهي
في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها وقد افتى بمضمونها الصدوق
في الفقيه والمقنع واولها العلامة بالحمل على مضي وقت اداء صلوة المغرب كاملة وان المراد بقضاء الركعة قضاء تمام الصلوة
اذ ربما يعبر بالركعة عن الصلوة والاولى عندي طرح الرواية او الحمل على الاستحباب لجهل ابي الورد وقد نفى ابن الجنيد
وعلم الهدى في الجمل على وجوب القضاء اذا ادركت من الوقت مقدار اكثر الصلوة وحكى الشيخ في الخلاف الاجماع
على انه اذا ادركت مقدار اقل من تمام الصلوة لم يجب القضاء المسئلة الرابعة انها اذا طهرت من الحيض وقد بقي
من الوقت مقدار اداء ركعة من الصلوة فما زاد وجب عليها ان تصليها فان توانت وجب عليها القضاء وهو ايضا اجماعي الا انه لا نعرف
فيه مخالفا الا على الوجه الذي ستعرفه وادعى الشيخ في الخلاف اجماع الامة على لزوم الصلوة من ادرك مقدار ركعة وربما
اشعر [illegible] عبارة التلخيص فانه قيده بقوله على راي وحقق في الخلاف في التذكرة وكذا في المنتهى نقله عن
اهل العلم وربما يشعر كلام ابي الجنيد وادريس باشتراط ادراك جميع الصلوة ويحمل المشهور وفي الفقيه
وان طهرت من النفاس مقدار ما تصلي ست ركعات بدأ بالظهر وعلى الجملة فالصحيح هو المشهور ويدل عليه عموم
من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة ونحوه وهو كثير والفرق بين الاداء والاجزاء انه في الاخير يمكن اتمام الصلوة
فلا يلزم التكليف بما لا يطاق بخلاف الاول نظرا الى الحيض المانع منها ويدل عليه ايضا رواية منصور بن حازم
عن الصادق ع قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت في اخر وقت العصر صلت
العصر ودلالتها عليه من وجهين احدهما ايجابها عليها الصلوتين اذا طهرت قبل العصر مطلقا والقبلية
تصدق ولو بركعة والثاني ان سياق هذه الفقرة من الكلام يدل على ان المراد بالعصر وقتها المختص
بها فيكون المراد باخر وقت العصر اخر وقتها المختص بها وهو لا يبقى ان يقصر عن وقت تمامها ولكن اردفه
به الصباح الكناني عنه ع قال اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت طهرت
قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر فانه [illegible] صادقة وان لم يبق من الوقت الا مقدار خمس ركعات
ونحوها من الاخبار الا ان الشيخ ذهب في كتابي الاخبار الى انها ان طهرت بعد مضي اربعة اقدام
من الزوال لم يجب عليها قضاء الظهر بل يستحب لها لرواية الفضل بن يونس قال سألت ابا الحسن
الاول ع قلت المرأة ترى الطهر عند غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة قال اذا رأت الطهر بعدما يمضي
من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر لان وقت الظهر دخل عليها وهي في الدم وخرج عنها
الوقت وهي في الدم فلم يجب عليها ان تصلي الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة وهي في الدم اكثر وبما
باستحباب القضاء جمع بين هذه الرواية والروايات الدالة على انها تقضي الظهر ان طهرت قبل
المغيب او العشاء ان طهرت قبل الفجر ولعله بمعناه قوله في المبسوط وان طهرت بعد زوال الشمس
الى بعد دخول وقت العصر فقد فاتت الصلوتان معا وجوبا ويستحب لها قضاؤها اذا طهرت قبل مغيب الشمس
بمقدار ما تصلي فيه خمس ركعات فان لم يلحق الا مقدار ما تصلي فيه اربع ركعات لزمها العصر لا غير وان
لحقت قبل المغيب مقدار ما تصلي فيه ركعة لزمها العصر فحسب واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف
الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها ايضا قضاؤها اذا طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما تصلي
خمس ركعات فان لم يلحق اكثر من ان تصلي فيه اربع ركعات لم يلزمها اكثر من العشاء الاخرة

ويلزمها قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ما تصلي فيه ركعة فان كان اقل من ذلك لم يكن عليها
قضاء وبمثل ذلك في النهاية الا انه اطلق استحباب قضاء الظهرين اذا طهرت قبل المغيب والعشائين اذا طهرت
قبل الفجر كما فعله في التهذيب والاستبصار واطلق لزوم قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس ولعل مراده
بكلما اطلقه ما فصله في المبسوط وقد يحصل من كلامه في كتبه هذه انه لا فرق بين الوقت الاختياري والا
ضطراري للصلوتين الظهر والعصر والعشاء الاخرة ولا اعرف وجه الفرق بينهما وبين الباقيتين المسئلة
الخامسة اذا لم يبق من الوقت الا مقدار اقل من ركعة لم يجب عليها الاداء ولا القضاء وكانه لا خلاف فيه
عندنا والدليل عليه ان الله تعالى لا يكلف بشيء الا في وقت يسعه فاذا لم يبق من الوقت مقدار اداء
الصلوة لم يتعلق الوجوب بها الا مقدار ركعة ام لم يبق خرج الاول بالادلة من خارج فبقي الباقي ولما رواه
ابن العباس الماضية ونحوها مطلقة تقيد بما دل عليه الدليل ولما صح الى همام عن الرضا في الحائض اذا
اغتسلت في وقت العصر تصلي العصر ثم تصلي الظهر فليس فيها الا ان اغتسالها وقع في وقت العصر ويحتمل
ان يكون قد طهرت قبل ذلك واخرت الغسل وتوانت في ذلك فيحمل ان يحمل عليه كما فعله الشيخ او على الاستحباب
كما احتمله الفاضل في انه نفى في المنتهى والتذكرة والنهاية على استحباب القضاء ان ادركت من الوقت
من مقدار ركعة قضاء الحق الوقت ولعله دليله ما اشار اليه في المنتهى من اطلاق الاخبار بقضاء الصلوتين
اذا طهرت قبل الغروب او الفجر المسئلة السادسة تدخل شروط الصلوة في فرض الصلوة بمعنى ان الاداء انما
يجب بفعلها مع الشروط المعتبرة فيها انه فقدت سواء في ذلك اول الوقت واخره كذا ذكره الشارح في كتبه
وتبعه الشيخ علي وقبلهما ابن فهد في الموجز في البيان ولو مضى من الحيض بعد التمكن من الصلوة وقت
وقد بقي من الوقت قدر الطهارة وركعة وجب الاداء ثم يعتبر شيئا من الشروط في الاول واعتبره في الثاني
الطهارة وحدها وفي بحث اوقات الصلوة اعتبر الطهارة وحدها في الموضعين وفي الدروس واذا ادرك
الدم وقد مضى من الوقت ما يسع الطهارة والصلوة قضيتها ولو طهرت وقد بقي قدر الشروط وركعة وجب
الاداء ومع الترك القضاء واعتبر في الاول مجرد الطهارة وفي الثاني جميع الشروط وفي الذكرى في بحث اشتراط
وجوب الصلوة لا بد من اتساع اول الوقت للطهارة وباقي الشرائط والعبرة بتمكنه منها قبل الوقت لعدم
ح ولا فرق بين تمكنه من الطهارة اول الوقت وبين عدمه كالمتيمم والمستحاضة نعم لو اتفق حصول الشرائط
قبل الوقت كفى ادراك الصلوة ولكن الوجه الاول البعض كفى ادراك الباقي مع الصلوة وقال في بيان المسهور
الاكتفاء في اخر الوقت بادراك الطهارة وركعة فلم يذكر الا الطهارة ولم ار فيمن تقدم من تعرض لغير الطهارة من
الشروط وكثير منهم لم يتعرضوا لها ايضا وممن تعرض لها الشيخ في اخر الوقت حسب والفاضلان في مواضع جميعا
فاطبق به الا في النهاية مع انه قطع باعتبارها في هذا الباب لمن لم يكن متطهرا قبل الوقت لتوقف الامر
به عليها وقال في باب اوقات الصلوة وهل يعتبر مع امكان فعل الصلوة قدر زمان امكان الطهارة من الوقت اشكال
ينشؤ من توقف صحتها عليها ومن امكان تقديمها على الوقت الا اذا لم يجز تقديم طهارته كالمتيمم والمستحاضة
قال ولو كان المانع من الوقت بسبع لتلك الصلوة دون الطهارة وهو متطهر فالاقرب وجوب القضاء ولعل
وفي التذكرة قطع باعتبارها كسائر كتبه واستقر الوجهين فيمن لا يتمكن من تقديم الطهارة الى الشارع والذي
يقوى في نفسي اعتبار الطهارتين في الاول والاخر جميعا وعدم اعتبار غيرها من الشروط والذي ان الصلوة لا يمكن فعلها

الصلوة او ركعة منها ما يسع

بدون الطهارة لا اختيارا ولا اضطرارا بخلاف سائر الشروط فانها تسقط في الضرورة وسيما ضيق الوقت من تحصيلها
فلا شبهة في ان من زال عذره في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا يجد ما يطهر بدنه او ثوبه من النجاسة او ما يصح الصلوة
عليه من ارضه او ما ينبت منها ولم يتسع الوقت حتى تيسيره الصلوة بدون تحصيل هذه الشروط واشباهها فكيف يجوز
اعتبارها كالطهارة في وجوب الاداء والقضاء اما اول الوقت فهو ايضا صار بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده كشف
من وقت الصلوة كان منحصرا فيه لاستحالة التكليف بالشيء مع وجود ما يمنع منه شرعا فالمكلف بالنسبة الى هذا
المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المنفي فكما لا يشترط في تعلق الوجوب به فيه استطاعته للسعي في
الشرايط فكذا في الاول والفلاح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الاول او الاخر للطهارة المائية
فانه اذا تضيق الوقت عن فعلها اكتفى بالتيمم فينبغي ان لا يشترط هنا اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم بدلا
عما عليها من الطهارة الا ان الشيخ عارض ذلك فانما اوجب عليها فعل ما ادركت من اخر وقتها مقدار ما يجامع
الغسل وهو حسنة عبيد بن زرارة عن الصادق ع قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة
ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت
الصلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها
قضاء وتصلي الصلوة التي دخل وقتها وفي رواية الحلبي عنه ع في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي طهرها
حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة
في غسلها فلا تقضي واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادركت وقتها
يقتضي القضاء ولعل من يكتفي بمقدار الطهارة المائية ولم ار ممن قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة
ولعله لاطلاق تلك الاخبار لم يعتبروها وله وجه وهما يوكل الفرق بين الطهارة وغيرها من الشروط ان الطهارة
موقتة شرعا بوقت الصلوة لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فكما ان الوقت متعلق بالصلوة اصالة وشرعا
فكذا بالطهارة بخلاف سائر الشروط وايضا فان سائر الشروط ليست عبادات تقصد الشارع الى فعلها
على وجه مخصوص وانما مقصوده فيها مجرد الحصول على اي وجه كان ولذا لا يشترط فيها النية على ان كثيرا منها
ما لا تعلق له بالصلوة فضلا عن وقتها التكليف به على الاطلاق كاباحة المكان واللباس ونحو ذلك المسئلة
السابعة المعتبر من الوقت وقت اخف الواجب فلو طولت الصلوة بالقراءة او غيرها من المندوبات فحاضت في خلالها
وللاخف بقدر الحقيقة وجب القضاء نص عليه الفاضلان في التذكرة والنهاية والمنتهى والذكرى وقال فيه فيجب طول
المقيم في اثناء صلوة قد طولها ولو كان في احد الاماكن الاربعة التي تتخير فيها بين الاتمام والقصر فالمعتبر
بادراك القصر لانه لو قصر لامكنه اداها المسئلة الثامنة اذا ادركت من اخر وقت الظهرين مقدار خمس ركعات
مع الطهارة وجبت عليه الصلوتان جميعا وهل الاربع للظهر والعصر احتملهما العلامة في جملة من كتبه وقال انه
تظهر الفائدة فيما لو بقي من وقت العشائين مقدار اربع فعلى الاول يجب الصلوتان وعلى الثاني لا يجب الا
العشاء ومحل الخلاف انه هل ينقلب مقدار ثلث ركعات من الوقت المختص بالعصر عما كان له من الاختصاص
ويدخل في وقت الظهر لضيق الوقت ام يبقى على ما كان عليه ويزاحم فيه الظهر العصر كما يزاحم العصر الوقت المختص
بالمغرب اذا لم يدرك من وقتها الا ركعة مثلا ولا خلاف في وجوب الصلوتين وتقديم الظهر ع الخلاف انما
يجري على القول باختصاص مقدار اربع من الاخر بالعصر ويتفرع ان من الاصحاب من لا يقول ظاهرا بالاختصاص
اصلا بل باشتراك الصلوتين في جميع الوقت على ما ذكره فخر الاسلام في ان من ادرك ركعة من الصلوة في وقتها

اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة
التي فرطت فيها فان رأت الطهر في وقت
الصلوة فقامت صح

ونقل الباقي خارجه فهل الجميع اداء ام مركب منهما فعلى القول الاول يلزم ان يكون مقدار الاربع بكماله وقت
الظهر قال واحتجوا بانه لو لا يكون للظهر ما جاز فعلها العصر حيث جاز نقل القضاء في الوقت المختص المضيق وعلى الاخرين يلزم
القول الاخر قال وهو الاولى لانه اذا بقي مقدار ثمان يضيق الوقتان اجماعا فكل منهما يفوت واحد من الظهر جامعة
او العصر جامعة او منهما اولا من واحد منهما والكل باطل غير الاول وهو المطلوب انتهى ويرجع انه اختار في تلك المسئلة
اول الاقوال اعني الكون اداء والظاهر انهما للاجتهاد وقد اعترف نفسه اول الكلام بان مبنى الخلاف على هذا
الخلاف وان من قال بهذا القول لزمه القول بكون الاربع للظهر فيما حكاه من حجتهم على ذلك يعني الا انه لا وان كان الكلام م
حاجة لهم الى حمل الكون اداء استلزم للكل الاربعة الا ان يكون الاداء بمعنى غير المعروف من معناه ويرجع
الخلاف لفظيا ولا يتوجه عليه الخلاف المذكور كما لا يخفى والمعنى الاخر ايضا بعد في القول بالاداء بمعنى
غير المعروف مع القول بكون الاربع للعصر وان الظهر استتبعت قدر ركعة من العصر ويظهر منه ان معنى الاداء
هنا ايقاع البعض في الوقت مع استتباع شيء من غير الوقت فيكون بمعنى غير المعنى المعروف واما ما استدل به على مختاره
فهو مغالطة فان القائل بكون الظهر في وقتها اداء يقول ان وقت الظهر المختص بها فيه هو مقدار اربع من مقدار الخمس
ولا مدخل لما فرضه من بقاء قدر ثمان في هذا الفرض لان حال الوقت تختلف عنده باختلاف الفروض واما القائل
انه اظهرها العلامة للخلاف فليست كما قاله السيد العميد بشيء لان هذا الخلاف انما هو فيما اذا ادرك
من وقت الصلوة الاولى ركعة وهنا الادراك الاحتمال في فرض العشائين مرتبتان على الخلاف في اشتراك صلوتين م
جميع الوقت بين فعلين على تقدير الاختصاص يحتمل ان مع الاختصاص كالفرض وان لا يكون الا اذا صلى المغرب
او ادرك قبل الاربع منها ركعة فان اشترك الوقت باجمعه لهذين الصلاتين بلا شبهة وان اختص مقدار
الاربع من اخره بالعشاء مطلقا لم يلزمه الا العشاء من غير شبهة ايضا لانه لم يدرك من وقت المغرب شيئا وان
كان مقدار الاربع من الاخر يختص بالعشاء اذا فعل المغرب تماما او ادرك منها مقدار ركعة قبله واما
اذا لم يفعل منها فلا اختصاص لجميع الاربع بالعشاء فيلزمه الصلاتان ثم اما ان لا يختص بالعشاء الا
مقدار ركعة اختص بها مقدار ثلث الا ان المغرب يزاحمها في مقدار ركعتين الا ان القائلين بالاختصاص
اطلقوه ولا دليل على التخصيص دليل ما الخلاف المذكور انما تظهر فايدته في بعض صور الايمان وشبهها
المسئلة التاسعة من ادرك بعض الصلوة من ركعة او ازيد في الوقت والباقي خارجه فهل هو مؤدي للجميع او
قاض للجميع او موزع لما وقع في الوقت وقاض الباقي اقوال ثلثة لاصحابنا اعلاها نص عليه في المبسوط مع
انه نقل الاجماع على الاول في الخلاف مع نقله فيه القول الثاني عن علم الهدى وتظهر ثمرة الخلاف في النية
ان اشترطها فيها نية الاداء او القضاء وفي بعض صور النذر وشبهه وفي المسئلة السابقة كما عرفت
واستدل للاول اولا بقوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة قال فخر الاسلام في شرح القواعد
لا يخلو اما ان يريد القضاء او الاداء لا جايز ان يكون الاول لانتفاء ما يلزم الشرط فتعين الثاني فيكون
نقل تمام الصلوة من خارج الوقت رفقا اضطراريا لها ونحوه ما رواه عنه والذي ادرك من الصبح
ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح قال الشيخ في الخلاف وهذا اقول ظاهر الخبرين ذلك الا
انهما يحتملان ان يكون المراد من ادرك ركعة فقد وجبت عليه الصلوة كمن ادرك الكل ويحتمل الاول المراد
ان يكون المراد ان من ادرك ركعة في الجماعة كان كمن ادرك الكل في حصول ثواب الجماعة في الكل

والاولى

مكتفه

والاولى ما في المعتبر من الاستدلال بقوله من ادرك من الوقت فقد ادرك الوقت وثانيا بالاجماع من الطائفة قال الشيخ
في الخلاف فانهم لا يختلفون في ان من ادرك ركعة من الفجر قبل طلوع الشمس يكون مؤديا في الوقت وانما اختلفوا في ان
هذا هل هو وقت اختيار او وقت اضطرار واما انه وقت للاداء فلا خلاف بينهم فيه واستدل للثاني وهو المحكي عن
علم الهدى بان شيئا من اجزاء الصلوة لم يقع في وقته لان الوقت يتوزع حسب اجزاء الصلوة فالركعة الاولى وقت
في وقت الركعة الاخيرة والباقي ظاهر فيكون الكل قضاء ودليل الثالث ظاهر وهو مبني على عدم تحري الوقت بتحري الصلوة
اذ لو ثبت هذا الاصل المهم فيقتضي يحتمل ان يكون اشارة الى اختيار مذهب علم الهدى مع انه اختار المشهور في الذكرى
يحتمل ان يريد به مجرد الفعل وان لا يكون نفرض فيما ادركت من اخر وقتها مقدار ركعة الا قضاؤها اذا انتها الكفيه
من وجوب الاداء قوله واما الاستحاضة فهي في الاصل مصدر مبني للمفعول اي صيرورة المرأة مستحاضة اي مستمرا بها
الدم فانه نقل لا يستعمل الا مبنيا للمفعول كاولع وزهي ونحوهما واما ما ورد في بعض الاخبار من نحو استحاضت
فاما من سهو الراوي او تكلم بما يعرفه المخاطب ومثله كثير وفي الاصطلاح ما اي الدم الخارج من الرحم ان نسبت
نقلها الى معنى الدم والاحيض ان كل ما وقع منقل الى مثلها من العبادات على حذف مضاف منه او حق الله
ويجري الوجهان في عبارة الكتاب ويحتمل ان لا يكون مراده به الدم بل استمراره ثم ان الظاهر من كلمة ما ان يكون
موصوفة لانها المناسبة للاقوال الشارح وكان الشارح جعلها على الموصولة تنبيها على ان هذا التعريف لمن
يكون عارفا بكونها دما خارجا من الرحم والاولى الابهام والعموم في التعريف وبالجملة فلم الاستحاضة دم
يخرج من الرحم وليس بحيض ولا نفاس ولا دم قرح او جرح ومن عذرة وغيرها فهو الدم الذي زاد على العشرة مطلقا سواء
كان هذا العادة ام لا وان كانت مستوا كانت عشرة او اقل وعلى التقادير فلا يعتبر فيه استمراره الى حد زاد
عادة ان كانت ذات عادة كان مستمرا بعدها الى ان تجاوز العشرة فيكون ما جاوزها او تجاوز عنها كاستحاضة كون
السابق عليها بما بعد العادة ايضا استحاضة ولو قال عليه ليعود المتجاوز للضمير على التجاوز ليشمل ما في العشر
لكان اولى والعادة اعم من عادتها او عادة اهلها واقرانها في حكمها التمييز وما في الروايات او كان بعد الياس
ببلوغ المنسين او السنين على التفصيل السابق اولا على التفصيل على الوجهين الاخرين او كان بعد انقضاء
النفاس كالموجود بعد العشرة منه ان كان اكثره عشرة كما هو المختار او بعدها بعد ايام العادة او لنسائها في
الحيض لان النفاس مع تجاوز العشرة وانما يكون ما بعد النفاس استحاضة اذا لم يتخلله وما قبله من النفاس
او لم يتخلل الدم الشامل للنفاس وما بعده نقا اقل الطهر يجوز قراءة نقا منونا واقل مضموما على الظرفية او
مرفوعا على ان يكون صفة لنقا لان المضاف هنا لا يكتسب التعريف لكون المضاف اليه معرفا بلام الجنس
المعرف بها انه ينزل منزلة النكرة بل والمضاف الى المعارف اذا لم يرد به معهود فهو بمنزلة النكرات او على انه خبر
لمبتدأ محذوف والجملة صفة نقا ويجوز قراءته على الاضافة البيانية او اللامية واقتصر الشارح على الاول فلعل
عليه ايضا لكن ايضا دخل معطوف على ما دخل لم واذا دخل حرف النفي على متعاطفين يراد الاكثر ارادة نفيهما
جميعا كقوله تعالى ولا تطع اثما او كفورا وهذا هو المراد هنا فالمعنى انه يشترط في الحكم بكونه دم استحاضة ان
لا يتخلل نقاء اقل الطهر بينهما ان دم قد يرجع فخلل النقا ان لا يصادف الدم ايام العادة في الحيض بعد مضي
عشرة فصاعدا من ايام النفاس فانه اصل ان صادفها يكون الا حيضا وكذا لو لم او حصل فيه اي الدم
تمييز بشرايطه السابقة اي ويشترط ان لم يتخلل النقاء ولم يصادف ايام العادة بان لا يكون لها عادة ان

بحيضهم

لايحصل منه غيره يوجب الحكم بالحيضية لما اتصف بصفات الحيض ويشترط هنا ايضا ان يتخلله عشرة فصاعدا من ايام النفاس
فاذا كانت المرأة ممن تعول على التميز فقد مضى من نفاسها عشرة او ازيد واستمر الدم الى ما بعد ذلك وتخلل بصفات الحيض
كان دمها حيضا وقد مر ان هذا الشرط اغنى قوله اذا لم يتخلله الى اخر الكلام فيدل لما بعد النفاس الا الثاني فانه لا
يجري في ثانيهما وقد يعد من اقسام الاستحاضة ما تراه قبل البلوغ او كان اقل من ثلثة متوالية او مطلقا او كان مع الحمل
على احد القولين ولما كان التعريف لفظيا جاز قوله وربما اي دم الاستحاضة والاضافة لامية سواء كانت الاستحاضة
دما او بعضه فانها على الاول كما لا اضافة في يوم الاحد وشجر الاراك وهذه العبارة تبيان لا يكون ما الموصوفة او الموصولة
هناك بمعنى الدم والكان الاول والاختصار بقوله وهي اصفر بارد اي لا حار ولا يخرج بحرقة اذ قد عرفت ان دم الحيض
وصف بهما رقيق فاتر اي يخرج بتامل وفتور لا بدفع لا الفاتر الذي بين الحار والبارد وفيه اشارة الى فهم الفتور
من وصف الحيض بالدفع ووقع من توهم انه لا مستند لهذا الوصف وقد مر بعض ما يدل على الصفرة والبرودة من
الاخبار وهي كثيرة وما يدل على الرقة صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن الماضي عن النفساء وكم يجب عليها ترك
الصلوة قال تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت ان شاء الله
تعالى فقال في الذكرى وزاد الشيخان انه كما زاد الغلظ في الحيض وفي خبر سعيد بن يسار عن الصادق في المرأة
تحيض ثم تطهر فتهارات بعده الدم الرقيق وفي خبر علي بن يقطين عن ابي الحسن ع وذكر الحديث الا انه حكى قوله
الى ثلثين يوما وقال والعبيط يشعر بالغلظة والرقة تنبه عليه وفيه اشارة الى ان كل ما نفي وصف الحيض بالعبيط
فهو يدل على الرقة في الاستحاضة والحق ان هذين الخبرين مما لا يصح الاعتماد في وصف الرقة عليهما اما الثاني فلتضمنه
ما لم تعمل به الاصحاب من امتداد النفاس الى ثلثين يوما واما الاول فلان ما حكاه منه انما هو لفظ السائل وقد اجابه
الصادق ع بقوله تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي والجواب صريح باحتمال كون ما تراه من الدم الرقيق
حيضا فان صح ما ذكره من اشعار الوصف بالعبيط بالغلظ واشعار ذلك بالرقة في الاستحاضة صح اعتبارها
والكلام في الاشعار بعد تسليم الاول بحاله قوله ثم الاستحاضة تنقسم الى قليلة وكثيرة ومتوسطة فان نقلت الى صفة الدم كان الوصف
بحاله حقيقيا والا فالوصف بها بحال المتعلق كان نقصان حيضها او قليل دمها وهكذا او وصفت بها باعتبار
لاتصاف الدم بها قوله لانها اما ان لا تغمس القطنة اجمع ظاهرا او باطنا فان بقي منها شيء غير مغموس بالدم وان قل
فالاستحاضة قليلة كما نص في المسالك والمعتبر من القطنة ما يكون مثل نفعا متشابه الاجزاء فقل ما تحتشي به والا
بما نعت صلابتها وصلابة بعض اجزائها من الانغماس في الدم وفي التذكرة في تفسير القليل من دم الاستحاضة هو
ان تظهر على القطنة كرؤس الابر ولا تغمسها وهو بيان الاقرب مراتب القلة الى المتوسط ودفع لتوهم من
يتوهم ان ذلك من افراد المتوسط باعتبار صدق شمول الدم عليها وتنبيه لها على ما وقع في اكثر العبارات وتفريع حقيقة
الحال بالنظر فيما سياتي واشباهها قوله وان لم تغمس القطنة توضات لكل صلوة ليس عليها الا ذلك هذا هو المشهور
ونقل عليه الاجماع في الخلاف والناصريات وتدل عليه صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال وان كان الدم لا
يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة نعيم الصحاف عنه ع قال وان لم يثقب
الكرسف منها ولم يسل الدم فلتتوضا ولتصل ولا غسل عليها وقد قال فيها ذلك فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة
وان كان يحتمل ان يتعلق الظرف بالصلوة وحدها كما فعل المحقق في المعتبر لرفع التمسك بها لما ذهب اليه ابو
حنيفة من ان عليها الوضوء عند وقت كل صلوة ولا حاجة اليه في رفعه لجواز ان يكون المراد بوقتها وقت القيام

الحيض

والقصة

الاختصار على بعض الافراد لما ذكر لو وضح عما قلناه نحن اولى كان اولى وكذ فعل في البيان

في الوقت المذكور اراد به الجنس فانه قد ذكر اوقات وشمل المذكور لما ذكرنا من الصفات

قوله ...

٤٧٢

البحار ورواية زرارة عن احدهما ع قال سألته عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم
هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وان
الجنسل لا يجب عليها غسلا واحدا في كل يوم وليلة لرواية سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل
صلوتين وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وصحيحة حريز عن زرارة
وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ولا دلالة لهما على مدعاه فان الجواز عن الكرسف بمعنى السيلان عنه والتجاوز
منه ان يكون قد عمد نحن نقول بوجوب غسل لهذه وان منع التبادر فغايته الامر انه مطلق فتقييده بما ذكرناه من الاخبار
بالا في غمس الكرسف فهي يجب عليها ابن ابي عقيل غسلا ولا وضوء ولعله الذي اشاره صاحب الاشارة فما انه ذكر
حكم الكثيرة والمتوسط دون القليلة ولعل المستند مع اصالة البراءة عموم نحو قول الصادق ع لزرارة لا يوجب
الوضوء الا من الغائط او بول او ضرطة او نسوة تجد ريحها وقول الرضا ع لزكريا بن ادم انما ينقض الوضوء ثلث
البول والغائط والريح حصر ما خرج بدليل من خارج فيبقى الباقي ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال المستحاضة
اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضات وصلت
فان مفهومها انه اذا لم يظهر على الكرسف لم يكن عليها الوضوء والجواب عن الكل المعارضة بما مر من الاخبار
وما امر فيها المستحاضة بالوضوء على الاطلاق مع ان هذه الرواية مجهولة على ان الظهور على الكرسف يحتمل ان يراد
به على باطنه فالحق ان رات دما على الكرسف الذي وضعته للاستظهار علمت ان الدم مستمر فعليها ان تزيل الكرسف
على ما وضعته للاختبار بعد ما فتشته وللاستحاضة وان توضات وتطهرت فيكون موافقة لما ذهبنا اليه واعلم ان عبارة
ابن ابي عقيل هكذا يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلوتين غسل يجمع بين الظهر والعصر بغسل
وبين المغرب والعشاء بغسل ويفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر الدم على الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء وهذا الكلام
كما ترى يحتمل ان يريد انها ما لم تجر الكرسف فان لم يظهر عليه او على شيء منه بل على باطنه دم فليس عليها وان ظهر عليه
فعليها الثلثة الاغسال ثم يكون مذهبه ايجاب ثلثة اغسال على اقسام المستحاضة ثلثتها ويكون مستنده صحيحة ابن
سنان وحسنته عن الصادق ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي
المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر وصحيحة صفوان بن يحيى عن الرضا ع قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت
المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة
تغتسل وتستدخل قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد والرواية بعينها مذكورة في التهذيب الا انه ليس
فيه قوله بعد قطنة وجرالسان حيث قيل فيه وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال قال قال وان سال مثل المثعب فانا لو عقلنا قوله
لكل صلوة بالتوضي وحمله لم يكن على شيء من اقسام المستحاضة الا الوضوء وهو خلاف الاجماع ورواية فضيل وزرارة
عن احدهما ع قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث
مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل ورواية
اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم او اليومين قال ان كان دما عبيطا
فلا تصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابي المغرا قال سألت ابا عبد الله
عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين وان كان

بعد قطنة

قليلة فلتغتسل عند كل صلوتين واما الوضوء فلا يكون منه نفي على عدم وجوبه وانما يكون من ترك ذكره لما تركت في الروايات ثم
لم يوجبه فلعل استند الى عدم التعرض له فيهما فانه لو وجب لذكر وعلى هذا فالجواب عن مستمسكه المعارضة بما من الاخبار ونحوها
الموجبة لتقييد هذه الروايات واما عدم ذكر الوضوء فيهما فلا يدل على عدم وجوبه لجواز ان يكون المهم عند المخاطب بيان كيفية
ما عليها من الغسل لحسب ونسب الشارح في المسالك الى المشهور الاجتزاء بوضوء واحد لجمع كل به بين صلوتين وعبارة
المقنعة انما يفيد ذلك الاستحاضة الكثيرة قوله مع تغييرها القطنة وتطهيرها فلا يذهب عليك ان ضمير تغييرها في المتن
عائد الى القطنة فهو مفعول المضاف والشارح لما مزج كلامه جعله فاعلا عائدا الى المستحاضة ولا ضير فيه ولزوم التغيير
او التطهير لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا زاد على قدر الدرهم ام لا استمر ام لا الا انك قد عرفت فيما سلف ان في عدم
العفو عما دون الدرهم من دم الاستحاضة كلاما ثم قد عرفت فيما سلف ان في عدم العفو عما دون الدرهم من دم الاستحاضة منع
كلاما ثم قد عرفت الى الاخرى العفو فيما لا يتم به الصلوة وانه هل يجري الملابس لم يجعلها وغيرها فان تم ردّ ملك فيه القطنة
والا فلا فان حصل هذا اجماع على وجوب التغيير كان هو الوجه وكانت هذه المادة مستثناة مما مضى ان كان هذا الدم مما
يشمله العفو واما الاخبار فلم نظفر منها بما يدل عليه الخبر السابق اذ قيل فيه فاذا احتشت الجفته دخل في الصلوة واذا ادرت
فاغتسلي عنك الدم وصلي وهو ايضا واحتج الا ان حمل ان لا تجاوزه كانت كثيرة الاستحاضة لانه قيل فيه قبل ذلك فكانت
تغتسل في كل وقت وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو الماء وهنا روايتان يفهم منها ذلك احدهما رواية اسمعيل
الجعفي عن الباقر قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رات طهرا اغتسلت واحتشت فلا تزال
تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف وبحق الصباح فلتغتسل
ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف
فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها
الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت
الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وربما يفهم ايضا
من صحيح الحلبي عن الصادق قال سألته عن المراة تستحاض فقال قال ابو جعفر سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المراة تستحاض
فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب
وزاد الشيخان وسلار وابن حمزة وابن ادريس تغيير الخرقة قال في الذكرى وفيه نظر اذ لا موجب له لعدم وصول الدم
اليها والظاهر انهم ارادوا وجوبه ان تلوثت بالدم كما اختاره العلامة في النهاية بعد الاستشكال في وجوبه مطلقا
واطلقوا لانها تتلوث غالبا والعجب انه قال في الذكرى في تقسيم الاستحاضة القليلة ما عرفته ولعلهم بنوا على هذا الحكم
هذا الوجه مع ان الخرقة في الوضع الذي فرضه لا تخلو عن التلوث قوله وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس على القدمين
ان تلوث كما في الكسا وما زاد عليه منه على بقية الدم فلا اشكال في وجوب الازالة ان امكن بعد استمرار الدم واما اقل
من ذلك فيشكل بما في القطنة واولى لانه لم يتعرض له اكثر الاصحاب لكنه لا بد من الاتباع ولما دخلت هذا ان الفاصل من الوجه
الاول للمعلوم ولا يعفى عن نجاسة الا ما التعليم هو الذي يظهر عند الجلوس على القدمين واحتمل العلامة في النهاية ان
يكون ما وراء المشفرين من البواطن وان ظهر عند القعود فقال في كيفية الغسل لا يجب غسل البواطن كباطن
الفم والانف والاذن وما وراء ملتقى المشفرين وان كان ما وراء عند القعود على اشكال قوله وانما ترك اللمم الا
في البيان والالتزام لانه الى الحشو فيعلم وجوبها على الحيض مما سلف وما سيأتي في احكام الصلوة وانا تغير القطنة

فتو

فقوله وان كان ايضا ان الحيث الا انه لما اوهم بعض الاخبار خلافه كما عرفت احتيج الى ذكره وايضا فربما توهم العفو عما بها
لكونها مما لا يتم به الصلوة وايضا انه يجب غسل الفرج على الاطلاق كما اشرنا اليه آنفا وربما لا يكفي الا استمرار الدم وقد يكون
الوجه في ترك بعضهم له انه لا يرى العفو اذا كان اقل من الدرهم او مطلقا لكونه كدم الجروح والقروح فيعفى عنه للحصول
الرى قوله وما يغمسها بغير سيل غسل ما يزيل على ما ذكر في الحالة الاولى الغسل للصبح مفعول يزيل اي يزيل المستحاضة
او عليها الغسل ان جعل يزيل متعديا وان جعل لازما فهو مميز على قوله كثير يزيل حينئذ الثوب على الكرسف ذراعا ان جاز وقع
للعرف قبلا والا فيجوز شرع الحال اي بالغسل ويجوز ان يكون مميز يزيل عائدا على المستحاضة لتغتسل في الحالة الاتية
ويكون ما في يغمسها ظرفية او نقل الموصول مميزا اي يزيل الدم الذي في الصبح لما يغمس والمراد بالصبح الوقت
المخصوص ان يجعل التعليل والمراد بالصبح صلوته اما بتقدير المضاف او اطلاقه عليها توسعا والحكم هو المشهور
بين الاصحاب ونقل عليه الشيخ في الخلاف اجماعهم وعلم الهدى في الناصريات اجماعهم على ايجاب الغسل الصبح
خاصة واما الوضوء فانما يتعرض له ويدل عليه صحيح الصحاف عن الصادق فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي ١
الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ٢
عند كل وقت صلوة ما لم تطرح الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها طرحت الكرسف فسال الدم وجب عليها ٢
الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت
الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات فانه ٢
نص فيها على انه اذا لم يسل الدم لم يكن عليها الا الوضوء سواء طرحت الكرسف اي احتاجت الى طرحه ٢
بان تلوث كلام لا وظاهرها مساواة المتوسطة للقليلة ولا بد من ان يحمل قوله ولا غسل عليها على انه لا غسل ٢
عليها لكل صلوة او للعشائين ورواية يونس بن يعقوب عن الصادق فان رات الدم دما صبيبا فلتغتسل
في وقت كل صلوة فان المتبادر من الدم الصبيب السائل فيدل بالمفهوم على عدم وجوب الاغسال الثلثة
على غير ذات الدم السائل وما مر من رواية سماعة وزرارة الناصتين على ان الدم ان لم يجز الكرسف صلت
بغسل واحد ونصت الاولى على الوضوء لكل صلوة الا ان في اخرها هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت
صفرة فعليها الوضوء ولعل المراد الاستحاضة القليلة فانه لم يجز لها ذكر قبله وقد عرفت ان ابن ابي
عقيل يرى عليها بل على مطلق المستحاضة ثلثة اغسال ووجوب الثلثة عليها مختار ابن الجنيد والفاضل
في المعتبر والمنتهى واحتج في المعتبر والمنتهى برواية سماعة وزرارة ولما اختاره ثانيا اولا برواية
اسمعيل الجعفي قال المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رات الطهر اغتسلت
واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى تظهر الدم على الكرسف فان ظهر اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقد اعترضنا لها الجواب عنه بالطعن في السند لما في طريقها القاسم بن محمد وابان بن عثمان
ثم قال واعلم ان الطعن كما يتطرق الى هذه الروايات الاوليان ايضا كذلك فان رواية زرارة المقنع
فيها عن لا نعلمه فلا يجب اتباع قوله ولو قيل هذا تقدير لا يبساء عليه النظر وزرارة على صدقه العدالة
فلا نقول الا توقيفا قلنا هو لم يقت وانما اخبر ولا عهدة على الخبر اذا حكى القول وان لم يعلم صدقه والاخرى
من عثمان بن عيسى وهو واقفي وسماعة كذلك ومع ذلك فالرواية مرسلة لا نعلم القايل منهما فاذن يتعين
التوقف ثم استظهر وجوب ثلثة اغسال عليها واستدل هو والعلامة بصحيح معوية بن عمار عن الصادق

ذراعا في نحوه

النصب

قال المستحاضة اذا جازت ايامها ورات الدم تثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلاً وتغتسل للفجر وتحتشي وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وان كان الدم لا
تثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء ويدل ان المتبادر من ثقب الكرسف ما يعم
بالكثرة كما انه المفهوم من جواز الكرسف كما يشهد عليه صحيحة زرارة المتقدمة ثم ربما ايد عموم المتوسط مليتها
من الحكم بانه عند عدم الثقب بتوضأ لكل صلوة ولذا ان تخصصه بالقليلة بقرينة ساير الروايات على انه ليس
فيه الا عدم التعرض لما عليها من الغسل وليس فيها نفي ذلك عنها وكان الاولى ان يستدل بالاعموم
الاخبار الموجبة على اطلاق المستحاضة ثلثة اغسال خرج منها القليلة بالنصوص والاجماع ان يبقى
الباقي ورواية ابي بصير عن الصادق ع فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت
واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت لما انها افادت كونها على قسمين احدهما
يجب عليها الغسل عند كل صلوة والاخرى لا يجب عليها الا الوضوء فليس لها قسم ثالث واستدل
الشارح في روض الجنان بموثقة زرارة عن الباقر ع قال سالته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف
تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء
ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وعدها صحيحة مع اشتمال سندها على ابن بكير وعلي بن
خالد الاشعري ولا نعرف من حاله الا انه قريب الامر على ما ذكره النجاشي وتبعه العلامة وقال وحملها على
النفوذ المشتمل على السيلان اذ انها لو دلت على ما ذكره العلامة الغسل الواحد للحالة المتوسطة جزمنا ولم
يوجد جزم من الاخبار المفيدة لذلك الا موثقتا سماعة وزرارة ثم اعترف رح الا انه يمكن تسليمهما على ذلك
نظرا ثم ذكر ان الاخبار مختلفة بحيث لا يمكن الجمع بينها الا في جزء الصحاف بعضها علق وجوب الاغسال الثلثة
على السيلان وعدم شيء الا الوضوء لكل صلوة على عدمه وخبرا معوية بن عمار وزرارة المتقدمان علق بينهما الحكم
بالثلثة على النفوذ وقد عرفت خبري سماعة وزرارة المتضمنين لكرسف الدم الكرسف وصحيح عبد الله بن سنان
دلت على الاغتسال ثلثا من غير تقييد واصحاب القول المشهور جمعوا بين هذه الاحاديث بما ذكروه من الحالات
الثلث وفيه نظر لانتهى ملخصا واقول اما رواية زرارة فانا نمنع الاستدلال بها اذ كان النفوذ شاملا للحالة
المتوسطة او مختصا بها وليس كذلك فان استعمال النفوذ على ثلثة اوجه فقد يتعدى بفي يقال نفذ الوتد في الحائط
ورجل نافذ في امره اي ماض وقد يتعدى بمن يقال نفذ السهم من الرمية وقد يتعدى بالى يقال نفذ الكتاب
الى فلان فما في الخبر ان كان من الاخير اي نفذ من الكرسف او الى الخرقة لم يدل الا على الكثرة وان كان من الاول
اي في الكرسف لزم وجوب الثلثة الاغسال بمجرد النفوذ فيه وهو يصدق بالقليلة الا ان يحاول بالنفوذ
في تمامه وعلى كل حال فلا دلالة فيها على المدعى واما ما ادعاه من عدم وجود جزم يفيد الاكتفاء بغسل واحد الا رقوما
في زرارة وسماعة فنحن نسلم انا لم نجد نصا عليه سوى هما الا ان هناك اخبارا اخر دلت على الافتراق بين المتوسطة
والكثيرة منها التي ذكرناها للاحتجاج على المشهور منها صحيحة معوية التي استدل بها الفاضلان على نفي وجوب
وجوب ثلثة اغسال لانه اذا كان الظاهر من الثقب هو السيلان فقد دلت بمفهومها على انتفاء ما ذكرناه
في الحكم لها واذا تمت الدلالة على المخالفة وانضم اليها الاجماع على ان لا قائل الا بايجاب ثلثة اغسال على الكثيرة

صحيحه

والاجزاء

٤٧٧

والاجزاء بغسل واحد للمتوسطة ثم الذي يدل على ان الظاهر من التهذيب ان رواية زرارة ليست موقوفة بل عن الباقر ع
ثم نقول كما انه ليس لنا ما يصرح بمطلوبنا الا موثقتا زرارة وسماعة فليس للغير ما يصرح بمطلوبه بل ولا ما يدل عليه
بشيء من الدلالات الا الاخبار العامة التي اشرنا اليها وكما انهم تخصصونها بالاخبار السالفة والاجماع بغير القليلة
قلنا ان تخصصها بصريح الموثقتين ومفهوم سائر ما ذكرناه مع الاجماع للمدعى واصالة البراءة وانتفاء الحرج في
الدين واصالة عدم اشتراط الصلوة بما زاد على ما نقوله واصالة عدم انتقاض الغسل بهذا الحدث الا بالاجماع
على نقضه منا بغير كثيرة واصالة عدم ايجابه الا لما وقع عليه الاجماع بغير المتوسطة ايضا لا يقال الاصل في الحدث
ان لا يكون فرق بين قليله وكثيره لكن النص والاجماع اخرجا القليل من هذا الحدث فيبقى الباقي على العموم لانا
نقول ان اريد بالحدث المانع من الصلوة ونحوها فمسلم انه لا فرق بين قليله وكثيره لكن الكلام في رافعه فان
قال فانه لا يرتفع الا بما وقع عليه الاجماع عارضناه بانه كما انه مانع فهو ناقض وموجب ولا نعرف فرع النقض
وملزوم للايجاب والاصل عدم نقضه الا لما دل عليه الدليل وكذا عدم ايجابه الا لما دل عليه الدليل وبه يعلم الجواب
ان اريد بالحدث الناقض للطهارة او الموجب لها فانا نقول انه لا ينقض ولا يوجب الا ما دل عليه الدليل
ثم اذا استقرأت الاخبار وسبرتها وجدتها الى الدلالة على عدم وجوب غير الوضوء لكل من القليلة والمتوسطة
اقرب منها الى الدلالة على ما راموه ولولا ان الحجة به قليلا لرجحناه بقي هنا مقام ثاني وهو وجوب الوضوء على
المتوسطة عند كل صلوة فنقول نص على وجوبه المفيد وعلم الهدى في الجمل وسلار وابنا حمزة وادريس والفاضل
في اكثر كتبه ولم يوجبه الصدوقان وعلم الهدى في الناصريات والشيخ في كتبه وابن زهرة والمحقق في المعتبر الا
لباقي الصلوات الخمس غير الفجر والاولى اوفق لخبر سماعة الناصي به وللاخبار الناطق بعضها بذلك اذا لم يسل
الدم وبعضها به مطلقا وما ربما يكفيك في ذلك مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع كل غسل قبله وضوء الا غسل
الجنابة ورواية عن عمار بن عثمان او غيره عنه ع قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وتسمع زيادة على ذلك عن
قريب انشاء الله تعالى واما القول الاخير فهو مبني على ما ذهب اليه علم الهدى من اغناء كل غسل عن الوضوء
واما الاخرون الذين خالفوه في هذا الاصل فيمكن تاويل كلامهم بما ذكره المحقق في نكت النهاية من ان
المراد الاكتفاء بالوضوء في البواقي لا تخصيص اصل وجوبه بها وانما اغفلوا ذكر الوضوء هنا اتكالا بما نصوا
عليه من وجوب الوضوء مع كل غسل الا غسل الجنابة ويؤيده ان الشيخ نص في النهاية بعد ذلك على انها
اذا ارادت الغسل تقدم وضوء الصلوة ثم تغتسل ويحتمل ان يكون غسل الاستحاضة عندهم مستثنى
فلا يوجبون الوضوء معه لانهم لم يظفروا بخبر ينص على الوضوء مع الغسل في حقها ثم يحتمل ان يكونوا قائلين
بان هذا الغسل يغني عن الوضوء وان هناك حدث اخر يوجب الوضوء وان يكونوا قائلين بان مجرد الا
ستحاضة لا يوجب الا الغسل فلو جامعها حدث يوجب الوضوء اوجبوه معه وهذا اقرب الى الصواب
فان رفع الغسل لساير الاحداث خلاف الاصل ولما علم ايجاب الاستحاضة الوضوء والغسل جميعا
فهو موافق للاصل ويمكن تخصيص عموم ما دل على وجوب الوضوء مع كل غسل الا غسل الجنابة بما اذا كان
هناك موجب الوضوء وليس بذلك البعيد كما لا يخفى وان كان الغسل قبلها اي قبل صلوة الصبح
فان اريد بالصبح الوقت المعهود وكان اللام عوضا من مضاف فيه استخدام وفي التعبير بجملة العبارة
اشارة الى ان الغسل انما هو للصلوة وان المعتبر من الغسل ما يكون قبلها وان لم يكن قبل الصبح

فالحاصل انه ان تحقق الغمس قبل صلوة الصبح الى صلوة الصبح من اليوم السابق تجب الغسل لها والا فان
تحقق بعدها فانما يجب الغسل ان استمر الدم لصلوة الفجر من يوم آخر وهو في غاية الوضوح قوله ولو كانت صائمة
او مريدة للصوم قدمته على الفجر لان صوم المستحاضة يتوقف على اغسالها واجتزأت به الصلوة كذا ذكره كثير من الاصحاب
وذكروا ايضا انها ان كانت ممن تصلي نافلة الليل اغتسلت غسلا واحدا تجمع بينها وبين الفجر وفي كل من الاحكام
الاربعة اعني وجوب التقديم على الفجر للصوم والاجتزاء به للفجر والتقديم لصلوة الليل والاجتزاء به لصلوة الصبح ولا
سيما اذا لم يكن صلوة الليل ولحينه عليها نبيل ويشبه اشكال فان الاخبار دلت على كون هذا الغسل لصلوة الصبح
او عند الصبح فتقديمه عنه لتقديم الوضوء على الوقت وتوقف الصوم عليه لا يقتضي تقديمه على الفجر كما يتوقف على
الغسلين الاخرين او احدهما ولا يقصر التقديم منهما ولا يعطي وجوب الغسل لصلوة الليل وان وجب كما لا يعطي
جواز الجمع بينها وبين صلوة الفجر بغسل واحد والحمل على الظهرين والعشائين قياس مع الفارق فان صلوة
الليل اكثر من كل من الظهر والمغرب بكثير وبالجملة هذه الاحكام ان كان عليها اجماع او نص صحيح فالتمسك به
صحيح والا فلا واستشكل العلامة في النهاية في وجوب تقديم غسل الصلاة للصوم وقد نص فخر الاسلام في
شرح الارشاد على ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وهو يقوي احتمال عدم جواز التقديم ولعله فهم ذلك من
الاخبار المسندة للاغتسال الى الاوقات مع عدم منافاة ما اسندها الى الصلوة لها ولا ما تقتضي الجمع بين كل
صلوتين قوله ولو تأخر الغمس عن الصلوة فكالاول اي القسم الاول في انه ليس عليها الا الوضوء لكل صلوة
مع ابدال القطنة او تطهيرها بالنسبة الى ذلك اليوم لا اليوم الآتي كما اشرنا اليه سابقا هذا اذا كان
الغسل للصلوة واما اذا كان للوقت كما ذكره فخر الاسلام فيجب الغسل ان تجدد الغمس قبل طلوع الشمس
وان كان بعد الصلوة قوله وما يسيل يجب له جميع ما وجب في الحالين من تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة والغسل
للصبح اما الاول والثالث فلا خلاف فيه والاخبار ناطقة بهما واما الثاني فهو الذي نص عليه ابن ادريس
وصاحب الاشارة والمحقق في الشرايع والنافع والفاضل في كتبه اجمع وقال في المختلف انه خالف فيه
علم الهدى في الناصريات فلم يكن لها وضوءا اصلا وهو ظاهر على اصله من اغناء كل غسل عن الوضوء ولم يذكر الصلاة قال
ولا الشيخ في شيء من كتبه الا ما رفقته من النهاية ولا سلار ولا ابن زهرة وغيرهم ايضا ولعل تأويل كلامهم ما رواه
الشيخ المفيد وعلم الهدى في الجمل لها لكل صلوتين وضوء واحد يجمع به بينهما وهو المحكي عن ابن طاوس واختاره
المحقق في المعتبر وقال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال الوضوء مع كل صلوة ولم يذهب
الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ ره في المبسوط والخلاف ان المستحاضة والخلاف
ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي
تقتصر فيه على الوضوء قال والذي اختاره المفيد هو الوجه وهو لازم للشيخ ابي جعفر لان عنده كل غسل لابد
معه من الوضوء الا غسل الجنابة واذا كان المراد بغسل الاستحاضة الطهارة لم يحصل المراد به الا مع الوضوء
واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء فلا يلزمه اضافة الوضوء الى الغسل هنا
قال ولا تجمع المستحاضة بين صلوتين بوضوء هكذا ذكر الشيخ ره في المبسوط وعلى ما قاله المفيد يجوز
ان تصلي بكل وضوء صلوتين كما تغتسل لهما غسلا واحدا وما ذكره الشيخ ره يريد اذا كانت الاستحاضة
قليلة توجب الوضوء او متوسطة اما اذا كانت كثيرة فانه لا يوجب مع الاغتسال وضوءا فلا يكون مخالفا

ذلك

ذلك لرأي المفيد انتهى وفيه نظر اولا لان ما بين كلامه وكلام المختلف من المنافاة المسلمة وثانيا لما اشعر به كلامه
الثاني اولا من الخلاف بين الشيخين مع ان المفيد انما قال ذلك في الاستحاضة الكثيرة حسب والشيخ على ما قاله المحقق اولا
واخيرا انما قاله في غيرها ولعله اراد بقوله وما ذكره الشيخ الى آخر كلامه بانه علة الخلاف بينهما وثالثا الى ما صرح
به اخيرا من ان مذهب الشيخ ان الوضوء على الكثيرة الاستحاضة وقد الزمه عليه اولا واول كلامه في النكت على ما عرفت
وهو اولى والاقوى عندي هو الاول لما مر في المتوسطة ولانه اذا كان الدم حدثا ناقضا للوضوء موجبا له فالعفو
عنه يقتصر على موضع الوفاق ودلالة الادلة ولم يدل دليل على العفو عما بين الصلوتين منه وزاد الفاضل في
الدليل عموم قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية خرج منه من خرج بالاجماع وغيره من الادلة
فيبقى الباقي لا يقال انما يتم لو افادت اذا العموم وليس كذلك لانا نقول اولا انك قد عرفت ان الاحكام الشرعية
المعلقة على الماهيات ايضا عامة كالتي بالفاظ العموم وثانيا اذا هنا شرطية فتفيد سببية الصلوة لوجوب
الغسل والسبب اذا تحقق وجب تحقق المسبب الا فيما دل الدليل على انتفاء السببية فيه فيقال قد اجمع على
اختصاص وجوب الوضوء بمن لم يكن متوضئا فالمستحاضة اذا كانت متوضئة لم يكن دليل على وجوب الوضوء
عليها الا اذا ثبت ان دم الاستحاضة ينقض الوضوء مطلقا وهو اول المسألة لجواز ان لا يكون ما يوجب منه
الغسل ناقضا للوضوء وجواز ان لا يكون ما بين الصلوتين منه ناقضا للوضوء الذي فعلته قبلهما لانا
نقول اولا ان الخصم اطلق القول بعدم وجوب الوضوء وثانيا ان الاجماع انما يتحقق في غير موضع النزاع
وثالثا انه اذا ثبت ان هذا الدم مما ينقض الوضوء فالاستثناء ودعوى العفو عنه في بعض افراده
هو المفتقر الى الدليل قال في المنتهى لا يقال ان رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع تنافي هذه
الآية قال تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل
عند الصبح فتصلي الفجر ~~والعصر~~ فتغتسل وهذا يدل على تعقيب الفعل للغسل فلا يجب الوضوء لانا نقول
انه من حيث المفهوم دال على ما ذكرتم وما قدمناه من احتياج كل غسل الى الوضوء منطوق فكان العمل به اولى
على انه يمكن حمل الصلوة على المعنى الشرعي وجزؤه مفهومها الوضوء وفي طريق الرواية علي بن فضال وفيه
قول انتهى وايضا فان غاية ما دل عليه معاقبة الصلوة للغسل وهي لا تمنع من ايجاب الوضوء بتلك وايضا
فالتعقيب العرفي لا يحتمل بتخلل الوضوء فانه بمنزلة سائر الشروط كالستر والاستقبال واما ما ذكره
العلامة من دخول الوضوء في مفهوم الصلوة الشرعية فهو محل المنع ثم ما يشعر به كلامه من جواز حمل
الصلوة على غير معناها الشرعي لا اعرف له جهة صحة الا ان يدعي ان ما لا يدخل الوضوء في مفهومه خارج
عن مسمى الصلوة شرعا وما ذكره من ان في الطريق علي بن فضال فانما هو في طريق وقد رواها الشيخ
من طريق آخر صحيح ليس فيه علي بن فضال ولا من يشبهه ممن يكون فيهم كلام هذا واما دلالة الاخبار على التعرض
لايجاب الوضوء على هذه المستحاضة وتضمن كثير منها التفصيل بايجاب الاغسال لها والوضوء لغيرها
فلا ينافي ما صرنا اليه غاية الامر ان يكون عبارة بعضها كعبارات بعض الاصحاب التي ارتضاها مع
تأويلها قوله تغتسل ايضا للاطلاق عند نافي وجوب هذه الاغسال الثلاثة عليها والنصوص به كثيرة
منها ما تقدم من المطلقات وغيرها وسيأتي غيرها قوله تجمع بينهما به بان تفعلهما جميعا في وقت الفضل لا
حدهما والجمع رخصة فلها ان لا تجمع بينهما الا ان عليها الغسل ثانيا لصلوة الثانية ولا فضل اذا

جمعت ان تجمع بحث بدرك فضل الوقت لهما جمعا بان تؤخر الظهر الى ان يبقى مع فضلها مقدار الغسل والوضوء
وفعلهما فاذا فعلتهما فعلت العصر بلا تخليل فانه بينهما فان ارادت التنفل اخرته عنهما على الاحوط اذ العفو عن
الزايد يفتقر الى دليل قوله وتغير الخرقة تبعها قال في روض الجنان في المتوسطة ان كانت واصابها الدم ولعل المراد
انه ان تعدت الخرقة فانما يجب تغيير ما اصابه الدم منها والا فالخرقة الواحدة لا يمكن ان يصيبها الدم كما نبه
عليه في الكتاب او حملها بين حالتي القلة والتوسط فالتوسط يناسب الاولى في الثانية قوله وفي حكم تغييرها تطهيرها
ويمكن تعميمه له بتقسيم ما يعم التغيير ذاتا وصفة ومن البين شمول التغيير التطهير ونحوه من تبديل صفة باخرى
حقيقة قوله لان الغمس يوجب رطوبة ما لاصق الخرقة من القطنة من ظهور الدم والصواب ما لاصق القطنة من
الخرقة وهو ظاهر قوله وانما يجب الغسل في هذه الاحوال اي الاوقات الثلثة على المتوسطة والكثيرة مع وجود
الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا كان لم يكن قد اغتسلت له بعده الغسل المعتبر
منها مثلا ان كان الدم كثيرا في الصبح او قبله واغتسلت له ولم تجد الكثرة بعد الغسل الى ان صلت
الظهرين فليس عليها شيء واما ان كثر دمها بعد صلوة الصبح فانه يجب عليها الغسل للظهرين سواء
بقيت الكثرة الى الظهر ام لم يبق وسواء اغتسلت للعصر [illegible] اذ لا اعتبار بهذا الغسل في الحاصل
ان وجود كل مرتبة من مراتب الدم موجب لما يوجبه مطلقا كما هو شان ساير الاحداث غاية الامر زيلها
الشرعي وجبت ازالتها وان طرات الكثرة بين الصلوتين وجب الغسل وكذا لو طرات في اثناء الصلوة
وجب الغسل والاستيناف وقوله لما يدل عليه خبر الصحاف اشارة الى رد ما في الذكرى والدروس
من ان خبر الصحاف مشعر بالقول الاتي اعني اعتبار وقت الصلوة والعبارة التي اختلف في فهمها منه قوله
فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة
والظاهر من هذه العبارة ما فهمه الشارح من انه ان انتفى السيلان فيما بين الوقتين راسا بان لم يسل
في شيء من اجزائه نعم لهم منها ان المعنى ان لم يستمر السيلان فيما بين الوقتين وكانه ابدل المعنى
بقوله بعدم وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل ثلثا ثم ما شبه [illegible] الكلية
وما اختاره الشارح وهو ظاهر النصوص والفتاوى وربما قيل باعتبار وقت الصلوة بمعنى انه ان تحققت
الكثرة مثلا وقت الظهر وجب الغسل وان لم يكن قبله وان تحققت قبله وطرت القلة عنده لم يجب الغسل
وهكذا واختاره المص في ظاهر الدروس ونسبه في الذكرى الى الفضل وقطع به ابن فهد في الموجز والمحرر ولا
شاهد له الا خبر الصحاف على ما زعم وقد عرفت حاله فما قد يتوهم من ان اوقات الصلوات هي التي يتعلق
بها الخطاب بالتطهير فلا اعتبار لما يسبقها فظاهر الوهن كيف في الحائض بعد تعوده ولا شاهد له
على خلاف المفهوم الاستدلال بخبر الصحاف فانه استدل به في الدروس والذكرى على اعتبار اوقات
الصلوة ونحن اعتبرناه فوجدناه دالا على عدم اعتبارها اصلا انتهى وما ادعاه من الصراحة قد عرفت
خلافه وهنا قول ثالث يستفاد من عبارة العلامة في القواعد وهو اشتراط وجوب الغسل العشائين
باستمرار الكثرة من الظهر الى المغرب وهو اقرب الى خبر الصحاف من اعتبار الوقت فاشتمالا على هذا الذي
ذكرناه من معنى اعتبار الوقت ويخالفه كلام القواعد في القول الاول هو الذي فهمه الشارح وافاده في روض
الجنان وحواشي القواعد والذي يظهر من الذكرى والموجز ان الذي يعتبره وقت الصلوة لا يوجب وجود

[illegible]

وجود للمرتبة فيه بالفعل بل يعم الامر بما بالفعل وبالقوة فان عبارة الذكرى هكذا قيل الاعتبار في الكثرة والقلة باو
قات الصلوة فلو سبقت القلة وطرات الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف
عليه الصوم لظهور انعقاده ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغتسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو اقرب
ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعد فعلهما
غسل لهما بل ان استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه
لاصالة البقاء وان تيقنت منه بناء على ما مر ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلّ عند الظهر توضأ
ولو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء
اما اعتيادها واخبار العارف ويكفي عليه الظن انتهت بلفظها وعبارة الموجز هكذا والاعتبار بوقت الصلوة
فلو طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه لا ان علم عوده انتهت فهاتان العبارتان كما
تراهما تفيدان ان المرتبة ان لم تكن موجودة في وقت الصلوة لكن كانت متوقعة كان لها حكمها الا انهما يفترقان
من حيث ان الاولى اعتبرت في عدم اعتبارها طارى القلة العلم بعدم العود او الظن [illegible] يجب الغسل فاوجبت
وان كانت مشكوكة والثانية اعتبرت في اعتبارها طارئا من علم العلم بعود الحالة السابقة وقال الفاضل في
التذكرة لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب الغسل لا للصوم
ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة
وقال في النهاية وذات الدم الكثير اذا انقطع دمها في اثناء النهار الذي يجب عليها بقية الاغسال ولو
ولو انقلبت ذات القليل واستمر انتقل حكمها فهاتان العبارتان تفيدان انه يعتبر الاستمرار الحكمي وهو
عين القول باعتبار الوقت على ما ظهر من عبارتي الذكرى والموجز ولعل ذلك هو الذي اراده بما في القواعد
فيعني بالاستمرار فيه ما يعم الحقيقي والحكمي لكن الشيخ الشارح وغيره نسبوا الى البيان القول بعدم اعتبار الوقت
الصلوة وليس الامر كذلك على ما عرفت من معنى اعتباره فانه قال فيه ولو اختلفت دفعات الدم عمل على اكثرها ما لم
يكن لبرء ومعنى هذه العبارة انها ان كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت
نادرة في الاكثر قليلة الدم اعتبرت القلة وان كانت في الاكثر كثيرة الدم اعتبرت الكثرة وان طرات القلة الا ان
يعلم ان القلة الطارية للبرء فحينئذ ايضا قد اعتبر المرتبة اعم من وجودها بالفعل او بالقوة اي تكون متوقعة وهو
عين القول باعتبار الوقت اذا عرفت هذا علمت بادنى تامل صحة ما في الذكرى من اشعار خبر الصحاف
باعتبار الوقت وما في الدروس مع كونه ظاهرة وذلك لان ظاهر قوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب
لا يسيل استمرار القلة وهو ما اشتبه فيه الشارح ايضا وقوله وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من
خلفه صبيبا ظاهره استمرار الكثرة فالظاهر من الخبر تعليق الحكمين على استمرار الحالتين لا على مطلق وجودها
وهو المطلوب اذا انضم اليه ان الاستمرار الحكمي بمنزلة الحقيقي لان الحقيقي قليل الوجود جدا [illegible] للدعى
لكن الاقوى عندي ما اختاره الشارح لاطلاق ساير النصوص والفتاوى وعدم نصوصية هذا الخبر في
خلافه مع ان حمل الاستمرار الحكمي على الحقيقي مما لا دليل عليه والاصل في الحدثات عدم اختلافهما باختلاف
احوالهما من الاستمرار وعدمه قوله واما النفاس بكسر النون فهو في الاصل ولادة المراة سمي به الدم تسمية
بالمصدر كالحيض يقال نفست المراة بضم النون وفتحها فهي نفساء كالثوباء ونفسا كالحراب بالتحريك

والجمع نفاس بالكسر ايضاً وكرجال ونفس ككسر فنفس كاسل ونوافس ونفساوات وهو ماخوذ من النفس بمعنى الدم قال في المغرب واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذلك والنافي الاصطلاح دم الولادة سواء كان معها او بعدها للخلاف في ان ما قبلها ليس نفاساً ولا في ان ما بعدها نفاس واما ما معها فربما يظهر منه خلاف نفسر المرتضى والشيخ في جمليها وابو الصلاح وسبقه من ذكره وادريس النفاس بالدم عقيب الولادة وصنع سلار بلوم الولادة وهو عام والشيخ في المصباح بما عند الولادة وهو عام ايضاً لانه دم وقد يخرج بخروجه الولد قال واذا تناوله اللفظ حمل على عمومه ما ورد في هذا الباب وقال للفيد والما النفاس فهي التي تضع حملها فيخرج معه الدم فاقتصر على ذكر ما مع الولادة والظاهر ارادة العموم وقال فخر الاسلام في شرح الارشاد لفظ النفاس عندنا حقيقة شرعية في الدم الذي يخرج بعد الولادة تبل او معها وهو نص في وقوع الخلاف وظاهر في اختيار الاختصاص وفي المعتبر والمختلف ما ينفي الخلاف من البين فيحمل المختلف على كلام الشيخ في الجمل على ما ذكرنا هو الغالب وفي المعتبر بعد نقل الخلاف التحقيق ان ما تراه مع الطلق ليس نفاساً وكذا ما تراه عند الولادة قبل خروج اما ما يخرج بعد ظهور شيء من الولد فهو نفاس لتسمية المعتبر ان يريد بعد تحقق شيء من الولادة ومن عمم اراد التعميم لما يخرج بعد كمال الولادة او بعد بعض ما كان من البين ان ما يكون قبل حصول شيء منها يصدق عليه انه دم مع الحمل فيكون استحاضة وما يدل على شمول النفاس لما مع الولادة ما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه قال ما جعل الله حيضاً مع حبل يعني اذا رات الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورات الدم تركت الصلوة قال في المعتبر والسكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض لروايته هذه فالعمل بها وعمل الاصحاب الرواية الشيخ في الصحيح عن زريق الخلقاني قال سال رجل ابا عبد الله عن امراة حامل رات الدم فقال تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة والعلامة كتبه حكم بالخلاف ولوح في النهاية الى الدليل للقول بالتخصيص وهو انها قبل تمام الولادة حامل ولذا لعم لزوجها الرجوع واذا كانت حاملاً لم يتم لها مايدل على ان الحيض لا يجامع الحمل والجواب عنه اولاً ان النفاس ليس حيضاً شرعاً الا في الاسم ولا في جميع الاحكام كما سيظهر وثانياً ان الفرق بين المقامين في غاية الوضوح فان احكام النفاس مرتب على خروج دم الولادة وهو صادق بما مع الولادة وفي الرجوع مشروط بعدم انقضاء العدة وانقضاؤها معلق على الوضع الكامل **قوله** بان يقارن خروج جزء وان كان منفصلاً من كله لكن لا بد من ان يكون جزء مما يعد ادمياً او مبدأ نشئ ادمي كما اذا علم الفرق بين الاتصال والانفصال فلعدم الفارق وصدقه على التقديرين اما الذي يكون الدم الخارج معه او بعده نفاساً اما اذا كان ادمياً او جزء منه فلا شبهة فيه وكذا اذا كان تام الخلقة ولم يلج الروح او غير تامها مشتملاً على التخطيط او العظم او نحو ذلك لصدق الولادة في الجميع هذه الصور وكذا ان وضعت ما لا يكون ادمياً كما ربما ينقل من وضع بعضهن اشباه الصور ساير الحيوانات واما المضغة فقد قطع بها اكثر الاصحاب ومنهم المص والشارح في كتبهما ونقل عليه الاجماع في الذكرى ونفاها بعض متأخري الاصحاب وان علم انها مبدأ نشئ ادمي كما نقله الشارح في كتبه والمص في الذكرى والعلامة في التذكرة ويحتمله عبارته في النهاية ونظهر من المطلقين

وان كان مضغة مع اليقين بكونه مبدأ نشئ ادمي م

٣

الدم الولادة م

لعدم صدق الولادة عليها وعلى الاول ٢ لا بد من التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشئ ادمي م

انما ينفك من اليقين اما العلقة وهي القطعة من الدم الغليظ فنفى الفاضلان في المعتبر والمنتهى حصول النفاس بها واطلقا وحكم المص في البيان بحصوله بها واطلق وحكم العلامة في النهاية والتذكرة بحصوله ان شهدت القوابل انها مبدأ الولد وكذا المص في الدروس الا انه قال اربع نساء عدول ونقل عليه في التذكرة الاجماع واختيار المص في الذكرى والشارح في كتبه التفصيل بالعلم وعدمه فان فرض حصول العلم بكونها مبدأ نشئ انسان ولو بقول اربع فما ذكر نص عليه في الذكرى كان دمها نفاساً لصدق الولادة الا انه اي حصول العلم به بعيد احتمالاً قال في روض الجنان وتوقف فيه بعض المحققين يعني به الشيخ علي باختياره لانتفاء التسمية ولا وجه له بعد فرض العلم والا فان اعتبرنا مبدأ النشئ فلا فرق بينها وبين المضغة مع العلم انتهى ولا يخفى ما فيه فان المتوقف انما توقف لان وضعها لا يسمى ولادة وان فرض العلم بكونها مبدأ الولد فان العلم به لا يقتضي التسمية فيتحقق ما يسمى ولادة وان فرض العلم هو المعتبر وهو الفارق عنده بين المضغة والعلقة وان اشتركتا في مبدأ الولد ولما النطفة فلا خلاف في عدم حصول النفاس بها وعدم تسميته وضعها ولادة او ومنع حل وان علم بكونها مبدأ الولد **قوله** بان يخرج الدم بعد خروجه او ما يتولد او الولد اجمع وكل منهما مفهوم من الولادة وعلى الثاني فيكون الاشارة الى ما تضمنه الاول من العموم ولو تعدد الجزء منفصلاً وبالجملة فالمراد ما البعد بعد تمام الولادة بالنسبة الى ذلك الولادة تلك ان تعددت دفعاتها فان ولدت ولداً تاماً فالبعد بعد وضعه كاملاً **قوله** ولو تعدد الجزء منفصلاً فان ولدت جزءاً منفصلاً فالبعد بعد وضعه كاملاً او ولدا لو نفلكل نفاس وان اتصلا اي النفاسان بان لم يتخلل بينهما طهر اذ لا يشترط ذلك في النفاس فلو ولدت الثاني بعد عشر من ولادة الاول وكانت نفساء في تمام العشر كانت نفساء بعد الولادة ايضاً فلو تخلل منهما من النفاس ما انقاتيه من الايام ولو كان بلد الثاني بعد خمس من الاول ونفاسها عشر فانها نفساء في خمسة عشر يوماً خمسة منها مختصة بالاول وعشرة بالثاني وخمسة منها مشتركة بينهما وبالجملة فابتداء النفاس من الولادة الاولى وانتهاؤه من الاخيرة ولا يشترط تخلل طهر بين النفاسين ولا خمسة واحدة فيجوز ان يكون المراة نفساء في عشرين يوماً واكثر ويجوز ان يكون نفساً في عشر طاهراً في يوم ثم نفساً والحكم اما في الولد الثاني ونظهر من التذكرة والمنتهى انه لا خلاف فيه عندنا وقال علم الهدى في الناصريات لست اعرف لاصحابنا نصاً صريحاً في هذه المسالة الذي يقوى في نفسي ان النفاس يكون من مولد الاول وتردد المحقق في كون دم الولادة الاولى نفاساً ثم احتمل كون ذلك وجزم به في الشرايع والدليل عليه صدق دم الولادة على كل منهما لغة وعرفاً فتتناولهما عموم الاخبار ولا ينافيه كونها بعد الولادة الاولى حاملاً ولا عدم انقضاء العدة الا الاخيرة ولا كون اكثر النفاس عشرة او بين هذا ان ذلك انما هو اكثر نفاس واحد ولا دليل على وجوب تخلل طهر بين النفاسين واما في الاجزاء المنفصلة فنفى في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالاقرب نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة لمكن جعله نفاساً اخر كالتوأمين وعلى هذا لو تقطع تقرات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى يعني انه لم يقف على كلام في تعدد النفاس هنا لا في الابتداء النفاس من ولادة الجزء الاول واعتبار نهايته من الثاني فانه تعرض العلامة في التذكرة والنهاية نفي الكلام في ان نفاس الولادتين من الولادات واحد او متعدد حسب تعدد الولادة فالعلامة نص في النهاية على التعدد في التوأمين وكذا المص في الثلثة وحواشي القواعد وتردد في الدروس في الاجزاء المنفصلة من ان المجموع ولادة واحدة فيكون نفاساً واحداً ومن تعدد الولادة وتفرقها

وفي الذكرى ايضا ذكر الثاني بطريق الاشكال على ما هو فيه وفي البيان لم ينص على حكم الثاني والتعدد هو الوجه
عندي وهو الظاهر من كلام الاصحاب ولا سيما ابن ادريس والمحقق في المعتبر وخصوصا اذا لوحظ ما قالوه في اكثر
النفاس واستظهر الشارح من قول العلامة في الارشاد ولو تراخت ولادة احد التوامين فعدد دمائهما من الثاني
وابتداؤه من الاول ان المجموع نفاس واحد لانا على كل حال نحكم بانهما نفاسان من الولادة الثاني لدون عشرة من ولادة الاول
ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا مثلا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانها يكون نفاسا طهرا وان رات
بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع خلال ... بكونهما نفاسا واحدا كما يقتضيه ظاهر العبارة فانه يلزم كون
الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا قوله واحترزت بالقيدين يحتمل ان يريد بهما اللغة والمعارية وان يريد بهما كون
الدم دم الولادة وكونه معها او بعدها وهو لهذا على الاول يكون الاحتراز عما خرج قبل الولادة مما يصدق عليه دم
الولادة وهو ما قرب منها لغة كالذي تراه حين يضربها الطلق وعلى الثاني يكون الاحتراز عما خرج قبلها مطلقا
بل استحاضة الا مع امكان كونه حيضا وهو محل القول بجامعة الحيض الحمل مطلقا على الثاني وعلى القول بجامعته له
ما لم يستبن ايضا على القول الاول وعلى التقديرين يعني مع اجتماع شرائط الحيض فيه ومنها ان لا يتصل بالنفاس ولا
يكون بينه وبينه اقل من عشرة ايام على ما نص عليه في شرح الشرائع والارشاد والمراد ان في المسئلة اقوالا فذهب ابن
الجنيد الى انه لا يجامع الحيض الحمل مطلقا وهو اختيار الفاضلين في الشرائع والنافع والتلخيص وذهب الشهيدان
في المقنعة والمبسوط والخلاف وابن ادريس الى انه ان استبان حملها فلا حيض وافق الشيخ عليه الاجماع في الخلاف
ثم الشيخ نص على حيض من لم يستبن حملها وهو الظاهر من الجنيد وابي ادريس لم يحض فيهما على شيء وذهب الشيخ
في النهاية وكتابي الاخبار الى انه ان مضت من الوقت المعتاد فيه الحيض عشرون يوما او اكثر فلا حيض والا فممكن
وهذا تفصيله لما اعتبره في الكتابين من استبانة الحمل على ما نص عليه في الاستبصار فليس له الا قولان واحد وعام
يبقى عليه انه احال المختصر الاستدلال بالاخبار على ما صار اليه على كتابيه في الاخبار واطلق ابنا بابويه
جواز اجتماع الحيض مع الحمل وكذا علم الهدى في الناصريات ووافقهم الفاضل في باقي كتبه التلخيص والارشاد
والتبصرة والمختلف الاولى لعلمائنا وغيرهم في الاحكام على شيء والمحقق في الدروس والبيان والشارح
في المسالك لنا دليل الاول رواية السكوني عن جعفر عن ابيه انه قال قال النبي صلى الله عليه وآله ما كان الله
ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلاة ولا انها لا تطهر حتى تضع والحامل حتى تستبرأ بحيضة وبه يقطع النظر
عن الرواية فقد اتفقنا على ان الحيض علامة براءة الرحم ولذا اعتبرناه في العدة والاستبراء ولانه يصح طلاق
الحامل مع الدم ولا يصح طلاق الحائض اجماعا ولانه لو اعتبر الحيض والنفاس فيه فيما ذكرنا فلا يكون منه ازاله
منه حيضا لما ذكر له الا بيّنته ولصحيح حميد بن المثنى قال سالت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الحبلى ترى
الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه
عن الصلاة والجواب عن الاول ضعف السند وحملها على الحبل المستبين جمعا بينها وبين ما سيأتي من الاخبار
وعن الثاني ان العلامة يكفي فيها الغلبة والغالب عدم الحيض في الحبل واتفاق الاخبار ... وبينها
في انه يجوز ان ترى الحامل الدم وانما الخلاف في ان هذا الدم يجوز ان يكون حيضا او لا يكون
الا استحاضة مغتسلة اذا استمرت الاستمرار الدم لا يعلم كونه حيضا الا اذا علم انها حائل
فلو كان الامر بالعكس لزم الدور فليس استبراؤها الا برؤية الدم باوصاف الحيض مع احتمال

يكون ذلك استحاضة وتكون الامة حاملا فليس لكم بد من ان تتمسكوا بنحو ما قلناه من انه علامة يكفي فيها الغلبة ثم ان
احكام العدة تعبدية لا مدخل للعقل في اكثرها يدل عليه وجوب على من لم يدخل بها ولهذا سقط بالنسبة الى الحرة
الامة والى المطلقة والمتوفى عنها ووجوب انتظار البالغ حتى يسمع صوت الزوج وان كانت لم تزوج قبل ذلك
عشر سنين وعن الثالث منع كلية الكبرى ولذا جاز طلاق الغائب وان كانت المرأة حائضا وعن الرابع الفرق
بينهما بالنص والاجماع وبان الحائض قد ترتفع عنها الحيض اذا الغالبة الرطوبة فلو طلقها انقضاء
عدتها انما يكون في العادة ان يرجع اليها ذلك بخلاف الحامل لجواز ان يعلق الغرض ان تريد صحة غذاء الجنين وعن
الخامس انه انما ينفي الحيض عن الدفعة والدفعتين والامر كما ذكرناه عندنا لعدم تحقق شرط الحيض وهو الرؤية ثلثة ايام
متوالية او اربع واما المذهب الثالث فاستدل عليه ابن ادريس هنا وفي كتاب الطلاق بمثل ما استدل به على
الاول ولذا لم يذكره الاصحاب كلا مذهب انه يوافق ابن الجنيد في المنع من حيض الحامل مطلقا لكنه الموضعين قيدها
باستبانة الحمل دعوى والدليل انما يدل على المذهب الجواز طلاق الحامل الحائض قبل الاستبانة واستدل عليه الشيخ
بالجمع بين الاخبار واستدل في كتابي الاخبار في الجمع الطريق الى صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلاة قال فقال اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث
فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي فاذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت
من ذلك الشهر فانه من الحيضة والجواب عنه المعارضة ببعض ما يأتي من الاخبار فيمكن ان يكون لما كان الغالب
ان الدم الذي يتأخر عن وقت العادة عشرين يوما ولا سيما عند الحمل لا يكون حكم عليه السلام بانه ليس بحيض
يعني انه ليس بحيض غالبا فليس لها ان تحيض بمجرد رؤيته الدم بل انما تتحيض اذا تحققت كونه حيضا بتحقق
شرائطه قال في المنتهى وادعى الشيخ الاجماع على ان المستبين حملها لا تحيض وانما الخلاف وقع في غير المستبين ...
لم يتحقق هذا الاجماع ولنا دليل القول الثالث وجوه منها الاصل ومنها الاجماع حكاه علم الهدى في الناصريات
ومنها عموم قوله تعالى ولا تقربوا النساء حتى يطهرن قال المرتضى ولفظ النساء عام في الحوامل وغير الحوامل فلو لم يكن
الحيض مما يجوز ان يكون من جميع النساء لما علق هذا الوصف على اسم النساء ففي تعليقه عليه دلالة على انه مما يجوز
ان يكون من جميع النساء وبعضهم بقوله ولا تقربوا النساء قوله تعالى ولا تقربوهن فان العموم عائد على النساء ولا يخفى
ما في الاستدلال مع ان الحق البين فان الحكم انما هو حكم النساء اللاتي يحضن فان السؤال انما وقع عنهن ومنها
عموم قوله صلى الله عليه وآله لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيض اسود فامسكي عن الصلاة واذا كان الاخر فاغتسلي
وصلي قال المرتضى ولم يفرق بين ان يكون حاملا او حائلا وفيه انه لما كان مخصوصا بتلك المرأة فالحكم
ان يكون معلوما من حالها انها حائل وكان الحكم مخصوصا بحالها فكلك على انه قال اذا كان دم الحيض اسود و
المخالف يقول لا دم الحيض في الحمل غاية الامر ان المراد بدم الحيض دم يمكن ان يكون حيضا وهو ايضا مما
لا يقوله المخالف في الحامل ومنها عموم قول الصادق عليه السلام فيما رواه حفص بن البختري فاذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتدع الصلاة ومنها صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الحبلى ترى الدم
اتترك الصلاة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن عليه السلام
عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلاة قال تترك اذا

دام وصحيحة ابي المغرا قال سالت اباعبد الله ع من الحبلى قد استبان ذلك منها ترى الدم كما ترى الحائض من الدم
قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية محمد بن مسلم عن
احدهما قال سالته عن المراة الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان
دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء وحمل ان الخبران نصان في المستبين حملها وا
الشيخ في لما ليبقى الصحيح عن زريق قال سال رجل اباعبد الله ع عن امراة حامل رات الدم فقال تدع الصلوة قال
فانها رات الدم وقد اصابها الطلق فراته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة
وكل ما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال
جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند
ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في النفاس والحيض وحسنة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع
جعلت فداك الحبلى ربما طمثت فقال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل
دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة وهذا الخبر يعلل بعلته مع اصناف الحامل الى غيرها في الاخبار الناصة على
ذلك قوله واقله مسماه او مسمى الدم مع الولادة او بعدها او مسمى النفاس فيكون اشارة الى الدليل على
المدعى وهو انه يسمى ما وجد منه لحظة بدم النفاس فيترتب عليه احكامه لعدم الدليل على خلاف ذلك وهو
اي المسمى موجود عند وجوده اي النفاس او الدم في لحظة وقال هل يعني العبارة ينبغي كون اقله
مسماه او وجوده في لحظة الى انه لا حد لقلته فان اللحظة لا يراد بها الا اقل ما يمكن والمسئلة مما
اجمعنا عليه واكثر اهل العلم وهو مع عدم الدليل على التحديد وشمول الاسم لما في لحظة ولما لا علم
التحديد يكفينا فان اعتبار العقل ايضا يقتضيه فانه دم فضل عن غذاء الولد فاحتمل القلة والكثرة ولا
حاجة الى التاييد بما نقلوه انتقافه رسالما حكي عن امراة في عهد النبي ص والله سميت الجفوف لذلك
او عاري من علم من قولة الحل التنقاء اذا رات الطهر الا ان يقال مع وضوح وهو التمسك بهما وقيس
الشارح كلام المص عاشر فوايد اولاها بيان معنى مسمى النفاس كما هو الظاهر من العبارة اذ قد
يقال ان مسمى النفاس ان كان لا اقل له حدا فاعا هو ذلك الحد فلا يفيد العبارة انتفاء الحد له فنبه على انه
لا شبهة في انه يسمى الموجود في لحظة ايضا نفاسا اذ ليس المسمى به لغة وعرفا الا دم الولادة وهو
صادق عليه والثانية التنبيه على ان من ذكر ان اقله لحظة لم يرد به التحديد وانما اراد به نفيه فالمراد
باللحظة هو اقل المسمى والثالثة التنبيه على ان المراد بالمسمى اقله والا فالاكثر وما تحته كله مسمى بالنفاس
والرابعة التنبيه على انه لا يتحقق الا مع وجود الدم وهو خلاف ما اذا اعاد ضمير وجوده الى الولد او لما اذا اعاد
الى النفاس فيمكن ايضا باعتبار عوده الى النفاس الذي هو تفسيره بدم الولادة قوله فيجب الغسل بانقطاعه
بعدها اي اللحظة والاتيان بالعبادات فان عاد اليها الدم قبل العاشر انكشف انها لم تكن طاهرت
فلتقض الصوم كما ان الحائض ان رات ثلثة وانقطع ثم رات قبل العاشر وانقطع عليه كذلك قوله ولو لم تر دما
الى ان تقضي اكثر النفاس فلا نفاس بالاجماع عندنا لان كون مجرد الولادة حدثا موجبا للغسل لا نفا
من الطهارات والمباحات خلاف الاصل ولم يثبت الا بالدليل الشرعي وليس وكون النفاس في اللغة
بمعنى ولادة المراة على ما نص عليه اربابها لا يدفع ما قلناه والا لاتحد ان في النصوص ما يكون الحكم

فيه معلقا على اسم النفاس ولكن سائر ابوابه من النصوص خالية من ذلك وعامتها معلقة على رؤية الدم كما يظهر لمن له
استقراها وبالجملة فالاحكام انما يثبت لدم الولادة سواء كان هو النفاس ام لا او يويده ما في رواية السكوني عن
الصادق ع ان اصابها الطلق ورات الدم تركت الصلوة ولما رواية زريق نعم وان علقت ترك الصلوة او لا
بخروج راس الولد الا ان اخرها مصرح باعتبار الدم قوله واكثره قدر العادة في الحيض لا في النفاس لمعتادة
فيه ان سوا اعتادت عشرة او اقل مما دونها على تقدير انقطاع الدم على العادة او تجاوز العشرة والا بان تجاوزها
فالجميع نفاس وان تجاوزها اي العادة كالحيض هذا اختيار الشارح واما المص فسياتي تصريحه في غيره بما هو
ظاهره هنا من كون الاكثر لذات العادة قدر العادة مطلقا ولذا اعتبر بهذه العبارة فان تحقق لها عادة في الحيض
فالعشر تخاصة الاكثر على المشهور واعلم ان ههنا مسائل الاولى ان اكثره عشرة وهو الذي اختاره الصدوق في
المقنع وعلم الهدى في الناصريات ومسائل الخلاف و الشيخ في النهاية والجمل والخلاف وكتابي الحديث وعليه
في المصباح ومختصره لحوط واقتصر في المبسوط على نقل القولين مشعرا بالتوقف الا انه نسب هذا القول
الى الاكثر واختاره المفيد ايضا في المقنعة وفي كتابي احكام النساء وشرح كتاب الاعلام على ما نقل عنهما
ابن ادريس انه نقل عنه في اول كتابه ان سائلا سأله فقال كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة
وكم مبلغ ايامها فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما
وفي كتاب الاعلام احدا وعشرين يوما فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفسا
ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهار
باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون دم نفاس زمانه اكثر من زمان حيض
وذهب علم الهدى في الناصريات الجمل الى انه ثمانية عشر يوما وافتى بالثمانية عشر الصدوق في الفقيه وسلار
ونقل عن المفيد ايضا والشيخ في الخلاف والمبسوط نقل الاجماع على عدم الزيادة على الثمانية عشر وكذا المرتضى في
الانتصار والناصريات وقال ابن ابي عقيل ايامها عند آل الرسول ع ايام حيضها واكثره احد وعشرون
يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او
يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وفصل العلامة في
النهاية والقواعد والتحرير والارشاد وغيرها ما في الكتاب من ان الاكثر لذات العادة هو العادة ولغيرها العشر
وفي المختلف بان الاكثر لذات العادة العادة ولغيرها ثمانية عشر الا انه نص فيها على الارشاد منها على انه
ان انقطع دمها على العشرة كانت العشرة كلها نفاسا وح لا ارى للتفصيل فايدة الا التنبيه على ان النفاس
عند تجاوز العشرة لذات العادة قدر عادتها لا العشرة كما ذهب اليه المحقق في المعتبر كما سيجي واما
في اصل المسئلة فهو موافق لغيره في التقدير الثاني التفصيل الثاني اذا كان يقول بان ذات العادة اذا تجاوز
دمها العشرة فانما نفسها العادة سواء انقطع على الثامن عشر او لا وهو الذي يظهر من الشيخ وفصل في
الاكثر لذات العادة عشرة ولغيرها ثمانية عشر واعلم ان الاخبار مختلفة فاما التي تنفي الزيادة على الثمانية
عشر من ثلثين او اربعين او خمسين فمتروكة بالاجماع محمولة على التقية واما ما ذكره ابن ابي عقيل فقد
رواه الفاضلان عن جامع البزنطي وحكينا له رواه من زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع وهما ايضا مثل بقية عن جبلة
الروايات الا ان الاصحاب كانهم لم يعملوا بها لشذوذها واجماعهم على خلافها كما يقوله بعضهم وشهادة سائر
الاخبار بخلافها كما سيظهر لك الان بقي كلامنا في التقدير بين الباقيين فاعلم ان الشيخ وغيره

من الاصحاب عملوا في علم الزيادة على العشرة الا بالاحتياط للعبادات وينبغي ان يعلم انه لما لاحظ الفضلاء على الاحتياط
وعدم الحكم بجريتها الا باحتياط كونه نافعا منها وثانيا بانه دم الحيض في الخلقة احتبس لغذاء الجنين فثالثا بالروايات
الناطقة بانها ترجع الى ايام اقرائها او تكف عن الصلوة ايام قرئها ونحو ذلك وهي كثيرة منها صحيحة ومنها حسنة الا انها
ليست نصوصا في المدعى فان المتبادر من ايام الحيض وايام الاقراء ونحوها الايام المعتادة في الحيض وكانهم حملوها
على ما يعم ذلك والعشرة اي الايام التي يصح الحكم عليها بالحيضية واكثرها عشرة ورابعا رواية مالك بن اعين
قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت
بقدر ايام عدة ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها ان احب
قال الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع
لزوجها وطؤها وهي ايضا انما تدل على رجوع المعتادة الى عادتها والاستظهار بعدها بيوم ويجوز
ان يكون العادة ثلثة ايام مثلا فلا دلالة لها على العشرة ولا على غيرها مما يجوز ان يكون على غير المعتاد ان
يصل الى ثمانية عشر على انه يجوز ان يكون استظهرت بيوم او لم تجد دما فلذا ساغ لزوجها وطؤها فان
العود بخلاف الحمل وخامسا رواية يونس قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت احتمال
ترى فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قال الشيخ قوله تستظهر بعشرة ايام يعني الى
عشرة ايام لان حروف الصلوة تقوم بعضها مقام بعض اقول ان الاستدلال بها انما يتم على ما ذكره الشيخ من
التأويل ويقال ان المعنى تستظهر بعد عشرة ايام اي من اول الدم والظاهر انه ليس فيها ما يبين الجوهري من
التأويلين لم يكن يحتمل ان ارادة ظاهرها فيحتمل ان يكون عادة تلك المرأة ثمانية ايام فامرها بان تستظهر
بعد العادة بعشرة ايام اخرى ليكمل الثمانية عشر يوما وسادسا مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا
عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع
ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست
بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سألت رسول الله ص وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو
سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة ونحوها ما في الكتاب المنسوب الى احمد بن
عباس قال حدثني احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا ابراهيم بن هاشم عن
عثمان بن عيسى عن عمر بن اذينة عن حمران بن اعين قال قلت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا
جعفر ع واخبره اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر
يوما فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر يوما قال قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس
انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله ص وآله كيف اصنع فقال اغتسلي واحتشي
واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى انقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت
رسول الله ص وآله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وآله وكم لك
اليوم فقالت ثمانية عشر يوما فقال اما الآن فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي
فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت رسول الله ص وآله قبل ذلك و
اخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء فقال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها
فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم

رهق

فقد طهرت وان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي ويحتمل ان يكون الخبر الاول اختصارا
للثاني وبالجملة فهما نصا على ان الاكثر اقل من ثمانية عشر فاذا انضم اليه اجماع القائل بالفرق يكون بينها وبين العشرة ع
الدليل ونص الثاني على انها ترجع الى عادتها وتستظهر بيومين او ثلثة كما في امر الحائض كل الاخبار لانه الا استدلال
بشيء منها الا انه لم تكن لاسماء ولا المرأة السائلة عادة مستقرة في الحيض والا امكن اختصاص الحكم بذات العادة
واما الخبر الثاني فظاهر في ذات العادة وسابعا ما مرت حكايته من الشيخ المفيد عن الصادق ع وهو ضعيف
بعض المقصود واما القول بثمانية عشر فللدليل الاول صحيح محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع تقعد النفساء
حتى تصلي قال ثماني عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وصحيحه قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم
تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص وآله ان تغتسل لثماني عشرة ولا بأس بان تستظهر بيوم
او يومين والثانية ليست نصا في المقصود فانها انما تضمنت انه ص وآله امرها بالاغتسال لثماني عشرة وقوله
لثماني عشرة يجوز ان يتعلق بالامر كما يجوز ان يتعلق بالاغتسال فليس فيها ازيد من انها لما اتت اليها ثماني
عشرة امرها بالاغتسال كما نص عليه الخبران المتقدمان وفائدة هذا الكلام في الجواب بيان انه لا يزيد
عن الثمانية عشر ولعله سكت عن التحديد بحد الشرعي للتقية واما قوله ولا بأس بان تستظهر بيوم او
يومين فلا يتعين ان يكون المراد به انه لا بأس بهذا الاستظهار بعد انقضاء ثماني عشرة بل يجوز ان يكون
حكما برأسه افاده لانه يجوز الاستظهار للحائض فكذا للنفساء ولما سأل حيا لنا اسما فهي ايضا لا تدل على
المطلوب فانها انما يقتضي امرها بالاغتسال وقد اتت عليها تلك المدة او بالاغتسال لتلك المدة على انها
يحتمل النسخ ايضا واقربها الى المطلوب هذه الرواية وقد عرفت حال دلالتها ويمكن حمل الخبر الاول على التقية
وما يقال من انه قائل به من العامة غير مسموع وقد عرفت الكلام في نظيره فيما سلف ويحتمل ان يكون معه
مقصوده ع الاخبار بان النفساء وان تفعل كذا وانما لم يبين الحكم لمصلحة كالتقية ان كان سؤال
السائل عن الحكم وقد حاول العلامة في المختلف الجمع بين هذين الخبرين وما دل على الرجوع الى ايام
الاقراء بالتفصيل الذي عرفته وقد نوقش فيه بان اسماء تزوجت بابي بكر بعد موت جعفر ع وكانت قد ولدت
منه عدة اولاد ومن البعيد جدا ان لا يكون لها في تلك المدة عادة في الحيض وبان الحكم بالرجوع الى العادات
في الحيض يدل على ارتباط النفاس بالحيض حدا وايام الحيض على العادة لا يزيد على عشرة ما التفاوت
بين ذات العادة وغيرها بجعل الفرق لا يساعد عليه الاعتبار واما ما رواه الصدوق في العلل عن
حنان بن سدير قال قلت لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم تعط اقل منها ولا اكثر قال لان
الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة ايام واكثره عشرة ايام فاعطيت اقل الحيض واوسطه واكثره واشار
اليه في الفقيه مع ضعف السند والجهل بالمروي عنه يحتمل ان يكون المراد بيان العلة التي اعتبرها الجاهل في
التحديد الذي زعمه المسئلة الثالثة ان ذات العادة ان تجاوز دمها العشرة ترجع الى عادتها فتنفس
بها حاضت ويدل عليه عدة روايات منها صحيحة زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها
التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة ومنها صحيحة حريز عن زرارة قال قلت له النفساء متى
تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت
وصلت وما فيها من الاستظهار يدل على ان الفرض ان العادة اقل من العشرة ومنها حسنة الفضيل بن

ويجوز ان يكون انما سألته ح
ولو كانت سألته قبل ذلك
لامرها بالاغتسال و م ح

وزرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل
المستحاضة وتدل عليه ايضا الروايات الواردة في المستحاضة الناطقة برجوعها الى ايام قرئها فان هذه ايضا مستحاضة
قال في المنتهى وبعض المتأخرين غلط ههنا فتوهم ان مع الاستمرار تقعد عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه
يونس عن ابي عبد الله ع في قوله تستظهر بعشرة ايام وذلك غير دال على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها
ثمانية ايام او تسعة ايام انتهى وهو تعريض بالمحقق فانه اختار في المعتبر انها عند التجاوز لا ترجع الى عادتها
بل تكون العشرة بتمامها نفاسا واحتج بما يدل ولم يذكر له مستندا او رواية يونس تصلح مستندا له ان لم تعارضها
الروايات الكثيرة الناصة على الرجوع الى ايامها في الحيض ولعله لم يرها معارضة لها بناء على ما فهمه هو واكثر الا
صحاب من تلك الروايات من ان المراد بايام الحيض اقصى ما يمكن ان يكون حيضا وهو عشرة ايام ثم ما ذكر
بالادلة ان اكثر النفاس عشرة ايام كان الصواب حمل هذه الرواية على المعنى الذي ذكره الشيخ من الاستظهار
الى عشرة لا المعنى الذي يتبادر منها من الاستظهار بعشرة اخرى الا انه مع جميع ذلك لا يتم الدليل الا اذا
نص على انتهاء العشرة نفاس عند التجاوز وليس كذلك اذ ليس فيها الا انها تستظهر الى كمال عشرة ومن
الجائز ان يكون بعد الاستظهار اذا ظهر التجاوز عن العشرة لم يكن النفاس الا العادة وكان يجب قضاء
ما تركته من العبادات بعد ان عليها على ان الاستظهار يجوز ان يكون هنا بمعنى الجمع بين العملين الى ان يظهر
التجاوز وعدمه فانه ان كان بالظاء المعجمة كان بمعنى الاحتياط وهو لغوي في الاحتياط من عدم الدم نفاسا
وان كان بالمهملة كان بمعنى طلب الطهارة وطلب الطهارة بالاغتسال للنفاس وللاستحاضة لو كانت
موجبة للغسل والوضوء لكل صلوة اولى واظهر بغير ذلك او بمعنى عدها نفسها طاهرا بالاتيان بما على الطاهر
من العبادات المسئلة الثالثة انما ترجع الى عادتها في الحيض لا في النفاس لا نعرف فيه خلافا من الاصحاب وهو
مدلول الاخبار فانها امرتها بالرجوع الى ايام حيضها او قرئها ونحو ذلك مما المتبادر منه العادة في الحيض
واما رواية محمد بن يحيى الخثعمي قال سألت ابا عبد الله ع عن النفساء فقال كما كانت تكون مع ما مضى
من اولادها وما جربت قلت فلم تلد فيما مضى قال بين الاربعين الى الخمسين فهي متروكة بين الاصحاب
ضعيفة السند لا حجة عليها محمولة على التقية لما فيها من الابهام على انها ليست نصا في الرجوع الى ما جربته
في النفاس لما لا يخفى واما رواية ابي بصير عن الصادق ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة قعدت
مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع الـ
مستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت
بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل فمع جهل الاسناد وضعفه وترك العمل بها بين
الاصحاب يجوز ان يكون بايام النفاس ايام الحيض لحيث نفست المرأة بمعنى حاضت ولان النفاس كما قالت
مأخوذ من النفس الذي هو الدم المسئلة الرابعة اذا تجاوز دمها العشرة وكانت مبتدأة او مضطربة فقد عرفت ان
العلامة في المنتهى والمختلف حكم بانها تقعد الى ثمانية عشر يوما وحكي عنهما بالتنفس عشرة واختاره الشهيد
في الدروس وقال في المنتهى قبل اخبار الثمانية عشر يمكن ان يقال انها تجلس عشرة ايام لانه حيض في الحقيقة
فلا تزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فتنفست بها ولان النفاس قد ثبت بيقين
فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة لحصول الحيض فانه لم يثبت من الابتداء بما اليقين انتهى وقال الـ

في البيان

في البيان

ولو كان سبيلها تجاوز العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة مع فقد التمييز والاقرب
عندي ان الحائض لان دمها حيض في الحقيقة وعلى تقدير الروايات الدالة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها
لجميع الصور لا انها انما ترجع الى عادتها في الحيض على ان الدم انما تعلقنا بالدم الحيض فالظاهر ان حكمها واحد و
تأييد ذلك برواية الخثعمي وابي بصير المتقدمتين المتضمنتين للحمل على ما جربت من ايام الحيض وايام النفاس على ايام
الحيض وبينهما ورواية محمد بن مسلم عن الباقر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك
بيوم وهذا الذي ذكرناه هو الظاهر من اكثر الاصحاب لما حكموا بانها كالحائض في جميع الاحكام الا فيما استثنوه من
الاقل ونحوه المسئلة الخامسة ان انقطع دمها على العاشر وكانت ذات عادة وتخلل من العشرة فهل ايام العشرة نفاس وهي اقوال
ام ليس النفاس الا العادة ظاهر الاكثر وصريح جمع هو الاول وظاهر العلامة في الارشاد والمعتبر هنا وفي البيان
الثاني وقال في الذكرى الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون
بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها وفي التهذيب قال جاءت اخبار معتمدة في ان
انقضى مدة النفاس عشرة وعليها العمل لوضوحها عندي ثم ذكر الاصحاب الاخبار الاولى ونحوها حتى انه في بعضها
عن الصادق ع فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام قال الشيخ يعني الى عشرة اقامة لبعض
الحروف مقام بعض وهذا تصريح بان ايامها ايام عادتها لا العشرة وحينئذ فالرجوع الى عادتها كقول الجعفي في
الفاخر وابن طاوس والفاضل اولى وكذا الاستظهار كما هو هناك ثم قال الشيخ لا خلاف بين المسلمين
ان عشرة ايام اذا رأت المرأة الدم من النفاس والدم متيقنة بالعبادة قبل نفاسها فلا يخرج عنها الا بدلالة
والزائد على العشرة مختلف فيه فان صح الاجماع فهو الحجة ولكن فيه طرح للاخبار الصحيحة او تأويلها بالبعيد
هذا تمام لفظ الذكرى اقول ولا حاجة الى ذلك التأويل البعيد بل تأويلها بما اذا تجاوز الدم العشرة وهذا هو
الاظهر والاستظهار الواقع في كثير منها يؤيد ذلك فانه لو لم يكن النفاس لذات العادة الا ايام العادة
لم يكن للاستظهار معنى قوله وانما يحكم به نفاسا مع احتمال ان يكون الدم عنه نفاسا كما في رواية رجلا ويحتمل سبع
سموات على وجه وان يكون نفاسا غير ناشئ عن النفس بين الحكم والدم فان الحكم اذا نسب الى الذات ولا سيما بالبناء
حتى يكون محكوما انها كان مبهما فان الحكم بها لا بد من ان يكون ما يجعله صفة من صفاتها فينبغي ذلك بقوله نفاسا
ويحتمل ان يكون حالا من ضميره على ان الحكم به بمعنى الحكم بوجوده او بالكون دما فيكون المعنى يحكم بوجوده حال كونه
نفاسا او بكونه دما حال كونه نفاسا ويكون المعنى الحال مقصورا بما السنة فان من القواعد المطردة غالبا
ان النفي في الكلام يتعلق بالقيد اولا وبالجملة فلا يحكم بنفاسية الدم في جميع ايام العادة ولا في مجموع العشرة
الا مع وجوده فيهما تماما او في طرفيهما وفي الاول لا يحكم به ايضا الا اذا كان مجموع ايام العادة التي رأت الدم
في العشرة والحاصل ان الحكم بالنفاسية من رؤية الدم وحساب الايام من الولادة التي رؤيته فاذا حكم بنفاسية
تمام العشرة ان اتصل الدم بالرؤية واستمر الى العاشر ايضا سواء رأته في اليوم ام لم تره وكذا انما يحكم بنفاسية
تمام العادة اذا وقعت العادة بتمامها في العشرة من رؤية الدم ورأته فيهما بتمامها او في طرفيها سواء رأته
بتمامها اولا وسواء رأته قبل اولها او بعد آخرها ام لا اما لو رأته في احد الطرفين للعادة او العشرة خاصة
او فيه وفي المتوسط لا في الآخر فالنفاس لها في الحال عنه اي من الدم متقدما على الطرف ومتأخرا عنه بل
انما النفاس في وقت الدم او في وقت الدمين فصاعدا وكذا ان انقطع فلو رأت اوله يجوز

ان يكون ظرفاً ومعقول الرواية محذوفاً اى رات الدم اوله اى اول الدم اى اول زمانه وهو حين الولادة او اول
للنفاس بقبل الفعل و اول الولادة اى اول زمان تنجيه او بتلبسه الولادة او اول الزمان المعهود من الكلام وهو
الزمان من حين الولادة الى تمام عشرة ويجوز ان يكون مفعولاً به للرؤية والضمير للدم ان يعود على الدم واول الدم
هو الدم الذى حين الولادة ويجوز رجوعه الى النفاس بمعنى ما يظهر الحكم عليه بكونه نفاساً ربما الجملة فاذا رات من
حين الولادة لحظة واخر السبعة لحظة دماً اى السبعة فى البيض فالجميع نفاس سواء رات بينهما ام لا ولو رات اى الدم
واول الدم بمعنى ما مر وهو الاول بحسب الرؤية اخرها اى السبعة خاصة فهو النفاس ان لم تر بعده شيئاً فان رات
تالى العاشر نفاس ان رات بخاصة اربع ما قبله ومثله اى المذكور رواية المسألة و المفطرة فى العشرة على
المختار فى الثمانية عشر على القولين الاخرين بل ورؤية المعتادة بينها على تقدير انقطاعه عليها على المختار الاعلى
ما اختاره المصنف فانه يأتى عليه ان لا يكون لها نفاس ان لم تر الدم فى شيء من السبعة وان راته بعدها الى العاشر
وان راته الدم العاشر فانما النفاس عنده الاول الا العاشر ولا ما بينهما الا الان فى الذكرى ولو رات العاشر الا عنه فهو
النفاس لانه فى طرفه وعلى اعتبار العادة وينبغى ان يكون ما اما دخيها نفاساً الا ما زاد عليها ويحتمل ان يكون اعتنا
العشرة هنا لاذا لم يتجاوز كما لو انقطع دم المعتادة على العشرة لما مع التجاوز فالرجوع الى العادة فوى ولو رات من
فى العشرة نفراً ما بينهما نفاس لان الطهر لا ينقص من عشرة وكل الوانقاد متفرقاً ولو رات الاول الاخر فهو النفاس
انتهى ويحتمل ان يكون فرق بين هذه الصور وما اذا استمر الدم الى العشرة وان لا يكون فرق بل يحمل هنا التنفس
بالعشرة مطلقاً بعد ما قوى العود الى العادة او الحاقه له يكون الاجماع على خلافه وظاهر قوله ولو رات من
الى اخر الكلام القطع عما ذكرته ولو تجاوز العشرة فما وجد منه فى العادة المعتبرة لها حين الولادة وما قبله او قبل
ما وجد او قبل العادة لان المراد منه العدد المعتاد الى اول زمان الرؤية نفاس حاصله لو رات الدم فى رابع ايام الولادة
وسابعها اوالرابع معقول به والمراد رابع يوم الولادة وسابعها على قياس الاول لمعتادتها اى السبعة المفهومة
من السابع او المذكورة فيما تقدم واستمر الى ان تجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة خاصة اذ
لم تر فى عادتها اى لا فيما الا تلك العادة ولو رات اى الدم ولا الاحتمال هنا الغير فى السابع خاصة اى لا فيما قبله لكن راته
فيما بعده تجاوزها اى العشرة فهو اى السابع النفاس خاصة ولو راته اى الدم من اوله اى اول الدم او الزمان
والسابع لا بدى لنفسه عطفاً على اوله او على الهاى رواية على ان يكون مفعولاً به والمراد به الدم اخراً بالرواية
هذا معطوفاً على المذكور ويجوز الجر عطفاً على والاطلى ان يكون من بعض فى تجاوز العشرة سواء كان التجاوز
بعد انقطاعه بعد السابع ام لا وسواء انقطع بين الاول والسابع ام لا فان العادة خاصة نفاس ولو رآه اولا
بمثل الفارق والحال فان الاول بعض اول الى رابعة العدد منصرف وبعد العادة وتجاوز العشرة فالاول
خاصة نفاس ومحل هذا القياس فى سائر ما تصور من الصور والاحكام كلها واضحة بعد الاحاطة بالضابطة
قوله فى الاحكام اى هذا فى الاحكام الشرعية المترتبة على نفس الدم مع الامور الواجبة كقضاء الصوم و
المندوبة كالوضوء اوقات الصلاة والجلوس والذكر بقدرها والمحرمة كقراءة العزائم ووطء الزوج لها فى
قبلها والمكروهة كالخضاب والوطء بعد الطهر قبل الاغتسال والاستمتاع بما بين السرة والركبة منها ولما
المباحات كالاستمتاع بما فوق السرة وجواز قراءتها ما عدا العزائم ونحو ذلك فليست احكاماً مترتبة على الدم
ولذا لم يتعرض لها واشار اليه بهذا الكلام الى ان كلام المصنف صحيح على عمومه وكليته فان المراد بحكمها الحكم الذى يترتب

على دمها

على دمها ونساوى النفساء والحائض بهذه الاحكام مما لا نعرف فيه خلافاً بين اهل العلم كما ذكره الفاضلان قوله و
تفارقها فى الاقل اتفاقاً وفى الاكثر على احد الاقوال الغير المشهورة اتفاقاً وفى الاكثر باعتبار انه لا حد له فى
اكثر الحيض بخلاف اكثر النفاس وفى الدلالة على البلوغ فانه يختص بالحائض لسبق دلالة النفساء على بلوغها بالحمل
يجوز كون الدلالة بمعناها المصدرى وتكون الاضافة الى الفاعل كانها يدل على بلوغها بالحمل وعليه فالادلى تعلق
بالحمل بالدلالة والى المفعول بحذف المضاف اى دلالته بلوغها ويجوز ان تكون الدلالة بمعنى الدال اى الدالة
فالاضافة لامية بادنى ملابسة اى الحيض البلوغ والا فالملابسة بوثيقة ما الادنى تعلق بالحمل بالسبق
بجعل الباء للسببية ويجوز الاستعانة كما فى الاول ع ان هذا الوجه للوفق ذكره العلامة فى المنتهى والنهاية و
تبعه المحقق الذكرى والدروس واعترض عليه الشارح فى روض الجنان بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة
النفاس ايضاً اذ لا مانع من اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية للعلل العقلية فلا تمتنع اجتماعها فكما
ان الحيض غالباً لا يوجد الا بعد سبق البلوغ بعشر اقوال واتضاحاً ربما لم يحصل الدلالة بالحمل بان يكون خفياً او مشتبهاً بحيضها
وقد يكون الحمل مضغة او علقة وان كان لو اظهر البلوغ بالوضع فلذا قد تضع العلقة التى لا يكون بها مبدأ الولد حكماً
بيح بوضعها البلوغ ويحكم بدمها اذا كان بصفة الحيض واجتمعت فيه شرائطه مع جواز ان يكون نفاساً الا انه
يخفى الحكم بالدم المعلوم كونه نفاساً والدلالة بالدلالة على ما الاولى عليه غيره كما بينا دريه ما فى ثم الوق
ولنا التقييد بالغلبة فلا ينفعه دلالة الحيض على البلوغ بهذا المعنى ايضاً انما يكون نادراً وفى انقضاء
العدة بالحيض دون النفاس غالباً فان العدة تنقضى غالباً بالوضع من غير تخلله النفاس فى العدة
فضلاً عن انقضائها وقيد الغلبة لاخراج الحامل من الزنا اذا طلقت ورأت قرائن فى زمن الحمل فانها تحسب
النفاس قرأ ثالثاً وتنقضى عدتها بظهوره او انقطاعه على الخلاف بناء على حيض الحامل وان لم تر قرائن فى زمن
الحمل فالنفاس لا حاجة اليها التى تعتد بها وفى رجوع الحائض الى عادتها وعادة نسائها والروايات والتمييز دونها
اى النفساء يحتمل ان يكون هذا وجها ولعل الفارق حاصله ان الحائض ترجع الى عادتها كل من هذه الاشياء
مجملها فانها ترجع الى بعضها كعادتها فى الحيض او هى مع الروايات والتمييز او احدهما دون بعض وهو البادى
وان يكون وجوهاً اربعة لا يكون المعنى ان الحائض ترجع الى عادتها فى الحيض والنفساء لا ترجع الى عادتها فى
النفاس ~~او رجوع الحيض كما عرفت~~ فافترق الحيض والنفاس باعتبار العادة فى الاول دون الثانى وايضاً فان
الحائض ترجع الى عادة نسائها فى الحيض وهى لا ترجع الى عادتهن فى النفاس ولا فى الحيض كما عرفت من الخلاف فى ذلك
وايضاً فان الحائض ترجع الى الروايات والى التمييز دونها وهذا على احد القولين اللذين عرفتهما وهذا الاحتمال
هو الموافق لروض الجنان فقد نص فيه على انها لا ترجع الى عادتهن لا فى الحيض ولا فى النفاس ولا الى
الروايات ولا الى التمييز الا انه علل بعدم الرجوع الى عادتهن فى النفاس وجهاً وعدم الرجوع اليها فى الحيض والى
الروايات والتمييز وجهاً اولاً اى انه يختص النفاس بعدم اشتراط تخلل اقل الطهر بين النفاسين كالتوأمين
تضاعد او ما فى حكمها بخلاف الحيضتين وهل يجب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس قطع التنقيح فى المبسوط
على ان الحيض لا يتعقب النفاس من غير تخلل اقل الطهر وكذا ابن ادريس والعلامة فى التحرير والمصنف فى الذكرى
واما انه هل يجوز تقدمه عليه من غير تخلل ذلك على القول بحيض الحامل فعن العلامة فى القواعد والمصنف فى الدروس
المنع ولم يتعرضا فيهما للمسألة الاولى وفى المنتهى الدم الخارج قبل الولادة قال التنقيح فى الخلاف بسبعة حيض

معولاً على الاجماع على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض ومن لم يقل بذلك سقط هذا الكلام عنه ثم وللشافعي
قولان احدهما انه حيض والثاني انه استحاضة لانه تعاقب النفاس فهو استحاضة والحيض من غير طهر بينهما
ونحن نتنازع في هذا ثم قال اذا تجاوز الدم اكثر ايام النفاس فهو استحاضة سواء صادف ايام العادة او لم تصادف
خلافاً لاحمد فانه قال ان صادف العادة فهو حيض والا فهو استحاضة لنا ان الدم حيض تدا حتسبا فيه حيض
ما لم يفصل الطهر بينهما وبين هذا الدم والموجود قبل الوضع نزف ما انتهى ولعل الفرق ما ذكره في النهاية حيث
قال لما لو ولدت بعد عشرة ايام فالاقرب انه دم استحاضة لعدم تخلل طهر كامل بينه وبين النفاس مع احتمال
كونه حيضاً لتقدم طهر كامل عليه ونقصان ايام النفاس فيما بعدها بما قبله وعلى ح اشتراط طهر كامل بين الدمين
مطلقاً او بين الحيضين قال ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال بلا فصل من غير تخلل نقاء اقله
فالوجهان انتهى واستقرب المحقق في الذكرى اشتراط التخلل هنا ايضاً قال لعقل شرطيته بين الحيضين وفصل الولد
لم يثبت انه كاف عن الطهر والشارح قدس سره في روض الجنان اولاً في هذه المسئلة من كون النفاس حيضاً في نفسه
الحمل حكمهم بالحاقه بها في الاحكام الا ما استثنوه وعن انه ليس حيضاً شرعاً فلا يثبت له من احكام الحيض الا ما دل
عليه الدليل ثم احتمل الوجهين في المسئلة الاولى ثم قال لكن في الاخبار الصحيحة دلالة على اشتراط تخلل الطهر
بين النفاس والحيض المتعقب له فيحكم به ويلزم منه في الاول اذ لا قائل بالفرق قال وفي حديث عمار السابا
طي في الطلق ما يدل على الاول ايضاً انتهى وقد عرفت القائل بالفرق وحديث عمار ما رواه عن الصادق ع في
المرأة تصيبها الطلق اياماً او يوماً او يومين فترى الصفرة او دماً قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتتها
صلاة لم تقدر على ان تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر واما الاخبار
الصحيحة التي اشار اليها فالمراد بها الاخبار الدالة على انها بعد ما تقعد ايام حيضها تغتسل وتعمل عمل
الاستحاضة فانها باطلاقها تشتمل ما نحن فيه والاوجه عندي ما في المنتهى من الفرق لان الاخبار انما دلت
على لزوم التخلل في اللاحق دون السابق وعدم القائل بالفرق غير معلوم كالمساواة للحيض في جميع
الاحكام سوى ما استثنى على ان تمام عموم ان كل ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض يشمل ما نحن فيه فيتعين الحكم والاصل
عدم وجوب قضاء ما تركته من الصلوة **قوله** ويجب الوضوء مع غسلهن اي الحائض والمستحاضة والنفساء لان
غسل الجنابة فانه يغني عن الوضوء باجماع الاصحاب واكثر من علماء والاخبار الناطقة به كثيرة منها ما سيأتي
ومنها ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع ان اهل الكوفة يروون عن علي ع انه كان يامر بالوضوء
قبل الغسل من الجنابة قال كذبوا على علي ع ما وجدوا ذلك في كتاب علي ع قال الله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا وانما
استحب الشيخ في كتابي الاخبار برواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال سالته كيف اصنع اذا اجنبت
قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل والرواية مع ضعفها يمكن حملها على غسل اليدين
الى المرفقين واما غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة فالمشهور انه لا يجزي شيء منها عن الوضوء بل
لا بد من ضم الوضوء اليها سواء كان هناك حدث اصغر ام لا وذهب علم الهدى الى انه لا وضوء مع شيء من الاغسال
الواجبة هذا الذي ذكره في جمله وعنه في المختلف والمعتبر والمنتهى والذكرى وغيرها انه لا وضوء مع غسل وان كان
مندوباً وهو المحكي عن ابن الجنيد دليل الاول وجوه منها عموم قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الآية خرج منها المتطهر والجنب بالاجماع وبقوله وان كنتم جنباً فاطهروا وبقي الباقي الا ان يقال ان الغسل

يشتمل

يشتمل على غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وزيادة لانا نقول اولاً قد اجمع المفسرون وغيرهم على ان المراد بالجملة
افعال الوضوء الخ ودخول الوضوء في الغسل محل المنع وثانياً انه قد يمنع ان المفهوم من المسح شرعاً الا مع الغسل فلا
يتحقق في ضمن الغسل وان قيل غاية الاحتجاج لو افادت كلمة اذا الكلية وهو ممنوع فقد تم الجواب عنه ومنها ان المانع
من الصلوة اذا تحقق فالاصل بقاؤه الى ان يعلم له رافع شرعي وهو غير معلوم في غير الجنابة ومنها صحيحة ابن ابي عمير عن رجل
عن الصادق ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة ومنها رواية ايضاً عن حماد بن عثمان او غيره عنه ع قال في كل
غسل فيه وضوء الا الجنابة والمناقشة بانهما ليستا نصين في الوجوب مدفوعة بانه الظاهر من لفظيهما فلا يعدل عنه
الا بدليل مانع ويرد الخبرين ارسالهما وان ابن ابي عمير لا يجري على الاصح وربما يحمل على ما يدل على اغناء غسل الجمعة بخصوصه عن الوضوء
ما رواه علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول ع قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل ودليل القول وجوه
منها اصالة عدم وجوب الوضوء وهو ان تم فانما يتم في الاغسال الواجبة فان المندوبة لا يجب معها وضوء الا اذا
حدث اصغر اتفاقاً ثم ان هذا الاصل معارض بما ذكرناه من اصالة بقاء المانع الى ان يعلم الرافع وهذا الاصل مع
عمومه للقسمين اقوى من الاول ومنها الروايات وهي كثيرة منها صحيحة حكم بن حكيم وقد سال عن الصادق ع كيفية
غسل الجنابة قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل
وابلغ فان السؤال وان خص بغسل الجنابة الا ان الجواب عام واللام في الغسل وان احتملت ان يكون للعهد الخارجي
الا ان هذه العلة ظاهرها العموم ولذا وقع التعليل بها في غسل الجمعة كما سيجيء فيفيد عموم الحكم ومنها صحيحة محمد بن
مسلم عن الباقر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وهي اقوى من الاول لعدم تقدم ما يصلح
ان يكون معهوداً يشار اليه بالغسل ومنها رواية محمد بن عبد الرحمن الهمداني انه كتب الى ابي الحسن الثالث ع
يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة في غسل يوم الجمعة ولا غيره ومنها رواية عمار
قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال
لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء
لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل ومنها مرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير
ذلك اجزيه من الوضوء فقال ابو عبد الله ع واي وضوء اطهر من الغسل ومنها ما في روايتي عبد الله بن سليمان
عن الصادق ع وسليمان بن خالد عن الباقر ع من قولهما الوضوء بعد الغسل بدعة وفي مرسلة محمد بن
احمد بن يحيى الموقوفة ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة ومنها الروايات الواردة في شان المستحاضات
التي ع يامرها بالاغتسال ع الصلوة ومنها الخبر مرسلة ابي المعزا عن الصادق ع قال سالته عن المرأة
تحيض ثم تمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان
استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت ولا يخفى ان التمسك بنحو هذه الرواية وما ورد
في الاستحاضة في غاية الوهن لان التمسك بما سبق من الروايات فنقول ان غير الاوليين لضعفها لا تصلح
سنداً ودلالة الاوليين ظاهرة في الاختصاص بغسل الجنابة على انه يحتمل ان يكونوا توهموا وجوب الوضوء
في الغسل بمعنى عدم تمامية الغسل بدونه لكونه شرطاً او شطراً له فيكون رداً له فلا يفيد العموم
ايضاً كما لا يخفى وهذا الاحتمال جار في ثالث الاخبار والثلثة لا تخرج من غير تكلف وتمكن اجزاءه
في البواقي بتكلف وللثالث احتمال آخر هو التخصيص بمن لا يكون محدثاً وتخصيص غيره بالاغسال المندوبة

اوارادة عمر لوم الجمعة من الايام والليالي التي يستحب لها الغسل والشيخ حمل الاولى على غسل الجنابة ولا الاخير
دريها اولا بالارسال والوقف ثم احتمل ان يكون المبدع من اعتقد كون الوضوء قبله او بعده فرضا ثم احتمل مثل ذلك في
متلوتيها واحتمل اختصاصها بغير غسل الجنابة والابتداع بتاخير الوضوء عن الغسل فانه ليس بعده اتفاقا عليه وحمل
الموثق على اجتماع الجنابة معها وهو بعيد جدا قوله مقدما او متاخرا يجوز فيه الامران وفاقا للشيخ في المبسوط
والبوافي والنهاية وابني ادريس وحمزة والفاضلين وعامة المتاخرين وحكى ابن ادريس عليه الاجماع وظاهر
الشيخ في الجمل وكتابي الحديث والمصباح ومختصره وكذا الجمل والعمل تعين ابي الصلاح والراوندي والاول للفاضلين
اقوى ولكن يستحب تقديمه قبله كما علم الوجوب فالاصل السالم عن المعارض واما الاستحباب فلمرسلة ابن ابي
عمير المتقدمة انفا قوله وينوي فيه اي في الوضوء ولكن الغسل بين نية الاستباحة والرفع مطلقا اي سواء وقعته
قبل الغسل او بعده على اتم القولين بل الاقوال ولكن اذا وقع بعد الانقطاع للحدث خرج به المستحاضة فلم
يبق فانه ليس لها نية الرفع لاستمرار حدثها وذهب ابن ادريس الى انه لا يجوز نية الرفع الا في الغسل
وفي الوضوء يتعين نية الاستباحة قدمه او اخره وفي المنتهى في باب الوضوء وقال بعض علمائنا من وجب عليه
الطهارتان ينوي رفع الحدث ان قدم الغسل والاستباحة ان قدم الوضوء والاقرب انه له ان ينوي الرفع
بكل منهما والظاهر ان المراد بالنية ما في الوضوء ووجه هذا القول ان الحدث الاكبر لا يرتفع الا بالغسل
فنية رفعه بالوضوء غير صحيح عند تقدمه عليه ولما عند التاخر فلما كان جزء الجزء العلة التامة للرفع جاز
نيته به وينبغي لهذا القائل ان لا يقول بنية الرفع في الغسل المتقدم على الوضوء ايضا والوجه ما ذكره الشارح
وفيما مضى من الكلام المستقصى في بحث نية الوضوء وفي بحث تخلل الحدث الاصغر بين اجزاء الغسل كفاية عن
الاطالة في هذا المقام لا يصلح المرام وقد عرفت ايضا صحة نية الرفع المستباحة وان لم ينقطع حدثه وكذا
كل دائم الحدث قوله ويجب الغسل بمس ميت من الناس بعد برده فالبعد في المنتهى انه مذهب علماء الامصار والنصوص عليه كثيرة منها ما تقدم
في اول بحث الاغتسال ومنها صحيحة الصفار مسوبا عن عاصم بن حميد قال سألته عن الميت اذا مسه الانسان
افيه غسل قال فقال اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت الرجل
يغمض عين الميت عليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا قوله وقبل التطهير نقل عليه ايضا في المنتهى اجماع علماء الا
مصار ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع يغتسل الذي غسل الميت وان غسل الميت انسان بعد
موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل
ويقبله وبعضهم من صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت اليه رجل اصاب يديه او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان
يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع اذا اصاب بدنك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل
واما حسنة حريز عن الصادق ع قال من غسل ميتا فليغتسل قلت فان مسه ما دام حارا قال لا غسل عليه واذا
برد ثم مسه فليغتسل قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب فهي وان اوهمت
انه لو كان مس البدن كان عليه فانما يمس الثياب يعطى ان الموجب للغسل انما هو مس البدن ان اوجب الغسل لكنه مندفع بالاجماع والنصوص وانما المعنى انه بمعزل عن وجوب الغسل عليه فادهم
بان لم يكن مغسلا او لو اوجبه المس باطلاقه ونحو منها حسنة سليمان بن خالد ... عنه ع
قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كانت الميت قد غسل جملتها الشيخ

على الاستحباب

على الاستحباب ويمكن ان يكون غسل بحيث عليه للاشكال وان كان الميت قد غسل والتطهير انما يحصل بتمام اعمال
الغسل الثلاثة فلا يحصل بالتيمم ولا بغسل او غسلين اما الاول فلان انتفاء وجوب الغسل علق في النصوص بالتغسيل
واما الثاني فهو مقطوع به في كلام الاصحاب وكانه المتبادر من اطلاق الغسل المنسوب الى الميت ولا
كان للمناقشة مجال واسع وان ادعى ان الموجب للغسل انما هو النجاسة وهي انما تنتفي ووجوب الغسل بمس
المعصوم بتمام الغسل كان في محل المنع وقد عرفت في اول باب الاغتسال قوة القول بوجوب الغسل بمس المعصوم ومما
يؤيد ان التطهير ليس هو مناط عدم وجوب الغسل ما سنذكر الان من جواز تغسيل الميت وهو حار ان لم
قوله ولا غسل بمسه قبل البرد وبعد الموت زيادة هذا القيد لدفع ما ذكره الفاضل في المنتهى والنهاية في علة
عدم وجوب الغسل بمسه قبل البرد من انه لم يتحقق الموت الكامل وتبعه عليه الشهيد في الذكرى فذكر انه لا ينجس بالموت
الا بعد البرد ورد عليه في روض الجنان بالمنع والا لما جاز دفنه قبل البرد ولم يقل به احد بل اطلقوا القول
باستحباب التعجيل مع ظهور علامات الموت وهي لا يتوقف على البرد مع ان الموت لو توقف عليه لم يكن
لتقييده به فائدة قال وكل حديث دل على التفصيل بالبرد وعدمه دل على صدق الموت قبل البرد كخبر معوية
بن عمار عن الصادق ع اذا مسه وهو سخن فلا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل فان ضميره مسه يعود الى
الميت وعن عبد الله بن سنان عنه ع يغتسل الذي غسل الميت وان غسل الميت انسان بعد موته وهو حار وقبله م
فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا باس ان يمسه بعد الغسل ويقبله قال
وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز تغسيله قبله ايضا انتهى ولفظ الحديث على
ما رأيناه في نسخ الكافي في التهذيب والاستبصار وغيرها ليس على ما حكاه بل هكذا او ان قبل الانسان بعد
موته وهو حار هذا ونقض العلامة في التذكرة على وجوب غسل اليد بمس الميت قبل البرد قال لانه لا في
نجاسته اذا الميت نجس عندنا وهو موافق لكلام الشيخ في المبسوط ويدل عليه ما رواه الشيخ في كتاب
الفقيه من توقيع صاحب الامر لمسائل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري كتب السائل فروي لنا عن العالم ع انه
سئل عن امام قوم صلى بهم صلوتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم
ويغتسل من مسه فوقع ع ليس على من نحاه الا غسل اليد واذا لم تحدث حادثة تقطع الصلوة تمم صلوته مع القوم
كتب السائل وروي عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد
برد فعليه الغسل وهذا الامام في هذه الحالة لا يكون مسه الا بحرارته والعمل في ذلك على ما هو ولعله يحيه تسابه
لا يمسه فكيف يجب عليه الغسل فوقع ع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده وورد في المنتهى والنهاية
لما عرفت وكذا الشهيد في الذكرى قوله وفي وجوب غسل العضو اللامس له قبل البرد قولان بل اقوال احدها
ذلك خلافا للمصنف في الذكرى والدروس بناء على ما زعم من عدم القطع بالموت الا بالبرد وعلى القول بالتنجيس
اختلف هل يحصل ولو لم يكن احد المتماسين رطبا بناء على اطلاق الاخبار الامرة بغسل ما مس الميت ام لا يحصل
الا اذا كان المس برطوبة وهذان القولان لا اختصاص لهما بما قبل البرد بل يتعلقان بالميت النجس وقد عرفت
تفصيل الكلام في نجاسة الميتة فلا نعيده وفي وجوب غسل العضو كل غسلة بفتح الغين اولى اي غسله
في الاغسال الثلثة للميت قولان ينشئان من عدم تمام الغسل ومن طهارة العضو اختار المصنف في الثلثة عدمه
موافقا للعلامة في التذكرة والنهاية والقواعد لكون الغسل تابعا للنجاسة وقد زالت والاصالة البراءة من الغسل

فلا يثبت الا بما يتحقق وليصدق كمال الغسل بالنسبة الى هذا العضو والى الذكرى ولو علمنا النجاسة الحكمية وقلنا
ان زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن اخر لكن الوجوب ولانه يصدق عليه انه مس ميتا بغسل لما يلي القول بالنجاسة
العينية كما هو الظاهر فلا اشكال في عدم الوجوب انتهى وفي البيان ولو مس ما غسل من الميت فالاقرب عدم وجوب
الغسل بناء على تغليب الحدث او على تبعيض الغسل وان غلبنا جانب النجس وحاصل كلامه في الكتابين ان
الخلاف مبني على ان الاولى ان نجاسة الميت عينية محضة ام حكمية محضة ام عينية من وجه حكمية من اخر وعلى تقدير
الحكمية فهل تتبعض ام لا فان كانت عينية محضة لم يجب الغسل بمس ما غسله اذ لا اشكال في تبعضها وفي زوالها عن
ذلك العضو وكذا ان كانت حكمية متبعضة او كانت عينية من وجه وحكمية من اخر وكان الموجب للغسل هو جهة العينية
او الحكمية وكانت متبعضة وعلى التقادير الاخر يجب الغسل وهذا مبني على كون لزوم الغسل تابعا للنجاسة والامر انما
ان غسل الميت هل يتبعض باعضائه حتى يصدق تمام غسله في العضو بالنسبة اليه فان تبعض لم يجب الغسل
بمسه والا وجب والحق وجوب الغسل لان اصالة البراءة عنه انما تتمشى لولا الدليل وقد دل الدليل على وجوب الغسل
بمس من لم يغسل من الموتى وهو صادق وتبعضه للنجاسة ممنوعة ولو سلم فللنجاسة الحكمية ولا شبهة في تحققها في
الميت وان تحققت العينية ايضا وتبعض الحكمية في محل المنع بل الظاهر خلافه كالحدث التي لا يرتفع الا بتمام
الطهارة وتبعض الغسل ايضا لا وجه له بل الظاهر خلافه فالاقوى ايجاب الغسل ما لم يكمل اعضاء تغسيل
ثلاثة بالنسبة الى جميع الاعضاء وقال في روض الجنان ثم يبقى هذا اشكال وهو ان تقتضي القواعد الفقهية
ان طهارة الماس من الخبث تحصل بانفصال الغسالة عن المغسول ولا يتوقف بعدها على تطهير جزء اخر فحينئذ لو
كمل غسل عضو وجب الحكم بطهارته من الخبث بحيث لا يجب غسل اللامس له بعد ذلك الغسل الخبثي اذ لو توقف
طهارة ذلك العضو الخبثي على طهارة المجموع لزم مخالفة القاعدة السابقة مع بعد الحكم بوجوب الغسل بمسه دون
العضو اللامس اذ لم يعهد انفكاك الغسل عن الغسل الا على مذهب الشهيد من وجوب الغسل بمس العظم المجرد
مع انه قد يكون طاهرا من الخبث لانه مما لا تحله الحيوة فان دفعناه بان الاستبعاد مع قيام الدليل غير مسموع كما وقع
مثله على مذهب الشهيد قال ولزم من ذلك ان يكون بين ما يتنجس به اللامس ووجوب الغسل بالمس عموم وخصوص
من وجه يجتمعان في مس الميت قبل البرد قبل التطهير وينفرد بنجاسة العضو اللامس باللمس قبل البرد وعلى ما
... وينفرد الغسل عن نجاسة اللامس بمس العظم المجرد مع عدم الرطوبة او مع ازالة الخبث عنه دون العضو الممسوس
بعد كمال غسله ويتقدم كمال غسل الميت قال وبالجملة فالمسألة من المشكلات والتوقف في حكمها اوجه انتهى
وعندي لا اشكال في وجوب الغسل لما ان النصوص وفتاوى الاصحاب ممن رأيناه فتاواهم ممن قبل الفاضل
... على تعليق وجوب الغسل بغسله فما دام يصدق ان الميت لم يغسل يجب بمسه الغسل مطلقا ولا
دليل على خلافه لما عرفت من ضعف ما نقل دليلا على الخلاف وقد عرفت انه يعلو الغسل على تمام الاغسال
الثلاثة وسيأتي ان شاء الله تعالى القول بانها تكفي غسل واحد فكيف بعد الاغسال الثلاثة وغسل
واحد ونتافق الحكم فيها او بعد بالنسبة الى الاعضاء افعالا وهي في اجزائه بحسبها من غير داع اليه ولا مرجح
له الا ان البعيد ... لا يتوهم انه يمكن الاستدلال على وجوب الغسل بالاستصحاب ... بان
يقال مس هذا العضو من الميت قبل ذلك كان موجبا للغسل والاصل بقاء هذا الحكم له الى ان يحصل اليقين
الطارئ لانه انما يتم لو علم الحكم بايجاب الغسل وليس قوله وقد مس الميت جزءه المشتمل على تمام الحكم مسقوه

فتقل

ونقل الشيخ عليه الاجماع في الخلاف ويدل عليه مرسل ايوب بن نوح عن الصادق قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي
ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وانه كان
يجب الغسل بمسه حال الاتصال فكذا حال الانفصال لعدم الدليل على كون الانفصال رافعا لذلك الحكم ولا تبعد الا
صحاب على ملاحظة وجوبه بمس ما لا عظم فيه من غير ان يظهر منهم خلاف فيه لكان وجوبه ايضا متعينا ولان ما يدل على وجوب
الغسل بمس الميت يدل على وجوبه بمسه لكونه ميتا فان الموت لا يخص له الا زوال الحيوة وعينه منع ظاهر وقال المحقق
والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ في الخلاف الاجماع لم يثبت على ما قلنا
بينا ان علم الهدى انكر وجوب الغسل من مس الميت في كتاب المصباح والشرح وذكر انه سنة فكيف يدعى
الاجماع في محله فاذا الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى
ويدفعه ان الخبر وان كان مقطوعا الا انه مقبول عند الاصحاب مقترن بالقرينة وكل منهما يكفي عندي في الحجية فكيف
اذا اجتمعا والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند المحققين وما استدل به على انتفائه من خلاف علم الهدى ممنوع لان
الخلاف المراد اجماع من عداه وهم الموجبون للغسل بالمس وعبارة الخلاف تدل عليه دلالة ظاهرة فانه ذكر اولا وجوب
الغسل على من غسل ميتا وقال دليلنا اجماع الفرقة ومن شذ منهم لا يعتد بقوله واشار به الى ما ذكرهم وقبل ذلك
من خلاف علم الهدى وغيره ثم قال في الاستدلال على هذا الحكم دليلنا ما قلناه في المسألة الاولى من طريقة اجماع الفرقة
ولا يكون الاجماع بهذا المعنى حجة عند بعض الاول ان المخالف شاذ ومعروف النسب فلا يعتد بخلافه والثاني
ان الطائفة على فرقتين فرقة لا يوجبون الغسل بمس الميت مطلقا وفرقة يوجبه بمسه وبمس كل قطعة ذات عظم
منه فالقول بالفصل خرق الاجماع وكذا البيان اي مس المشتمل على عظم اي الجزء المشتمل او من جزئه المشتمل
على محل الميت على من يؤول الى الموت في الصغير وان لم يؤل به في المرجع او يكون الحمل بالكلية ويكون من المسألة مس
جزء قد ابين وهو حي ويعم الجزء بالقياس اليه ولفظة من على التقادير بيانية او منه مستند اليه البيان
والضمير عائد الى الالف واللام فيه لكونه اسم موصول او على موصوفه المقدر او لما كان حرف تعريف العهد و
فيجعل الجزء مبانا منه فان الابانة اضافية فكما ان الجزء يصير مبانا عن الكل فكذا يصير الكل مبانا عن الجزء
وعلى هذا لا بد من تقدير قيد الاشتمال على عظم لفظا او معنا بقرينة المتقدم وبالجملة فحكم الميت ما قطع
من اجزائه التي اذا اشتمل على عظم ... او على الحكم في جزء الميت الا للاستصحاب وقال ابن الجنيد يجب
الغسل على من مس ما قطع من الانسان الحي من قطعة فيها عظم ما بينه وبين سنة وقال في المختلف ولا اعلم
الوجه في تقييد ابن الجنيد بالسنة وفي البيان لم نقف له على حجة مقنعة اقول ولعله استند الى رواية
اسمعيل الجعفي عن الصادق قال سألته عمن مس عظم الميت قال اذا جاز سنة اليه رواية انه ليس به
باس وكذا العظم المجرد عند المحقق في الذكرى والدروس خلافا للفاضل في المذكرة استنادا الى دوران
وجوب الغسل معه اي العظم وجودا وعدما فان كل قطعة اشتملت عليه اوجب مسها الغسل وما لم
يشتمل عليه لا يوجب مسها والدوران امارة العلية واذا تحققت العلة تحقق المعلول قال في الذكرى
وهل يجب الغسل بمس العظم المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الغسل معه وجودا وعدما قال
ويمكن الالتفات الى الطهارة فلا يفيد غيره نجاسته ومن ثم منع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس
بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمس فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسته

هذا الحكم ولو علمنا بأن الحكم توجيه وجوب الغسل وهو أقرب لما على الظاهر ولما على النجاسة العينية فيمكن القول
بنجاسة شعر الميت عينًا وبطهرها بالغسل لا السن والضرس فالأولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسها لا
لأنهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب
لأنهما جملة تجب الغسل بمسها انتهى وهو أي الدوران أو هذا القول ضعيف أما الأولى فلأن أرباب التحقيق
كلهم أطبقوا على كونها أمارة ضعيفة لإمكان أن تكون العلة أمرًا مقارنًا للمدار عليه لا لنفسه وأن تكون علية
مشروطة بخصوصية المحل وأن تكون خصوصية المحل الآخر مانعًا فهنا يجوز أن تكون العلة اجتماع اللحم والعظم أو
العظم بشرط مقارنة اللحم وأما الثاني فلابتنائه على الدوران ولأن العظم طاهر في نفسه إذ لا تحله الحيوة
فلا ينفعل عن نجاسة ولو فرضت نجاسته فهي عرضية خبثية تزول بتطهيره كباقي النجاسات كذا قاله بعض الجنان قال
نعم هو على تقدير اتصاله تابع للميت كما يتبعه شعره وظفره أما حال الانفصال فلا فالحاقه بباقي الأجزاء التي
لا تحلها الحيوة أوجه وإن كان القول بوجوب الغسل بمسه أحوط قال وهذا في غير السن والضرس لأنهما فالا
القول بالوجوب أضعف لأنهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال أما مع الاتصال فيمكن المساواة والوجوب
لأنه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى والأقوى عندي وجوب الغسل بمس كل جزء من الميت متصلًا أو
منفصلًا عظمًا أو سنًا أو ظفرًا أو غيرها إلا ما خرج بالإجماع من الخالي من العظم ويدخل فيه الشعر المنفصل وذلك
لأن مناط وجوب الغسل على ما هو التحقيق إنما هو صدق مس الميت فإنه الذي نطق به النصوص ولا اعتبار
للنجاسة العينية ولا الحكمية إن قيل باستفادتها عن بعض ما ذكر ولا لحلول الحيوة وعدمها على أن الموت كما يصدق
على مجموع هذه الأجزاء يصدق عليها فإن لها حيوة بها تنمو وتغتذي والحيوة لا تلازم الحس وإن نوقش في ذلك
قلنا إن أثر الموت عام لجملة الأجزاء هذا حال الاتصال وأما حال الانفصال فالأخبار دالة على وجوب
الغسل بمس [illegible] المشتملة على العظم يدل على وجود مسها إلا أن يمنع صدق الموت عليها فيدل لما القطعة
الأول منهما وإذا تم الدليل على القول بالفرق بين عظم الحي والميت ثم الدليل العقليين وإن جعلنا الغسل
تابعًا للنجاسة فإن تبع العينية لم يجب بمس شيء منها إلا ما سنه عينية وبقضايا الإجماع على ما مر نقله في النجاسات
إلا العظم الذي كان بحسب مجاورة الجزء النجس من الميت وإن تبع الحكمية فيحتمل أن يقال إنها لا تشتمل البواطن
ولذا لا يغسل فلا يجب الغسل بمسها ومنها السن بل ويدخل اللسان وباطن الفم ونحوها ويمكن أن يقال
بالشمول وعدم وجوب غسلها لا يدل على طهارتها كما أن الوضوء يطهر الحدث بجميع أجزائه من الحدث لا عانه
لجميع ظواهره وأما علة شمولها للظواهر التي لا تحلها الحيوة كالشعر وأما الوضع من العظم فإنما يمكن القول
به أن لم يجب غسلها في التغسيل والظاهر الوجوب وتقدم مثل هذا الكلام في مس الجنب القرآن
قوله // ويجب فيه الوضوء من غير خلاف هنا أحق من السيد المرتضى لأنه يقول باستغناء بعد
الغسل وينفي الحاجة إلى وجوب الوضوء مع الأغسال المسنونة الأعلى ما نقل عنه من اغتناء المسنونات
أيضًا عن الوضوء كغيره من أغسال الحي مختص الجنابة استنادًا إلى الدليل الحا وهو الدليل العام لسائر
الأغسال غير غسل الجنابة والإضافة إلى الحي للإشارة إلى أن الوضوء في غسل الميت ومنه للأصحاب
أقوال ثلثة أولها الوجوب حكي عن المحقق الطوسي ونص عليه صاحب الزهرة ويحتمل أن كلام المفيد
وأبي الصلاح وهو ظاهر الشيخ في الاستبصار وجعله في النهاية أحوط والثاني الاستحباب وهو الذي

ذهب إليه الشيخ في المصباح ومختصره وحكاه في الخلاف عن بعض الأصحاب واختاره ابن زهرة وصاحب
الإشارة والفاضلان والمحقق في كتبه ونسب إلى الاستبصار والتهذيب ما قلناه والثالث عدم المشروعية و
هو الذي ذهب إليه الشيخ في الخلاف والمبسوط مدعيًا فيهما أن الطائفة على ترك العمل بما تضمنه ومع
ذلك أجاز العمل به في المبسوط قال وقد روي أنه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزًا غير أن عمل
الطائفة على ترك العمل بذلك ولا بد من أن يريد عمل الأكثر منهم فلا يرد عليه ما أورده ابن إدريس من أنه
إذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بما تضمنه ومع ذلك أجاز العمل به لأجل الرواية لأنه مخالف للطائفة وبدع
المشروعية قال ابن إدريس وقال سلار وفي أصحابنا من يوضئ الميت وما كان شيخنا يرى ره ذلك قال
في الذكرى واشهر شيوخه المفيد والأقوى هو الاستحباب لما علم الوجوب فالأصل السالم عن المعارض
لما سترى أن الروايات ليست نصوصًا في الوجوب وإطلاق ما روي أنه لغسل الجنابة وأما الاستحباب
فللروايات التي تمسك بها من يقول بالوجوب وهي حسنة أبي عبد الله بن عبيد قال سألت أبا عبد الله ع عن
غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل رأسه بالسدر والأشنان
ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر في الماء وصحيحة حريز قال
أخبرني أبو عبد الله ع قال الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة وذكر الحديث والظاهر أن المراد مثل
الحديث السابق ورواية أبي خيثمة عن الصادق ع قبل أن تغسل يديه ثم يوضئه وضوء الصلوة ثم تأخذ ماء
وسدرًا تمام الحديث وما روي عن أن مع كل غسل وضوء إلا غسل الجنابة ولكن شيئًا منها ليس نصًا في الإيجاب
أما الروايات الأول فلأن الوضوء انتظم فيها مع أمور مستحبة وأما الأخيرة فلجواز أن يراد أنه شرع الوضوء مع
كل غسل إلا غسل الجنابة فإنه لا يشرع فيه ذلك هذا مع أنه لم يعهد وضوء واجب لنفسه وإنما يعمل لما يشترط
فيه الطهارة وعن يعقوب بن يقطين في الصحيح قال سألت العبد الصالح عن غسل الميت أفيه و
ضوء الصلوة أم لا فقال غسل الميت يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم
يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل إلا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء شيء
من سدر وشيء من كافور ولا يعصر بطنه إلا أن يخاف شيئًا قريبًا فيمسح مسحًا رفيقًا من غير أن يعصر
ثم يغسل الذي يغسله يده قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلث مرات ثم إذا كفنه اغتسل فإن هذا الكلام
في مقام جواب ذلك السؤال يكاد يكون نصًا في انتفاء الوضوء فما ذكره الشيخ من أنه إنما لم يتعرض لذكر
الوضوء لكونه معلومًا غير مفتقر إلى الشرح مما لا وجه له واحتج المانعون من المشروعية بوجوه منها الأصل
ومنها أنه لم يعهد إلا لما يشترط بالطهارة ومنها الإجماع الذي يظهر من كلام الشيخ في المبسوط والخلاف
ومنها رواية محمد بن مسلم عن الباقر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وإن كان كثير الشعر فزد عليه الماء
ثلث مرات وكلام الشيخ في الاستبصار يشعر بوجود أخبار بهذا المعنى والجواب عن هذه الوجوه أن النصوص
تكفي في نفي الأصل ودفع الاستبعاد والإجماع في محل المنع والرواية لا تنفي إلا المماثلة بين الغسلين
وأما الوضوء فهو واجب خارج عنهما وإن قيل إن من أحكام غسل الجنابة الإغناء عن الوضوء فيلزم ثبوته لمثله
قلنا إن الإغناء إنما يتصور إذا تحقق له وجوب فغسل الجنابة إذا لم يتقدمه حدث أصغر لا يصح أن يقال
إنه مغن عن الوضوء إلا مجازًا وأما على وجوب الوضوء معه فهو حكم اعتباري لا اعتبار به على أن المتبادر على المماثلة

المماثلة في الكيفية لا في كل شيء كيف ولو عم ذلك في كل شيء لا لحق او امتنع الحكم بالمماثلة بينهما **قوله** كقوله تعالى
ادخلوا في امم وخرج على قومه في زينته هذا احد الوجهين فيهما والوجه الآخر جعلها في بمعنى على الظرفية اى داخلين
في امم ومعى اى زينته فسبيته كما في قوله تعالى لمسكم فيما افضتم فيه وفى قوله ع ان امرأة دخلت النار في هرة في
حبستها حتى ماتت القول في احكام الاموات فالحكم الثاني هو المقصود بالذات في هذا الكتاب والبو
انما ذكرت استطرادا كونها الاحكام من التفرق وهى فيه الكتب الاحتضار اى احكامه وهو مصدر من
معناه السوق وهو نزع الروح او الشروع فيه وهو مبنى للفاعل يقال رأيت فلانا يسوق سوقا وسياقا
قوله وبثبتنا بالقول الثابت وهو الايمان عما يجب الايمان به كما تنطق به النصوص او وفقنا للمواتاة
الايمان زمان الاحتضار اذ لا عبرة به ما لم يكن للمواتاة والباء فيه يجوز ان تكون للاستعلاء كما في قوله
تعالى من ان تأمنه بقنطار اى بثبتنا على الايمان وان تكون للاستعانة كان القول المشتمل على اركان
الاسلام آلة لثباته عند السوق وعدم تضعضع فيكون التثبيت عن الاضطراب او منزلة منزلة اللازم
بالنسبة الى مفعوله الثاني اى الجعل ثابتا غير مضطرب وان تكون للسببية اى بثبتنا بسبب ما نقوله في
الحيوة من القول الثابت ونعتقد عنه لما ربما يشعر به قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت
والقول يحتمل ان يكون بمعنى القول وان يكون بمعناه المصدري وعلى كل فيحتمل ان يكون بمعنى اللفظ
وان يكون بمعنى الاعتقاد او المعتقد مجازا وان يكون من نوع المجاز في ذلك ما يجمعها ووصف الاعتقاد
والمعتقد بالثبوت لا يخفى معناه ويجوز وصف اللفظ به باعتبار ثبوت معناه او ثبوته حكما بمعنى ان لا
يطرء ما ينافيه ويدافعه وثبوت الاعتقاد والمعتقد واللفظ باعتبارها اما بمعنى كون المعتقد مما لا يقبل
الارتياب فيه ويحتمل ان يكون قوله لديه متعلقا بالثابت وصيغة ما يلى الى الله تعالى حتى يكون
المعنى القول الثابت عنده تعالى ومعنى الثبوت عنده حقيته وعلى المعاني الاول لديه انما متعلق بثبتنا
او بالقول ان كان بمعناه المصدري وتكون الباء للاستعلاء او الاستعانة والضمير عليهما عائد على
السوق ويحتمل العود الى الانتقال **قوله** ويجب توجيهه الى القبلة خلافا للشيخ في الخلاف فاستحب وهو ظاهر
في المصباح ومختصره وربما يفهم من موضع من النهاية والمبسوط الا انه صرح في موضع اخر منهما بالوجوب وهي
استحبه صاحب الاشارة والمحقق في المعتبر بعد ان جعله احوط وهو الظاهر والمفيد في الرسالة الغرية
على ما حكى عنهما ويظهر التردد من التذكرة والقواعد دليل الوجوب وجوه منها الروايات كما روى عن
علي ع قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير
القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة وسيأتي انه سنة مستمرة بين
الصحابة والتابعين ومنهم وظاهرها الوجوب ودليل القول الآخر الاصل مع عدم رواية صحيحة صريحة
في الوجوب قال في المعتبر بعد الاستدلال لا يقتضى الرواية وابن بابويه وانما استدل المثابة على الوجوب
ضعيف ولان التعليل في الرواية كالقرينة الدالة على الفضيلة مع انه ارخى واقعة معينة فلا تدل على
العموم والاخبار الاخر المنقولة عن اهل البيت ع ضعيفة السند لا تبلغ ان تكون حجة في الوجوب فاذن
ما ذكره الشيخ في الخلاف اولى لان استقبال القبلة في مواطن الادعية والاستحباب حسن على
كل حال واجاب من الذكرى عن الاستضعاف بان الشهرة جابرة وضعيفة الاخر حقيقة في الوجوب واستل

رفدم

صيغة المجهول م

بمعنى التثبيت م

علم الزوال بالارتهاب واما عندى م م

في روض الجنان على الوجوب فقال ومستنده من الاخبار روايات منها ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه
تجاه القبلة وكذا اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وانا عنهم
من الاخبار التي استدل بها على الوجوب لا يخلو من شيء اما في السند او في الدلالة لعدم التصريح بالامر والورود
في واقعة معينة وظاهر في بعضها بانه استقبل به اقبلت عليه الملائكة روى ذلك عن النبي ص وانه قاله في هاشمى كان
في السوق ثم حكى كلام المعتبر وقال ونحن قد ذكرنا ما هو المستند وانت خبير انه ايضا لا يصلح مستندا من وجوه
ان الامر انما تعلق بالميت دون المحتضر والثاني ان الامر يتعلق الا بالتسجية دون التوجيه فهو ينادى كغيره من الخبر
المعتبر صريحة بالامر به مع انه لا شبهة في كون التسجية مسنونة فيحمل الامر الوجه ظاهره الاستحباب فضلا عن ان
يكون مستقلا للوجوب ولعل الفقهاء فسجوه كان فيما نقل عنه الخبر مصحفا بنحو فوجهوه كما رأيناه في بعض نسخ المختلف
او فسجوه كما رأيناه في بعض نسخ الروض الا ان الموجود في كتب الحديث وغيرها فسجوه والثالث انه انتظم
التوجيه مع ما يعلم كونه مستحبا وهو حفر المغتسل تجاه القبلة والرابع ان الرواية ليست سليمة لما في
سليمان بن خالد من الكلام فلعل المحقق اقتدى به فلم يعتمد بخبره على وجه يصلح مستندا للوجوب ولهذه الوجوه ترى
المحقق مع انه ذكر هذا الخبر في الاستدلال على الوجوب ذكرها عقيب الاستضعاف ثم ان الاولى ان يذكر
مكان هذه الرواية رواية الشيخ عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد قال سمعت ابا عبد الله
يقول اذا قال سمعت ابا عبد الله يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذا اذا غسل يحفر له موضع
المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا القبلة فان طريق الشيخ الى ابن ابي عمير صحيح ليس فيه ابراهيم بن هاشم او
نحوه ولعله انما لم يذكره لما في بعض نسخ الشيخ سليمان بن عمار وهو مجهول **قوله** بان يجعل على ظهره ويجعل باطن قدميه
اليها بالاجماع عندنا على ما حكاه الشيخ في الخلاف والفاضلان وغيرهم ويدل عليه الخبر المتقدم وغيره **قوله** ولا فرق
في ذلك بين الصغير والكبير من المسلمين لعموم النصوص والفتاوى ولذلك لا يختص الوجوب بوليه بل انما يختص عن
علم باحتضاره وتمكن كان وان تأكد فيه اى الولي لكونه اولى باحكام الميت والمسيس الرحم والوراثة للوجهين
لتأكد حقوق الميت بالنسبة اليه وفى الحاضرين عمله فان لم يكن الولى حاضرا احتمل كونه الاتم **قوله** ويستحب
ومن خلاف يعرف بين الاصحاب للنصوص نقله الى مصلاه وهو ما كان اعده للصلوة فيه من الامكنة او الصلوة
عليه من سجادة ونحوها ان كان له احدهما فان كان له الامران كان الاولى الجمع بينهما والا فالاول اولى من
الثاني وزاد في شرحى الارشاد والشرايع ما كان يكثر الصلوة فيه او عليه بمعنى وان لم يعده لها ويدل على
التعميم لما فيه الصلوة وما عليه حسنة حريز عن زرارة قال اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان
يصلي فيه او عليه ع انه انما يستحب ان تعسر عليه الموت واشتد به النزع لما ورد به النص المتقدم وغيره من النصوص
وهى كثيرة وقيده به الشهيد في غيره من كتبه وكذا الاكثر ولعل من اطلق اراد التقييد ولما انه يتوهم من ان النقل الى
المصلى حسن على كل حال لانه موضع استرحام واستشفاع وتبرك يندفع بان تحريك المحتضر ونقله من موضع الى
اخر مما يؤذيه وتسمع ما ينفى من الاخبار على النهي عن مس الميت وانه اعانة عليه فلا بد من الاقتصار على موضع
اليقين وفى صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان
يصلي فيه فلعل التقريب اليه دون الوضع فيه ان كان له موانع مصلى له كان الاولى نقله الى ما كانت

ابن م

ملونه بيله او علية اكثرفان تساوت كانوا بالخيار وان لم يكن مماثا الاولى نقله للمالان بحط اينه او علية ولو
مرة على تردد دينه لئلا يا عرفت في الاطلاق مع الشك في تحقق الحط عليه عرفا وتبادر اللعيان والمواظبة من
لفظ بعيا قوله وتلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة ؏ لا شبهة في استحبابه والنصوص به كثيرة
مستفيضة وقد روى عن الصادق ؏ انه قال ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من
يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا
اله الا الله وان محمدا رسول الله ص حتى يموتوا وهو مما دل على استحباب تكرير التلقين الى ان يموت و
وكذا ما في رواية لقنه كلمات الفرج والشهادتين وتسمي له الاقرار بالائمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع
ينقطع عنه الكلام وفي روض الجنان وينبغي ان يكون ذلك من الملقن بلطف ومداراة من غير تكرير يوجب
الاضجار وفي حسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ؏ قال انكم تلقنون موتاكم عند الموت لا اله الا الله
محمد رسول الله ونحن نلقن ان يكون الخطاب لاهل الخلاف فيكون تمييز المتكلم علما للمؤمنين ويكون المعنى ان
غير المؤمنين انما يلقنون موتاهم التوحيد وان الشهادة بالرسالة ظاهر انا نشهد نحن
بها كلما نشهد بها رفنا ان الايمان بالرسول انما يتم بالايمان بجميع ما جاء به النبي والولاية فاذا لم يؤمنوا
بها فهم غير مؤمنين به ومن هنا يظهر ان تلقين المؤمنين الشهادة بالولاية للائمة عائد في الحقيقة الى التلقين
بالرسالة ويحتمل ان يكون الخطاب للمؤمنين ويكون تمييز المتكلم لاهل البيت ويكون المعنى ان موتانا لا يفتقرون
والى تلقين لا اله الا الله محمد لانه ذكرهم دائما وانما يفتقرون الى تلقين الرسالة والتحليلة عنهم اويكون
المعنى على الانكار والواو في نحن للحال حتى يكون المعنى لا تقتصرون على تلقين لا اله الا الله ونحن نلقن
موتانا مع ذلك محمد رسول الله ص واله ولعله الذي فهمه منها العلامة فانه قال في المنتهى بعد ما ذكره و
معاني جميل المتضمنة للشهادة الاولى خاصة ولا ريب ان هذه اجود ليكون مقرا بالشهادتين قوله وكلمات
الفرج لانها تدفع الكرب عن المكروبين والروايات واختلفت الاخبار وتعيينها في الفقيه قال الصادق ؏ ان
رسول الله ص واله دخل على رجل من بني هاشم وهو في النزع فقال له قل لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله
الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن
ورب العرش العظيم وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين فقالها فقال رسول الله ص واله
الحمد لله الذي استنقذه من النار وليس في التهذيب والكافي وما تحتهن ولا وسلام على المرسلين وزاد
الشيخ في المصباح في اخره وصلى على محمد واله الطاهرين ولم يذكر وسلام على المرسلين وروى في الكافي بسنده
عن عبد الله بن جعفر قال لقنه علي بن ابي طالب كلمات الفرج واخبرني ان رسول الله ص واله لقنهن اياه وامره
اذا نزل به كرب او شدة ان يقولهن لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم لا اله الا الله
سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن والحمد لله رب العالمين قوله و
ينبغي ان يكون ان يجعل خاتمة تلقينه لا اله الا الله فان تكلم بعده بكلمة لقنه مرة اخرى رجاء الى
ان يكون اخر كلامه فمن كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما رواه الصدوق مرسلا عن رسول الله
ص واله وانفع في المعنى غيره قوله وقراءة القران عنده قبل خروج روحه وبعده للبركة والاستدفاع
لما يخاف من الشيطان والعقاب والاهوال عند النزع وبعده خصوصا يس كما عن النبي ص واله انما مسلم قرئ

بالكفرم

وتبارك الله

عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون
له ويشهدون غسله ويشيعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه وعن ابي بن كعب عنه ص واله من قرا سورة يس
وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاها اياه وهو على
فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء والصافات قبله لتعجيل راحته
فعن سليمان الجعفري قال رايت ابا الحسن ؏ يقول لابنه القاسم قم يا بني فاقرا عند راس اخيك والصافات صفا
حتى تستتمها فقرا فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد
الميت اذا نزل به الموت يقرا عنده يس والقران الحكيم فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم يقرا عند مكروب
من موت الا عجل الله راحته وهو كما ينص على قراءة الصافات لتعجيل الراحة يدل على استنان يس ايضا ويدل
على عموم القراءة لما بعد الموت للمرء ؏ بانا سمعنا وانه ومات بمثل ذلك وحضر في الان بمن يبقى على الاستحباب
بعد الموت الا ان جماعة من الاصحاب منهم الفاضلان والمحقق الكركي ذكروا ذلك وانما علموه بالاستدفاع
ولا باس به وفي المسالك اقتصر على حكايته من الذكرى نعم روي في يس عن النبي ص واله من دخل المقابر
فقراها خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات قوله والسراج المصباح ان مات ليلا في ارادته
ان مات ليلا في المشهور ولا شاهد له اي للاسراج ان مات ليلا بخصوصه وكلما روي ضعيفا دوام الا
سراج قال في المعتبر ويسرج عنده ان مات ليلا ذكر ذلك الشيخان في النهاية والمبسوط والمقنعة روى
سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عدة من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله ؏ بالسراج في البيت
الذي يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ؏ ثم امر ابو الحسن ؏ بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ؏ وسهل ضعيف وعثمان
بن عيسى واقفي الرواية حكاية حال المعنى ساقط لكنه فعل حسن قال قال الشيخان في المبسوط والمقنعة
يسرج عنده الى الصباح وهو حسن ايضا لان علة الاسراج غايتها الصباح انتهى وفي قول الشارح
بخصوصه اشارة الى دخول المدعى في مدلول الرواية كما ذكر في الذكرى قال في المسالك وان كان مغايرا
له بوجه فان الخبر يشمل موته بالليل وتقتضي دوام الاسراج والمدعى خلاف ذلك قوله وليغمض عيناه
نفي الخلاف فيه وفي تطبيق الفم وشد اللحيين في المنتهى وفي الموثق عن زرارة قال ثقل ابن لجعفر ؏ وابو
جعفر ؏ جالس في ناحية فكان اذا دنا منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في
هذه الحالة ومن مسه في هذه الحالة اعان عليه فلما قضى الغلام امر به فغمض عيناه وشد لحياه وعن ابي كهمش قال
حضرت موت اسمعيل وابو عبد الله ؏ جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة
قال الفاضل في النهاية والمنتهى والتذكرة ولان فتح عينيه يقبح منظره ويخاف معه دخول الهوام اليهما وبعد
الاغماض يشبه النائم قوله ويطبق فوه كيلا يقبح منظره لما عرفت ونفى الشارح في الروض ما الاتفاق عليه
ولان انفتاحه يقبح المنظر ويخاف معه دخول الهوام في جوفه كذا ذكره الفاضل في المنتهى ويمكن فهمه من شد
اللحيين المذكور في الخبر السابق ولعله الذي تحراه العلامة حيث ذكرهما في المنتهى وقال ونويده ما
تقدم من حديث زرارة ولعل الهادي لهم بالحاق فيما اقتصر عليه هنا في البيان مع ان المنصوص هو شد اللحيين قوله
ولذا يستحب شد لحييه بعصابة للاتفاق والخبر ولئلا يسترخي لحياه فينفتح فوه ويقبح منظره ما تقدم قوله ويمد يداه الى
جنبيه وساقاه ان كانتا منقبضتين ولم تمنعا قال في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولا اعلم في ذلك نقلا

عن اهل البيت ع ولعل ذلك ليكون اطوع للغاسل واسهل للمدرج بغيض في الكفن قوله ويغطى بثوب للامر به في ما مر في
من رواية سليمان بن خالد للتاسى بالنبى ص وآله حيث غطى بحبرة وبالصادق ع حيث غطى ابنه اسمعيل بملحفة وبسائر الائمة
والصحابة والتابعين فانه كان امرا معهودا بينهم يظهر لمن استقرا ما فيه من الستر للميت عن الناظرين والصيانة
له عن الهوام وتنفر الناظرين له قوله ويعجل تجهيزه بالاتفاق فانه من اكرامه على ما ورد به النص وعن النبي ص وآله
كرامة الميت تعجيله وعنه ص وآله يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات
له ميت نهارا فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم رحمكم الله قال الناس
وانت يا رسول الله يرحمك الله قوله الا مع الاشتباه فلا يجوز التعجيل لئلا يكون اعانة على قتل المسلم فضلا
عن [illegible] فيصبر عليه ثلثة ايام الا ان يعلم الموت قبلها بالتغيير او قرينة قوله وغيره فان جميع ما يذكره
انواع من التغيير ويدل على وجوب التربص وتحديده بالثلث اخبار منها رواية على بن ابى حمزة قال اصاب مكة سنة
من السنين صواعق مات من ذلك خلق كثير فدخلت على ابى ابراهيم ع فقال مبتدئا من غير ان اسأله ينبغى
للغريق والمصعوق ان يتربص به ثلثا لا يدفن الا ان يجئ منه ريح تدل على موته قلت جعلت فداك كانك تخبرني
انه قد دفن ناس كثير احياء فقال نعم يا على قد دفن ناس كثير احياء ما ماتوا الا في قبورهم ومنها رواية اسحق
بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الغريق ايغسل قال نعم ويستبرأ قلت وكيف يستبرأ قال يترك ثلثة ايام
قبل ان يدفن الا ان يتغير قبل فيغسل ويدفن وكذلك صاحب الصاعقة فانه ربما ظن انه قد مات ولم يمت ومنها
رواية اسمعيل بن عبد الخالق قال قال ابو عبد الله ع خمسة ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمبطون
والمهدوم والمدخن قوله كالمصعوق ذكر هذه العلامات في التذكرة ونسبها في الذكرى الى القيل وفيها ايضا
وقال ابن الجنيد من علامته زوال النور من بياض العين وسوادها وذهاب النفس وزوال النبض وزعم
جالينوس ان اسباب الاشتباه به الاغماء اووجع القلب او افراط الرعب او الغم او الفرح او الادوية المخدرة
فيستبرأ بنبض عروق بين الانثيين او عرق يلى الحالب والذكر بعد الغمز الشديد او عرق في باطن الالية
او تحت اللسان او في بطن المنخر قوله ويكره حضور الجنب والحائض عنده باجماع اهل العلم كما في المعتبر لتاذى الملئكة
بهما كما نص عليه رواية على بن ابى حمزة قال قلت لابى الحسن ع المراة تقعد عند راس المريض وهى حائض في حد
الموت فقال لا باس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتتنح عنه وعن قربه فان الملئكة تتاذى بذلك
ورواية الصدوق في العلل قال حدثنا ابى رح باسناد متصل يرفعه الى الصادق ع انه قال لا تحضر الحائض
والجنب عند التلقين ان الملئكة تتاذى [illegible] بهما وكما روى ان الملئكة لا تدخلون بيتا فيه جنب وغاية
الكراهة تحقق الموت وانصراف الملئكة يدل عليه التعليل بتاذيهم والتقييد بوقت التلقين ولا باس ان يليا
غسله ورواية شهاب بن عبد ربه قال سالت ابا عبد الله ع عن الجنب ايغسل الميت او من غسل ميتا اياتى
اهله ثم يغتسل قال هما سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وهو جنب وان
غسل ميتا ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل لهما واحتمل الاستمرار الكراهة في روض الجنان وتعلم
للاطلاق الاصحاب ومنع المحقق الذى حكى عليه الاجماع الذى يقوى عندى عدم زوال الكراهة بينما بانتهم
ولو انقطع الدم منهما وتطهرت من النجاسة لصدق الاسم عليهما وعدم العلم بان المنع مرتفع عنهما على الحكم
لحلا بيتهما مما احتمله الشارح في الروض من زوالها بغير نتيجة قوله وطرح حديد على بطنه في المشهور ولا شاهد

اذا مات الميت اول النهار فلا
تقيل الا في قبره وان جابر عن
ابى جعفر ع قال قال رسول الله ص وآله

رحمه الله

ورواية يونس بن يعقوب عن
الصادق ع قال لا تحضر الحائض
الميت ولا الجنب عند التلقين

له من

له من الاخبار قال الشيخ في التهذيب سمعناه من الشيوخ مذاكرة وحكى عليه الاجماع منا في الخلاف وزاد الفاضل
في المنتهى انه مناف للرفق بالميت المامور به ولا كراهة في وضع غيره وان كان ثقيلا للاصل وقيل والقائل الفاضل
يكره ايضا ان كان ثقيلا لمنافاته الرفق احترام الميت وهو العوى لذلك وقال ابن الجنيد يضع على بطنه شيئا يمنع من ربوها
قال في المختلف ولم اقف لعلمائنا على قول يوافق ذلك والاصل براءة الذمة من الوجوب او الندب قوله ويحرم تغسيل
كل مسلما وتكفينه هنا مسائل الاولى وجوب تغسيل الكافر ومن بحكمه بل عدم جوازه ولا خلاف فيه عندنا ولان التغسيل
اكرام وتطهير ولا يطهر الكافر ولا كرامة له وجوزه بعض العامة الثالثة هل يجب تغسيل سائر فرق الاسلام ممن لا
يحكم بكفرهم وظاهر العبارة الوجوب وقطع به الفاضلان في الشرايع والقواعد الا انه في القواعد بعد ذلك على
كراهة تغسيل المخالف فهو مذهب الى الوجوب ان لم يكن هناك مخالف يغسله والى الكراهة ان كان والمشهور ع
من يقتصر على الوجوب ونفى المفيد وابن البراج على التحريم واحتج له الشيخ بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب
ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل قال واذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب ان يكون غسل المخالف
ايضا غير جائز قال في الذكرى ومنه منع ظاهر يعنى انه وان كان في الحقيقة كافرا الا انه ليس بحكم سائر الكفار
فانهم بحكم المنافقين الذين اجرى عليهم احكام المسلمين استدراجا لهم ورحمة للمومنين والتغسيل
من احكامهم والذى يقوى في نفسى هو الحرمة الا ان يضطر اليه من تقية ونحوها او يطلع على الا احد من
اهل نحلته لانه تكريم وتطهير وفي الاخبار تعليل التغسيل بان يلقى الله والملئكة طاهرا نظيفا موجها
به الى الله تعالى ليطلب وجهه ويشفع له ويمكن دعوى الضرورة وتواتر الاخبار في ان المخالف للحق
لا يقبل الكرامة الا في الدنيا لمصالح المومنين لئلا يشذ عليهم ولا يتعسر عليهم المعاشرة معهم ولما
بعد الموت وحيث لا يتصور نفع ولا ضرر فكلا واما ان حضر احد من اهل نحلته فانما يجب تغسيله للمطلع دون
الميت ويؤيده ما في الاحتجاج وغيره من صالح بن كيسان قال لما قتل معوية حجر بن عدى واصحابه حج ذلك
العام فلقى الحسين ع فقال يا ابا عبد الله ع هل بلغك ما صنعنا بحجر بن على واصحابه واشياعه وشيعة
ابيك فقال ع وما صنعت بهم قال قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم فضحك الحسين ع ثم قال خصمك القوم
يا معوية لكنا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا قبرناهم فانهم اذا لم يصلحوا الكرامة التلقين
والدفن فاولى ان لا يصلحوا لكرامة التغسيل الا ان يحمل على شيعته الذين كانوا معلنين بالنصب فهل ابطل وجه
الكراهة اذا وجب قوله كالطفل وان بلغ عشرا لما ذكره واقربا الاسلام فانه لا عبرة بلفظه خلافا للشيخ في
الخلاف فانه اعتبر لفظ المميز من بلغ عشرا وحكم باسلامه اذا اسلم وبارتداده اذا ارتد واستقربه في الدروس
واستدل له عليه بما رواه اصحابنا من ان النبي ص وآله قال اذا بلغ عشر سنين امضيت عليه الحدود والتامة
واقتص منه وينفذ وصيته وعتقه وذلك عام في جميع الحدود وبقوله ص وآله كل مولود يولد على الفطرة فابواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يعرب عنه لسانه فاما شاكرا واما كفورا قال وهذا عام الا ما اخرجه
الدليل مع انه قال فيه في كتاب المكاتبة لا يصح مكاتبة الصبى حتى يبلغ وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة
اذا لم يكن مميزا لم يصح وان كان مميزا عاقلا صح دليلنا انه اذا كان بالغا صحت مكاتبته بلا خلاف ولا دليل
على صحتها قبل البلوغ وايضا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا يعلى والصبى لا يوصف بذلك لقوله ع رفع
القلم عن ثلثة عن الصبى ونص في لقطة المبسوط على عدم اعتبار اسلامه ولا ارتداده وهذا هو المشهور المنصور

الكراهه

بما ذكر من المكاتب وقال في الرهن في حضانة العبد المرهون وان كان العبد مسلما الا انه غير بالحكم فيه كما
ذكرناه في البالغ وقد روي اصحابنا ان حد ذلك عشر سنين فانهم قالوا اذا بلغ مجنونا فانه اي اذا بلغ
ذلك اقتضى منه دافع عليه الحد والتأثير قوله والمجنون اي من بلغ مجنونا فانه ان بلغ عاقلا ثم جن فانه لا
حكم لنفسه في الاسلام ان اسلم او الكفر ان كفر وان لم يصف شيئا احتمل الحكم بالاسلام لانه الاصل وكل مولود
يولد على الفطرة مع انه خرج بالبلوغ والعقل عن حد التبعية ولعله الاجود واحتمل بقاء التبعية لانها انما تنتفي
اذا استقل بالاسلام او الكفر والمفروض انه لم يصف شيئا فلا يحكم عليه بشيء باعتباره في نفسه ثم الجنون حال
بينه وبين الاستقلال وكلام المبسوط يشعر بالتوقف في الاستقلال وان وصف احدهما بعد البلوغ
قبل الجنون قال وان بلغ هذا الطفل يعني اللقيط نظرت فان بلغ مجنونا فان اسلامه يتبع اسلام الوالدين
لانه لا يصح اسلامه في هذا الوقت بصحة اسلامه وان بلغ وكان رشيدا فان اسلامه يعتبر بنفسه لا باسلام
والديه لانه لو اسلم في هذا الوقت يصح اسلامه وان بلغ رشيدا ثم جن هل يعتبر اسلامه باسلام ابيه او
يعتبر اسلامه بنفسه قبل جنونه وجهان احدهما يعتبر اسلامه بنفسه لانه بالبلوغ انقطع حكم الابوين والثاني
وهو الصحيح عندهم ان اسلامه يعتبر باسلام ابويه لانه لما جن عاد الى حكم الطفولية وعاد الحكم كما كان
لانه لو اسلم في هذه الحالة لم يصح اسلامه قوله المتولد بين مسلم كان ابواه او امهما او كلاهما ولا خلاف
في التبعية لهما وهل يتبع الجد والجدة اما اذا لم يكن احد الابوين حيا فقطع الفاضل بالتبعية في
التحرير والتذكرة وظاهر القواعد واما اذا لم يكن احدهما حيا فاستشكل في الثلثة من ان سبب التبعية
القرابة والاختلاف بحيوة الابوين وموتهما ولان التبعية للاصالة وهي ثابتة ولعموم قوله تعالى والذين
آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم فان الذرية تعم اولاد الاولاد ولا يخفى ما في الاحتجاج
بالاية لاصل التبعية بهذا المعنى ومن ان سبب التبعية القرابة وكلما كانت اقرب كانت اولى بالتبعية
ولان الشارع علق التبعية على الابوة وهي حقيقة في الابوين مجاز في الجدود ولقوله صم والله واغا ابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه فحصر المسبب في الابوين والجدان ليسا ابوين حقيقة ولما ولنا الحقيقة عند موت الابوين
لان الميت كالمعدوم وانت تعرف ان الخبر لا ينفي ولدا دار الاسلام وغير ذلك قوله او لقيط دار الاسلام او دار
الكفر وفيها مسلم يمكن تولده منه قال في المبسوط واما اللقيط فان دار الاسلام ودار الحرب فدار الاسلام
على ثلثة اضرب بلد بني في الاسلام ولم يقربها المشركون مثل بغداد والبصرة فان وجد لقيط ههنا فانه يحكم
باسلامه لانه يجوز ان يكون ابنا لمسلم ويجوز لذمي فيغلب حكم الاسلام لقوله صم الاسلام يعلو ولا يعلى
عليه والثاني كان دار كفر فغلب عليها المسلمون واخذوها صلحا واقروهم على ما كانوا عليه على ان
يؤدوا الجزية فان وجد لقيط نظرت فان كان هناك مسلم مستوطن فانه يحكم باسلامه لما ذكرناه
وان لم يكن هناك مسلم اصلا حكم بكونه لان الدار دار كفر والثالث دار كانت للمسلمين فتغلب عليها
المشركون مثل الطرسوس فاذا وجد فيها لقيط نظرت فان كان هناك مسلم مستوطن حكم باسلامه
وان لم يكن هناك مسلم قال قوم يحكم باسلامه لانه يجوز ان يكون هناك مسلم مستتر لا يظهر او يخفي
وهذا ضعيف واما الضرب الثاني من الدار دار الحرب مثل الروم فان وجد فيها لقيط نظرت فان كان
هناك اسارى فانه يحكم باسلامه وان لم يكن اسارى ويدخلهم التجار فهل يحكم باسلامه قيل فيه

بهما

الحربية

ان يكون

وجهان احدهما يحكم باسلامه لتغليب الاسلام والثاني يحكم بكفره لان الدار دار الحرب انتهى وفي معناه التذكرة
والقواعد والتحرير والدروس وغيرها الا انه حكى في الدروس في دار الاسلام عما ينفذ فيها احكام الاسلام فلا يكون
بها كافر الا معاهد ودار الكفر عما ينفذ فيها احكام الكفار فلا يسكن فيها مسلم الا مسالما ثم المراد من الاسارى مايع
كل مقيم ولو تاجرا واما التجار المارة ونفى في الدروس علم الحاق العيش بهم وفي التحرير ولو وجد في قرية ليس فيها
مسلم احتمل بكونه قوله والمسبي بين المسلم على القول بتبعيته له في الاسلام كما هو مختار الشيخ وابن الجنيد والبراج والعلامة
في لقطة القواعد والعم في الدروس لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج عن تبعية الابوين لانقطاعه
عنهما وعن دارهما وقد سبع السابي في الدار فكان تابعا له في الدين ولظاهر قوله صم والله كل مولود يولد على
الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فلما اذا انقطع الابوان عنه بقي على الفطرة وانت خبير بانه ينافي
ثم يويد الحكم باسلامه اذ كان السابي مسلما الا انه يلزمه الحكم باسلامه مطلقا ويرد على الاول ايضا او لا منع
انقطاع تبعيته للابوين بمجرد مفارقته لهما واستقراره عند المسلم ودار الاسلام فانه لا دليل عليه مع الحكم بكونه
قبل انقطاعه عنهما فيجب الاستصحاب الى ان يعلم المزيل وثانيا بالنقض بولد اذا فارق ابويه واستقر عند مسلم
في دار الاسلام فانه لا يرتفع عنه حكم الكفر بالاجماع مع تحقق المفارقة فالذي للمسالك فان قيل العلة
مركبة من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام فلا يرد عليها ما ذكر مع الاوصاف الثلثة فانه الملك في ولد
الانسان غير متحقق قلنا هذه العلة تحتاج الى الدليل ومع ذلك فان دار الاسلام وان ذكر في الدليل
غير معتبر في نفسه قطعا فان السابي لو اقام به في دار الكفر للتجارة وغيرها الحكم بتبعيته له ايضا واما
الملك فيختلف قبل قسمة الغنيمة وبعد الاستقلال بالسبي والانفراد فان الملك لم يتحقق لاحد عند جماعة
منهم مع تحقق الحكم الا ان يدفعوا الحكم ههنا على تقدير منع الملك فيبقى تخلف الولد عن ابويه وانقطاعه عنهما
فان الظاهر انه حقيقة وبالجملة نرجع اليه ثم علا بظاهر الخبر ينتقض عما ذكرناه انتهى ثم يكن حاجة الى ما ذكره
في الدار فانها اعتبرت في مادة النقض ثم ما ذكره من ذهاب جماعة منا الى انتقاء الملك عن الغنيمة قبل
القسمة محل نظر فان الظاهر انه لا خلاف عندنا وعند جمهور العامة في حصول الملك لكل الغانمين قبل الغنيمة
وكلامهم ايضا الكون ملكا مشتركا ممتنع لمانعا واما عدم حصول الملك اصلا فانما هو قول شاذ من العامة يظهر ذلك لمن
استقرأ ولا ريب في انه لا يتحقق تملك ولد الذمي بوجه فاندفع النقض للافتراق بالملك وعدمه وهو افتراق كثير
الجدوى فان المفارقة المستندة الى الملك اكثر من غيرها ثم اورد على الثاني وهو الخبر اولا ان ظاهره يدل على
كون المولود على الفطرة انما يتحقق قبل البلوغ وثانيا ان قوله صم والله واغا ابواه يهودانه او ينصرانه
ان لا ينتقل وهو يقتضي ان لا يكون احد من غير ملة الكفر بظاهر هذا الظاهر غير مراد منه ومن ثم حمله الذي غيره على ان المعنى
ان كل مولود يولد ليكون على الفطرة فلا دلالة على مطلوبهم لان الكون على الفطرة انما يتحقق بعد البلوغ وثانيا ان
قوله صم والله واغا ابواه يهودانه او ينصرانه ان لا ينتقل عن الفطرة الى الكفر الا ان يكون الابوان يهوديين
او نصرانيين او مجوسيين فولد فرع لا يخرجه الا ان يقال انه ثابت بالاجماع على عدم الفرق وثالثا ان
ذلك يتحقق بوجوده معهما وقتا ما فلا بد من الاستصحاب الى ان يظهر المزيل ويندفع الاول بانه لا منافاة في حمله على
ما هو الظاهر من التسمية بالفطرة فانها بمعنى الخلقة اي يخلق الناس عليها وما ذكره من الاقتضاء انما يلزم
لو كانت هذه الفطرة معتبرة من كل وجه ولم يستقر الاصطلاح في الاربل ادمي نطفة على غيره هذا المعنى وظاهره انه ليس

يحكم

تحقق

للملك

لك واما ما حكاه عن المرتضى في معناه فلا معناه فلا صحة له ظاهراً فانه لو كان الغرض من خلق كل مولود ان يكون حين البلوغ على الفطرة لزم تخلف عن فعله تعالى وهو مؤدى الى نسبة الجهل اليه سبحانه وتعالى والاعتراض الثاني لا مدخل له في هذا المقام ولا ينافي الاستشكال الذي اورده وجه الاستدلال به فانهم انما استدلوا به من حيث الجزء الاول وهو الكون على الفطرة والاشكال ان تم فانما يؤدى الى عدم التبعية للابوين في سائر الملل وهو لا ينافي كونه بنفسه على الفطرة بوجه وربما يدفع الثالث بان الظاهر انما يتبعهما في اليهودية ونحوها اذا كان تابعاً لهما غير مفارق عنهما فان فارقهما او انتفت التبعية فله حكم نفسه من فطرة الاسلام الا ان الشان في انتفاء التبعية بمجرد المفارقة فانه اول المسألة وذهب العلامة في نهاية الاحكام القواعد والمنتهى وابن ادريس الى التبعية في الطهارة خاصة وحكي عن العلامة ابنه انه الذي اختاره في التحرير ايضا ويظهر منه في سائر كتبه ومن المحقق التردد اما عدم التبعية في الاسلام فلوجوه منها اصالة العدم ومنها قوله تعالى ولا يلد والا فاجرا كفارا وانت تعرف ما فيه ومنها قوله ص والد وانما ابواه يهودانه الخ فانه حصر علة الكفر في كون الابوين ويلزم منه حصر علة الايمان ايضا في ايمانهما لان علة العدم انما هو عدم علة الوجود وكذا قرره في الاسلام وهو مبني على كون الكفر عدم الايمان وان نوقش فيه قلنا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق فيتم الدليل واعلم ان هذا الخبر انما يصلح للاستدلال للفريقين به لاحتمال الحصر الذي فيه معنيين احدهما ان يكون المحصور هو الابوان والمحصور عليه ما بعده حتى يكون المعنى ابويه انما يفعلان اليهودية ونحوها بخلاف الاسلام فانه فطري له وعلى هذا استدل به الاولون والثاني ان يكون الكلام على القلب حتى يكون الابوان محصوراً عليهما واليهودية وما بعدها محصورة ويكون المعنى وانما يهوده وينصره ويمجسه ابواه لا غيرهما او يكون المحصور معتبراً المذكور هو المحصور عليه حتى يكون المعنى واما الامر ان ابويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وعلى احد هذين استدل به الاخرون واما التبعية في الطهارة فلوجهين الاول اصالة الطهارة الخالية عن معارضة يقين النجاسة والثاني لزوم الحرج على السابي وغيره لو حكم بنجاسته ارود على الاول المعارضة باصالة النجاسة السالمة عن معارض يقين الطهارة الى حين ولكان لحينئذ يقينا والاصل بقاؤه الى ان يعلم المزيل وعلى الثاني ليس بصالح لتاسيس الحكم لتحققه في مورد اعظم حرجاً وحرمته مع بقاء الحرج في المثال مع انه لا يمنع ويمكن الجواب بان المقام ليس مقام استصحاب فان سبب النجاسة هو تبعية الابوين والمفروض زوالها فينبغي اصالة الطهارة واما لزوم الحرج فانما اتى به للتأييد والتأكيد دون التأسيس ثم يرد منع زوال التبعية والمطالبة بالفرق بين الطهارة وغيرها حتى حكم بانتفاء التبعية في الاول دون غيرها وربما يستدل على الجزئين بالاقتصار بالرخصة على موضع اليقين وفيه انه انما تكون التبعية في الطهارة يقينية لو لم يكن فيها خلاف وظاهر العلامة في التلخيص بقاء تبعية الابوين في جميع الاحكام وهو الذي مال اليه الشارح في كتبه وزاد في دليله على الاستصحاب انه حيوان متفرع من حيوانين نجسين والافراد عنهما لم يعلم من المطهرات في بابها وفيه منع كون التفرع موجباً للنجاسة الا فيما اجمع عليه واما عدم عد الافراد من المطهرات فلا يصلح دليلا على انهم لم يعدوا منها تبعية الابوين اذا حكم باسلامهما او اسلام احدهما ايضا فكانهم ارادوا بالاسلام الذي علم منها ما يعم ما في حكمه او اسلام نفسه ومن يتبعه في الحكم به هذا كله اذا اسبي منفرداً عن الابوين واما اذا اسبي معهما فكانه لا خلاف عندنا في تبعية الابوين ولعموم خبر تهويد الابوين وتنصيرهما وتمجيسهما وللاستصحاب التبعية

واما اذا مع

الى ان يثبت المزيل والملكية لا تصلح مزيلاً الا ترى ان المسلم اذا ملك عبداً او امة كافرين فزوجهما منه فولد منهما ولدا كان تابعا لهما دون المالك وان سبي مع احد الابوين فنص الشيخ على انه يتبعه دون السابي وهو المحكي عن ابي الجنيد والبراج واختاره الفاضل واحتج له بانه لم ينفرد عن احد ابويه فلم يحكم باسلامه كما لو سبي معهما وعن الاوزاعي واحمد في احد وجهيه انه يتبع السابي لقوله ص والد كل مولود يولد على الفطرة فان الحكم بالتبعية متعلق بالابوين جميعا فلا يثبت باحدهما ولانه يتبع السابي منفردا فيتبعه مع احد الابوين قال في التذكرة والمنتهى ودلالة المفهوم ضعيفة ومنع قوله انه يتبع السابي واعلم ان دلالة الخبر على ذلك يتوقف على امرين احدهما ان يكون الابوان محصوراً عليهما او تكون الجملة محصوراً عليها والمحصور مقدراً اي وانما الامر انهما يهودانه او والثاني ان يكون المراد الحصر في ان يكونا كلاهما مهودين ومنصرين ومجسين وليس ذلك بمتعين لجواز ان يكون المراد انهما يهودانه او اعم من ان يجتمعا على ذلك او ينفرد به احدهما الا ان مات ابو المسبي معهما فنص الشيخ على انه لا يتبعه بل كان على حكم دينه ويلزم ذلك ان مات احدهما بالطريق الاولى واحتج له الفاضل في التذكرة والمنتهى بانه مولود بين كافرين فاذا ماتا او مات احدهما لم يحكم باسلامه كما لو كان في دار الحرب وبانه كان محكوما بكفره فلا يزول بموت ابويه كالبالغ والاصوب ان يحتج له بان السبي لم يكن ناقلا لتبعية الابوين الى تبعية السابي بل هو بحاله كذا بعد الموت الى ان يدل عليه دليل وليس على انه يرد على الحكم المطالبة بالفرق هذا الفرض وفرض السبي منفردا مع ان الانفراد عن الابوين في هذا الفرض اكد والخبر على ما حملوه عليه من المعنى يعم المقامين قوله وان كان السبي ولد زنا فان الطفل وان كانا ولد زنا الحق باسلامه ولا كفر بنفسه وانما الحكم الذين تبعا ودليل التبعية ان تم قوله وفي المتخلف من ماء الزاني المسلم نظر بشيء من انتفاء التبعية شرعا في البنوة فانه ليس ولد له شرعا ومن الاجماع انما انعقد على تبعية الطفل للابوين فلا يشمل دليل التبعية ولعله بما يأتي في الكفارات ومن تولده منه حقيقة وكونه ولد له لغة فيتبعه في الاسلام لما يحرم نكاحه للمتولدة من الزانية ان كان ذكرا وعلى ابيه ان كان انثى مع عدم دخوله في البنات ولا امه في الامهات شرعا وهذا هو الذي مال اليه في الذكرى وهو الاقوى لقوله ص والد كل مولود يولد على الفطرة والمنع الحقيقة الشرعية في الابوين فلا تجب التبعية لهما من الجهتين وربما يظهر باسلامه من كلام العلامة في المنتهى والنهاية والتحرير لانه اطلق فيها تغسيل ولد الزنا وقال في الاول ولد الزنا يغسل ولا نعرف فيه خلافا الا من قتاده وقال في التحرير البحث في التغسيل والتكفين كالبالغ وولد الزنا كغيره وكذا الشيخ في المبسوط والحلاف اطلق تغسيله وحكى الاجماع عليه ممن عدا قتاده قوله ويستثنى من المسلم في المشهور من حكم بكفره من الفرق الاسلامية كالخارجي والناصب والغالي والمجسم وغيرهم ممن انكر ما علم من الدين ضرورة ومن بحكمه الا ان المشهور الاقتصار على استثناء الخوارج والغلاة واشار في البيان الى دخول النواصب في الخوارج فقال والناصب خارجي وقال عنه ايضا وفي المجسمة بالحقيقة نظر قريب المنع اما المجسمة بالتسمية المجردة فلا منع وانما ترك في الكتاب استثناؤه اي من حكم بكفره لخروجه من الاسلام حقيقة وان اطلق عليه ظاهراً اي بحسب ظاهر لحوال فحق استثناء اما ان يريد بالاسلام ما يا الظاهر اعم من ان يوافق الباطن اولا ويكون الاستثناء منقطعا قوله ولو سقطا الا كان له اربعة اشهر فصاعداً بالاجماع على ما حكاه الشيخ وغيره لانه اذا كملت له اربعة اشهر نفخت فيه الروح فيتحقق له الموت فيعمه ادلة وجوب التغسيل ولرواية احمد بن محمد عمن ذكره قال اذا تم للسقط ~~اذا استوت خلقته~~ يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوى قال في المعتبر ولا يطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة من سند الثانية لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى وفي الرواية الثانية انها لا تدل الا على وجوبه اذا استوت الخلقة

فيتبعهم

التبعيه

ذكرا وعلى ابيه ان كان مع

اربعة اشهر غسل وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله قال سالته عن السقط اذا استوت خلقته مع

فان مضت اليها الاولى ويقيل انها تدل على ان استواء الخلقة عند تمام الاربعة ما يضاهيها برواية زرارة عن ابي عبد الله ع
قال اذا سقط لستة اشهر فهو تام وذلك ان الحسين بن علي ع ولد وهو ابن ستة اشهر وفي الرواية الاولى فان فيها
بعد ما ذكره قال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك ان الحسين بن علي ولد وهو ابن ستة اشهر ويمكن الجمع بينهما بجواز
ان يكون التمام غير الاستواء وهو الظاهر ان في حيث يكون الاستواء بالاربعة بالروايات الدالة على ان الجنين
اذا مضت عليه اربعة اشهر حلت فيه الحيوة او كان خلقته الا ان في رواية يونس الشيباني عن الصادق ع قال قلت
فاذا وكزها فسقط الصبي ولا يدري احيا كان او لا قال هيهات يا ابا شبل اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيها
الحيوة وقد استوجبت الدية وفي الذكرى وفي الخلاف اعتبر الحيوة في وجوب الغسل والنية عن مطابقة للواقع
فانه قال اولا مسئلة يجب غسل السقط اذا ولد له حيوة فاما الصلوة عليه فعندنا لا يجب الصلوة عليه الا
بعد ان يصير له ست سنين بحيث يعقل الصلوة عليه دليلنا اجماع الفرقة ثم قال مسئلة اذا ولد دون
اربعة اشهر لم يجب غسله ويلف في خرقة وان كان لاربعة فصاعدا غسل ولا يجب الصلوة عليه وقال الشافعي
في الام مثل ذلك وقال في البويطي لا يغسل ولا يصلى عليه وبه قال ابو حنيفة وقال مالك القديم يغسل ويصلى عليه
دليلنا اجماع الفرقة وهذه العبارة في المسئلتين لا تنفيد ولا توقع ما نسب اليه كما لا يخفى وانما المقصود في
المسئلة الاولى ذكر الخلاف في الصلوة دون التغسيل قوله ولو كان دونها لف في خرقة ودفن بغير غسل بالا
جماع على ما يقال ولان الغسل انما يجب بالموت ولا موت الا فيما يثبت حيوة ولم يثبت الا فيما بلغ الاربعة ويدل
على رواية محمد بن الفضيل قال كتبت الى ابي جعفر ع اساله عن السقط كيف يصنع به فكتب اليه السقط يدفن
بدمه في موضعه ويدل عليه ايضا مفهوم مقطوعة احمد بن محمد المتقدمة واما اللف في الخرقة فذكره المفيد وسلار
والفاضلان وابن البراج والمص ولم اظفر له بنص قال في روض الجنان بعد ذكر رواية ابن الفضيل والنبوي الخبر ذكر
لف الخرقة بل ظاهره انه يدفن مجردا لكن ما اختاره المتاخرون اولى بل يظهر من المعتبر دعوى الاجماع عليه قوله
بالسدر اي بماء مصاحب لشيء من السدر فاما باطلاق السدر عليه مجازا او اطلاق الغسل به او يجعل
الباء للمصاحبة والظرف مستقرا حالا من التغسيل مصاحبة للمغسل به للسدر يكفي في جعل التغسيل مصاحبا
له وما يقف منه التعجب قوله في شرح الالفية اي مصاحبه شيء من الخليطين في الاوليين فالباء في السدر
للمصاحبة والكافور معطوف عليه ففي معارة فيه واما القراح فلا يستقيم فيه ذلك لان المراد الماء الخالي عن الخليطين
اما هو نفس آلة الغسل فليس معه شيء يصاحبه فيحكى كون الباء للمصاحبة للاستعانة كما هو الاصل
في الباء الدالة على آلة الفعل ويسوغ ذلك كون الباء بمعنى قوة الملفوظة فلا يضر اختلاف معانيها او مبني
على جواز استعمال المشترك في معنيية ان لم يجوز حقيقة فلا اقل من ان يكون مجازا وهو شايع ايضا او يجعل القراح
على انه مبتدا محذوف الخبر فصل باستيناف جملة الاعتراض عما قبله لعدم المناسبة ويكون كون الباء في الاوليين
بمعنى مع اي بالماء مع السدر ومع الكافور والماء مستفاد من تخصيصه فانه لا يتم حقيقة بدون
الماء او على حذف المضاف وهو الماء اي بماء السدر وبماء الكافور ويكون صحة القراح على اهل الوجه بنقل
اضافة الموصوف الى الصفة كمسجد الجامع مثلا من جوزه ولو كان عما اوله به عيسى بن سعد انتهى وفيما
ذكرنا من الوجوه الصحيح غنية عن ارتكاب هذه التكلفات البارزة واياته ما يحدث الكلام من وجوه
الخلل ثم لا ادري ولست افال ادري ما الذي فرق بين باء المصاحبة والتي بمعنى مع ثم هنا مسايل الاولى

وقال سعيد بن المسيب عليه حتى يبلغ وقال يافي يجب الصلوة م

الفضل م

على الغسل به م

وجوب الاغسال

وجوب الاغسال الثلثة وهو المشهور ونسبه المحقق وغيره الى الاصحاب الا سلار وعن المنتفع يعني على وجوبها في كلام
الشيخين الا في الجمل ولا في كلام اكثر المتقدمين ونسب في الذكرى الى الخلاف الشيخ حكاية الاجماع على وجوبها وانما المعلوم منه
الاجماع عليها واما على وجوبها فهو الظاهر وخلاف يحتمل واما سلار فنقل عنه ان الواجب انما هو واحد بالقراح والا
فان مسنونان ويدل على الاول مع الاجماع ان ثبت رواية الحلبي قال قال ابو عبد الله ع يغسل الميت ثلث غسلات
مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح وصحيحة ابن مسكان عن الصادق ع قال
سالته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور وذريرة
ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح ثلث غسلات لجسده كله قال نعم ورواية سليمان بن خالد قال
سالت ابا عبد الله ع من غسل الميت كيف يغسل قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور
ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلث مرات قال نعم الا ان في الاولى ضعفا وفي الثالثة ارسالا وفي سليمان كلام
والثانية يتضمن الذريرة مع انها ليست بواجبة الا ان يقال ان قوله ان كانت يفيد في العرف الافضلية فلا
يدفع حمل الباقي على الوجوب واما ساير الاخبار المتضمنة للامر بالثلثة فلا يخلو شيء منها عن الاشكال على امور
سندية وهو مما يضعف به الدلالة على الوجوب وغاية ما يقال انه لا بد من الحمل على الوجوب الا فيما خرج با
الاجماع ويمكن الاستدلال بالتاسي وباصالة بقاء الميت على نجاسته الى ان يحصل اليقين بزوالها واما
دليل سلار فوجوه منها الاصل ومنها الروايات المتضمنة لتشبيه غسل الميت بغسل الجنابة ومنها ما نقل عنه
بانه يخرج منه الجنب ويقذف النطفة ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر
فرد عليه الماء ثلث مرات فانها تقضي في ان التثليث انما هو اذا كان كثير الشعر ~~فرد عليه الماء ثلث مرات~~ لا يصل
الماء الى البشرة بسهولة ومنها ما يقضى ان الجنب اذا مات لم يغسل الا غسلا واحدا كرواية ابي بصير عن احدهما
ع في الجنب اذا مات قال ليس عليه الا غسلة واحدة ورواية عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المراة
اذا ماتت في نفاسها كيف يغسل قال مثل غسل الطاهر وكذلك الحايض وكذلك الجنب انما يغسل غسلا واحدا
فقط والجواب عن الاصل انه معارض بما ذكرنا وعن الثاني ان المراد المشابهة في الكيفية وعن الثالث
ان ذلك علة وجوب الاصل من التغسيل فلعل العدد علة غير ذلك وعن الرابع ان التثليث المذكور يحتمل
ان يكون التثليث في غسلات كل غسل ويحتمل ان يكون قوله ثلث مرات منقطعا عما قبله متعلقا بما
قبله والجملة الشرطية معترضة اي مثل غسل الجنب ثلث مرات فيكون نصا في وجوب الثلثة وعن الخامس ان الا
غسال الثلثة بمنزلة غسل واحد وكل منها بمنزلة غسلة من غسلات الواحد واذا كان كذلك فلا يبعد ان يسمى
الجميع غسلا واحدا ايضا او المراد بالوحدة الوحدة باعتبار الموجب وتداخل الموجبين او الوحدة النوعية
التابعة لوحدة الموجب المسئلة الثانية ان الاغسال الثلثة الواجبة يجب ان يكون احدها بالسدر
والاخر بالكافور والاخر بالقراح وهو المعروف بين الاصحاب وخالف فيه ابن حمزة فانما جعل الواجب
تثليث الاغسال واستحب ان يكون بهذه الكيفية ودليل المشهور معين ولا يلزم من الاولى ودليل ابن
حمزة غير ادلة سلار عدا الاخيرين وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سالت العبد الصالح ع عن غسل الميت
ابيه وضوء الصلوة ام لا فقال غسل الميت يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه وراسه بالسدر
ثم تفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء شيء

من سدر او شيء من كافور او فانهما اوجبت التثليث ولم يعين ان يكون على تلك الجهة وانما ذكر جعل شيء من السدر والكافور في الماء مطلقا اذ لا قائل بالفصل ورواية ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال سالته عن غسل الميت فقال اتعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ثم يضجعه ثم يغسله تبدا بميامنه وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح واجعل في اكفانه فانه لم يتعرض للسدر ولا قائل بالفصل بينه وبين الكافور والجواب من تلك الادلة عين تلك الاجوبة ومن الروايتين الحمل على المشهور جمعا بين الادلة ولم يعرف الشيخ فيما عثرنا عليه من نسخ المبسوط على اعتبار السدر في شيء من الاغسال وانما جعل نحو على اعتبار في غسل الراس المسئلة الثالثة لا بد ان يكون الاغسال بالترتيب المذكور لا نعرف فيه خلافا والاخبار تدل عليه وفي الذكرى ويلوح من كلام ابن حمزة استحباب الترتيب وشكله في البيان والحق ما ذكرناه من استحبابا باهمل الخليط فانه قال وما يتعلق بالغسل على اربعة اضرب واجب ومندوب ومحظور ومكروه فالواجب ستة اشياء الى ان قال ثم يغسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بالماء القراح ولو اخل بالترتيب الواجب فهل يكفي في الطهارة تردد العلامة في النهاية والتذكرة من حصول الانقاء المقصود من الغسل ومن مخالفة الامر والاقوى عندي عدم الاجزاء وعدم الطهارة المسئلة الرابعة ان السدر المعتبر في الغسلة الاولى اقله اقل ما يطلق عليه اسمه اي السدر سواء سمي الماء ماء السدر ام لا هذا هو المشهور للاصل وعدة من الروايات منها عدة مما تقدم لا يقال انها تتضمن الا الغسل بماء وسدر او جعل شيء من السدر في الماء وبهذا يظهر انه لا يجب ان يطحن ويخلط بالماء بل يكفي ان تلقى فيه ورقة منه وربما اعتبر تسمية الماء به ماء السدر لعبارة اكثر الاصحاب ورواية عمار الطويلة عن ابي عبد الله ع قال في اخرها المرة الاولى التي يغسل الميت بماء السدر والمرة الثانية بماء الكافور تفت فيها فتاتا من حنوطه والمرة الثالثة بماء القراح والاولى ان يقال ينبغي ان السدر بقدر ما يحصل به مسمى الغسل به فانه الوارد في اكثر الاخبار وان تكاثرت بالماء ومن الاخبار ما تضمن الضرب وهو يحكى عن اكثر العبارات على احد التفسيرين بعضها بتكلف وبعضها النسميتان الا ان القول بوجوب ذلك مما لم يعلم عليه دليل واضح ولعين ذلك ينبغي ان يطحن ويضرب حتى يختلط لانه ومما يؤيد ذلك ما سيذكره الان من الخبرين المتضمنين لاعتبار سبع ورقات سدر في الماء القراح فانه واضح الدلالة على ان ماء السدر اكثر سدر سمعنا عن بعض الاصحاب انه جعل اقله سبع ورقات واستقرب العلامة في النهاية والتذكرة وفي المنتهى لوجوب من السدر اقل ما يطلق عليه الاسم وقبل سبع ورقات ورواه الشيخ عن عبد الله بن عبيد عن ابي عبد الله ع واقول هذه الرواية مما لا دلالة لها عليه بوجه قال سالته عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ثم يغسل راسه بالسدر والاشنان ثم الماء والكافور ثم بالماء القراح تطرح فيه سبع ورقات صحاح في الماء الا ان يعاد ضمير فيه على الغسل بالماء على الغسلة الاولى والظاهر عوده على الماء القراح وكون في الماء تفسير الاطرق الاول ومما يدل رواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ان اعصره بطنه ثم اوضيه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر والخطمي ثم افيض عليه الماء بالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر فانها المطهر في ذلك الغم والغسل بالماء القراح يعني ماء السدر والكافور ايضا نعم امثاله فانه ربما يدل على كثرة السدر في الماء فيما يتغيضه عنه ولعل وجه الاستدلال زعم انه يعتبر في القراح ان لا يخالطه شيء اصلا فلذا ترى

على وجه يشعر بجعله في ماء الاغسال الثلثة الاغسال جميعا واذا لم يجب ان يكون على ذلك المخولم يجب جعل السدر والكافور في الماء م

ويغسله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة وهيئته ع قال والمندوب سبعة وعشرون شيئا الى ان قال م

على جسده منه ثم ادلكه به جسده ثم افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور م

حمل العبارة

15

حمل العبارة على اعتبار الورقات في ماء السدر وقال الشيخ علي في الشرح في هذا المقام وقدر المفيد السدر بنحو رطل ونصف ع الاخبار بعضها انتهى وما ابيناه من كلام المفيد لا يدل على تقدير الواجب كما هو الذي فانه خلط بين الواجبات والاداب المسنونة فلا يلزم كون هذا القدر من الواجبات بل الذي فهم من كلامه انه انما اعتبره ليجعل رغوة يغسل بها راسه والغسل بالرغوة انما هو من المندوبات ومستشار وهو ما يستفاد من عبارة الذكرى ايضا المراد منها تقدير المستحب ع الخامسة ان الكره ان لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا اعتبره العلامة وابنه واستدل عليه بان المضاف غير مطهر وقد يمنع ارادة التطهير بالغسلتين الاولتين لجواز ان يراد الاول التنظيف وبالثاني حفظ البدن برائحة الكافور من الهوام ومن اسراع التغير والانفتاح اليه وفي الذكرى عن المفيد قدر السدر برطل او نحوه وابن البراج برطل ونصف واتفق الاصحاب على ترغيبه وعليه يحمل ان الانسان وظني ان شيئا منها لا يوجب الاضافة اما الاول فلان المفيد انما اعتبر ذلك القدر في سبعة وعشرين رطلا من الماء فانه استحب لكل من الراس والجانبين تسعة ارطال ولا اظن ان رطلا من السدر يجعل هذا القدر من الماء الى الاضافة واما الثاني فلان رغوة السدر يوخذ لتنظيف الوجه واللحية والفرج واما الذي يغسل به الميت ما بقي بعد رغوة السدر فلعله وصيرورته مضافا غير معلوم على انه لا يتعين ان يكون الماء الذي يحصل منه رغوة السدر هو الذي يغسل به فيجوز ان يكون غيره وان يراد ما اخذ منه الرغوة حتى يخرج عن الاضافة ويمكن الاستدلال على اعتبارها بقاء الاطلاق بالاحتياط وبما تضمن من الاخبار الامر بالغسل بماء وسدر او بماء وسدر ولا يعارضه ما تضمن الغسل بالسدر لمنع اقتضائه الاضافة على احتمال كون الباء للمصاحبة قوله في الغسلة الاولى كما عليه اشارة الى ان الاغسال الثلثة انما هي غسلات ثلث وانما الغسل مجموعها وعلى هذا فالباء في بالسدر للمصاحبة لما في العبارة اشكال لجواز مصاحبته غسل واحد من الثلثة مرتبة وان كانت للاستعانة فيحتمل ان يكون التقييد بجعله الغسل غير المعنى المعتبر هنا المركب من الثلثة وان يكون صلته مجموع الثلثة ويحتمل ان اختلاف مختار الشارح والمص فانه في الذكرى رضي على اختلاف الخلاف في غسل الميت قوله ثم بما مصاحب بشيء من الكافور ك اي مثل السدر في العلل والاكثر انما الكلام في اكثره فهو على الكلام في اكثر السدر واما الاقل فلا نعرف فيه خلافا بين الاصحاب واكثر العبارات تقبل الاكتفا باقل المسمى الا ان المفيد وسلار اعتبرا نصف مثقال الا ان بعده بقبيل الوجوب كيف وسلار لا يرى وجوب الغسلتين الاولتين اصلا وليس في الاخبار ما يدل على وجوب حد معين منه نعم وفي رواية عمار عن ابي عبد الله ع والمرة الثانية بماء الكافور تفت فيها فتاتا من حنوطه ولعله كان نصف مثقال وفي رواية علي بن ابراهيم عن ابيه عن رجاله عن يونس عنهم ع ثم صب الماء في الانية والق فيه حبات كافور ويشبه منها التقييد وجوب ما تضمنه المقنعة والرسالة ومقارنة السنوية وباقي الروايات انما تضمنت الغسل بماء وكافور او ماء يلقى فيه شيء من الكافور او بماء الكافور وقليل منه يكفي الضرورة الماء كافور وقدره ثلاثة مثاقيل ومن غيرة موزون بن عمرو عن الصادق ع قال الغسل عن ابي طالب لي رسول الله ص واله بداه بالسدر والثانية بثلث مثاقيل من كافور ومثقال من مسك قال في الذكرى والا ترك المسك والخبر معارض باشهر قوله ثم يغسل بحقيقة السدرين هو المناسب لما تقدم ثالثا بالماء القراح وهو الماء المطلق الخالص عن الخليط المعهود يعني السدر والكافور قال في روض الجنان موافقا للمنتهى على الخلو كل شيء كما توهمه بعضهم بناء على ما ذكره اهل اللغة من ان القراح الذي لا يشوبه شيء حتى التجا بعضهم الى ان الماء المشوب

والمسئلة م

وابن البراج برطل م والملاقى م

بالطين كما العمل الاعم من تغسيل الميت به لعدم تسميته قراحا لغة وان جاز التطهير به من غيره لانه اعتبرها في تطهير
الميت الماء المطلق لا القراح وهو ما سمى لان اسم القراح انما اخذ من هذا الماء باعتبار تسميته حيث اعتبر فيها المزج لا
مطلقا وتدل عليه على ذلك خبر سليمان بن خالد المتقدم في قوله ثم بماء فانه قد رأى فيه اطلاق الاسم ولا ريب ان
الممتزج بالطين المذكور ماء لانه المفروض ولا اجازة التطهير به من غيره انتهى ونحوه ذلك في شرح الشرايع والالفية
وزاد في وجه الوجه انه يطهر به في النجاسات ويزيل الاحداث التي هي اقوى من حدثيته وخبثه من الميت فيجزي به بطريق
اولى قال الشيخ على على حواشي الشرايع وكيف يتصور عاقل صحة غسل الجنابة بهذا الماء وعدم جواز غسل الاموات
به ان هذا الشيء عجاب وفي المسالك ان ايثار القراح في الاخبار على المطلق لئلا يتوهم خروج الماء عن تسميته من
الاطلاق بمزجه بالخليطين بناء على تقليل القسمين واقول وان كان الظاهر ما افاده الشيخان الا ان الانصاف
ان القراح والخالص الواقعين في الاخبار كما يحتملان الخلوص من الخليطين يحتملان الخلوص عن كل خليط وان سلمنا كون
الاول اظهر فان النظم التيه جرى بتغسيل البقايا بالطهارة والخروج من الاهمال لم يبعد اعتبار المعنى الثاني وان
بداية واحدة لا ينافي ذلك والاولوية المدعاة ممنوعة فضلا عما ذكره الشيخ على من الاستبعاد والتعجب في غسل
البقايا باستعمال الماء المسمى بالقراح والخالص عرفا وان لم تكن حقيقة فان الالفاظ تحمل على معانيها العرفية عند
الاطلاق فلا وجه لاستثناء ماء السيل ونحوه فان الظاهر انه لا يخرج الماء بالامتزاج بالطين على هذا النحو عن
اطلاق الاسم عليه ولو خرج عنه باقل مما ذكر في غير الطين والفارق هو العرف وبالجملة فليس ما ذكره البعض
من الفساد بالمكان الذي توهماه ثم ذكر الشارح ان الخلوص من الخليط بمعنى كونه اي الخليط بحيث يعتبر فيه انه في هذا
الماء الان سلبه عنه معتبر كما هو المتبادر ولا ينافي الغيرية كونه ماء مطلقا لجلالان تسميته فانه يعتبر فيهما الخليط مع
ذلك ويدل فان الدليل على هذا التفسير رواية سليمان بن خالد المتقدمة وروايتا عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار ا
المتضمنان لطرح سبع ورقات سدر في الماء القراح ولان الخليط اذا لم يسلب الاطلاق عن الماء لم يسلبه عنه
حمل الموتة التطهير في ساير الحيات والاحداث فكذا في الموت وانه لا قول بوجوب غسل ما يحصل فيه ماء السدر بماء
الكافور من الاناء ليزول عنه ما علق به منهما فيحصل فيه الماء القراح ولو اعتبر الخلو لقيل بوجوب ذلك قال في شرح
الالفية ويدل على ذلك ايضا جواز تغسيله بهما في الماء الكثير فانه لولا ذلك لم يمنع لتحقق المصاحبة لهما في غسل القراح
خصوصا في الماء الواقف ويحتمل على اعتبار خلوه من السدر والكافور ليصح المايه ماء السدر اوماء الكافور ان يمنع الغسل
به الغسل بالسدر او الكافور ان يعتبر في القراح الخلو عنهما من الخليطين والظاهر من عبارة المسالك اعتبار
الخلو عنهما قوله كالجنابة الظاهر انه خبر للموت مثلا اي الموت كالجنابة في الاغتسال وظاهر الشارح انه جعله حين
الاغتسال اي اغتساله كغسل الجنابة بحذف المضاف ويحتمل ان يكون حالا من التغسيل المذكور وهو المستنبط لاجها
ومعنى كون اغتساله كغسل الجنابة انه لا بد ان يبدا بغسل راسه ورقبته اولا ثم يبدأ بميامنه ثم بمياسره والابتدا حتم
اضافي بالنسبة الى المياسر ولا اراد بالابتدا ما فيه تبدأ في الاول بقوله اولا ولما لم يتحقق في المياسر ابتدا
بوجه قال ثم مياسره بدون الباء يقع ثم بغسل مياسره ويحتمل ان يكون المراد بالابتداء الشروع في الفعل المذكور
بعده فيمكن اعتباره في المياسر ايضا فيقرا بالخفض عطفا على الميامن اي يشرع في غسل الراس والرقبة اولا ثم
في غسل الميامن ثم في غسل المياسر لما تقدير الغسل مضافا الى الميامن اوارادة الشروع فيه من الشروع
فيها هو شايع ولغسله في الماء دفعة واحدة مرتبة كما يرتمس الجنب في الماء فهنا مسئلتان الاولى الترتيب

في اشاله

في اشاله الترتيب للعشر في غسل الجنابة ان لم يغمسه في الماء وهو ما اتفق عليه الاصحاب على ما حكاه غير واحد منهم والاخبار
تدل عليه من جهة التنصيص على الترتيب او من جهة التشبيه بغسل الجنابة وذكر العلامة في المختلف عن ابن حمزة انه قال بوجوب الترتيب المعهود
في غسل الجنابة فهو قايل بوجوبه في غسل الميت فالفرق بينهما خلاف اجماع الائمة ولكن الشيخ اعتبر في المبسوط والنهاية
تقديم غسل الشق الايمن من الراس على الايسر واعتبر المفيد وسلار ان يغسل في كل غسلة بعد غسل الفرجين من الترتيب
ثلاثا بدأ بيديه ثم الراس ثم رجليه والظاهر انهما انما اراد الاستحباب والاول مذكور في رواية الكاهلي وفيها غسل
من الميامن والمياسر في كل غسله من القرن الى القدم بعد غسل جانبي الراس واللحية والوجه وهذا مذكور في رواية
يونس عنهم ع ايضا واعتبر العلامة في المنتهى على جهة الوجوب ظاهرا والمسئلة الثانية انه يجزي فيه الغسل الارتماسي
كما اجزأ في الجنابة واستشكل فيه العلامة في النهاية والتذكرة واستظهر المصنف الاجزاء في الذكرى وقطع به في الدروس
والبيان ومستنده التشبيه بغسل الجنابة مع اصالة عدم وجوب الترتيب وسند الخلاف الاحتياط والتشكيك
في دخول ذلك في مفهوم التشبيه مع عدم ما يوافقه واصالة البقاء على النجاسة والتاسي واطلاق الاصحاب
وجوب الترتيب فيه وتقدم الاجماع عليه وكون الترتيب هو المعهود من فعل الاصحاب في الاعصار وهو الاقوى
عندي قوله مقترنا في ادائه بالنية حال من التغسيل كما هو الظاهر من المتن او من حال الغاسل والمغسل وهو الظاهر
من عبارة الشرح ويكون اشارة الى ان الاقتران بالنية داخل في مفهوم التشبيه بغسل الجنابة الا انه صرح به
لزيادة الاهتمام به او وجوب النية فيه مما نص عليه الشيخ في الخلاف واستدل عليه بالاحتياط قال لانه لا خلاف انه اذا
نوى ان الغسل يجزي وان لم ينو فيه خلاف قال وايضا قوله ع الاعمال بالنيات قال ويدل على ذلك ما بيناه في كتاب
الطهارة وذكر في كتاب الطهارة ان كل طهارة من حدث اصغر او اكبر بماء او تراب فان النية واجبة فيها واستدل عليه
بعين هذين الدليلين وبالاجماع وآية الوضوء هذا ايضا عند تأمل تبيين الخلاف وفي المعتبر جعل وجوب النية على الغاسل
عندي تردد قال قال الشيخ بوجوبها واستدل باجماع الفرقة ومنشأ التردد انه تطهير الميت عن نجاسة الموت
فهو ازالة نجاسته كغسل الثوب النجس والاحوط ما ذكره الشيخ انتهى ويحتمل ان يكون ما نسبه اليه من الاجماع للاحتياط
الذي حكيناه فانه نوع استدلال بالاجماع وان يكون حمل الحوالة التي حكيناها على الاجماع المذكور في كتاب الطهارة
وهو غير معلوم لجواز ان تكون الحوالة على ما في كتاب الطهارة من تفصيل ما اجمله هنا من الجزء والنية والاحتياط
ولا يبعد ان يجعل هذا الغسل من الطهارة من الاحداث ليدخل في عموم ما ادعاه من الاجماع هناك وفي الذكرى
قطع في الخلاف على وجوب النية على الغاسل مدعيا الاجماع وهو صريح في نسبة الاجماع على الحاق المسئلة وممن اختار
وجوبها صاحب الاشارة وفخر الاسلام في شرح الارشاد والمحقق في المعتبر ايضا بعد ما حكيناه في تغسيل الموتى
سلار والمهذب في كتبه والعلامة في القواعد والتحرير والمنتهى وتردد في النهاية والتذكرة لعين ما في المعتبر
واستدل في الذكرى على وجوبها بانه كغسل الجنابة فيجب فيه النية قطعا وبانه عبادة اقول ويدل عليه ما دل
على ان العلة في تغسيله انه يصير جنبا واطلاق الاخبار بان الجنب والحايض والنفساء اذا ماتوا كفاهم غسل
واحد للموت ولغيره وايضا تسميته غسلا لا غسلا يدل على انه من التطهر من الاحداث لا الاخباث وقد حكى
الشيخ وغيره الاجماع على ان الغسل النية فيه ظاهر العبارة هنا وهو الذي صرح به غيره وهو الاوفق وهو الذي قطع
به فخر الاسلام في الفخرية الاكتفاء بنية واحدة للاغسال الثلثة بناء على انها عبادة واحدة او عبادات متصلة
وذكر في القواعد وتجزي نية واحدة مصلدقي اولها ولا يحتاج الى تجديد نية لافرادها وان كان كل واحد عباينا

لصاحبه كالتعقيب الواقع بعد الصلوة والماكون ذلك ظاهر العبارة هنا فلانه انما حكم بمقارنة التغسيل بالثلثة المذكورة بالنية وهو يصدق بالمقارنة لنية واحدة والاجود ما نبه عليه صاحب الاشارة من التعدد بتعددها لمنع كونها عبادة واحدة اذ ارتبط به كونها غسلا ولحل الكيف ولو تعذر بعضها يتيمم عنه خاصة والتى بالباقى مع انه لا يبطل التيمم من بعض الغسل ولو وجد الماء لبعض الغسل يجب استعماله فيه وان كانت الوحدة بينها كما فى العمرة الواحدة والحج الواحد المشتمل كل منها على اجزاء يفتقر كل منها الى نية مجددة من الاحرام والطواف وصلوته والسعى ونحوها فالجواب والتحقيق ان الاصل وجوب استدامة نفس النية بالتجديد كلان فى كل عبادة ولكن لما كان ذلك مؤديا الى الحرج العظيم استغنى عنه باستدامة حكمها فما ثبت فيه دليل على الاكتفاء بالاستدامة الحكمية اكتفى بها وما لم يثبت فيه عمل بالاصل الذى هو التجديد ولا دليل على الاكتفاء بها فى الاعمال المتعددة وان كانت اجزاء العبادة واحدة الا فى الصلوات ونحوها مما ثبت حكمه بالاجماع او غيره وجه التشبيه على ابن التفريق وعدمه بناء على الاتحاد معنى والتعدد صورة وهو ليس من هنا اثنا ان المحل الغاسل يتولى هو النية ولا تجزى كانت من غيره وان تعدد اشتركوا فى الصب بان يصب الجميع دفعة على عضو واحد نووا جميعا ولا تكفى نية بعضهم لاستناد الغسل الى الجميع ولا اولوية لكل اذ ذكره هو وغيره وعندى انه تكفى نية احدهم فيكون هو الغاسل ويكون الباقى معينا ولا يجل بهم ان يقولوا انه خلاف الفرض لانا فرضنا كونهم جميعا غاسلين وعبارة الذكرى ليست نصا فى موافقتهم فانه قال لو اشترك جماعة فى غسله نووا واجد كهم اذا ترتبوا فى الغسل كما فعلوه فيمكن ان يكون مراده الاشتراك ولكن بالترتيب دون الاجتماع ولو كان البعض بصب والبعض الاخر يقلب الميت فمن يدل عليه نوى الصاب وجوبا لانه الغاسل حقيقة واستحب من الاخر لانه اذا نوى استحق الثواب وللاحتياط لاحتمال ان يكون ايضا غاسلا وانتهى المعتق الذكرى بها اى النية منه او المقلب ايضا قال لان الصاب كالالة واعترضه الشارحى الرضى والشيخ على بان الغسل فى الحقيقة هو اجزاء الماء وفعله انما هو الصاب لا المقلب اقول وايضا اذا قطع بكون الصاب كالالة او احتمل لم يكن وجه للقطع باجزاء النية منه بل كان عليه الترديد فى اجزا كل منها وللاحتياط بنيتهما جميعا الوجه انه ان كان المقلب عم الميد على الميت وكان الماء فيلة الاخرى مل الاعضاء الا بامراره الميد كان هو والصاب جميعا غاسلين نعلق هنا النية منهما وانما نفايوجو بها من الجميع فى مسئلة الاشتراك بالصب الفرق واضح ولو ترتبوا اى جماعة الغاسلين فى التغسيل بان غسل كل واحد منهم بعضا من الميت عضوا كاملا منه كتمام الراس والرقبة وتمام الميامن وتمام المياسر او غيره كان غسل اثنان او جماعة راسه ورجله او ميامنه او مياسره اعتبرت النية من كل واحد منهم عند ابتداء فعله لئلا يلزم ابتناء فعل مكلف على نية اخر فلا تجزى الارشاد والالفية ويحتمل الاكتفاء بنية الاول لان النية انما تعتبر عند الشروع وليس بوجه لما عرفت ان الاصل بقاء عين النية من اول الفعل الى اخره وانما اكتفى باستدامة حكمها توسعا وليس تعدد الفعل بتعدد الفاعل اقل من تعدده بالفصل والمغتسل والمغسل اذا لم يوال بين اجزاء الغسل كان عليه النية عند الشروع فى كل جزء فصله من غيره من الاجزاء قوله الاولى بميراثه اولى باحكامه التى منها التغسيل اعلم انه ما من احد الا وله وارث ولا اقل من الامام الا انه غير مراد هنا لان الامام اولى بالمؤمنين من انفسهم وان لم يكن اولى بالميراث فليكن المراد غيره من الورثة فنقول ان المفهوم من الاولى بالميراث حقيقة ما يكون هناك غيره ممن له تعلق بالميراث الا انه يكون اولى به منه كمن له ولد وجد فان الولد اولى بالميراث من الجد لكن اذا كان له وارث ولم يكن وارث اخر فى مرتبة اخرى اى لم يكن من يصلح ان يكون وارثا

لمعين

لعدم تعيين من المراتب لمن لم يكون له فى هذه الاولى مثلا فانه لا يصدق على الولد انه اولى بالميراث من غيره اذ ليس غيره ممن له تعلق بالميراث ليكون اولى به الا الامام وقد عرفت انه غير منظور اليه مع انه اولى بالاحكام على انا لو نظرنا الى الامام لم نر مسئلة بعينه اذا لم يكن له وارث سواه وبالجملة فلا بد لما من تعميم الاولى بالميراث المفسر بمعنى الذى يشتمل للتفضيل علم على اصل الفعل والذى لا يشتمل اما على التغليب هو استحقاق او على المجاز او ارادة الاتصاف باصل الفعل الذى هو استحقاق الميراث بالفعل لا بالقوة فانه عند وجود كل مرتبة لا يتصف من فى المرتبة الاخرى باستحقاقه بالفعل او جعل الباء فى بميراثه للسببية الصلة للاولوية اى الاولى بالميت بسبب الميراث او ان يقال ان الحكم مخصوص باحد القسمين ويعلم منه حكم القسيل الاخر بالمفا بطريق الاولى حتى يكون علة الحكم الوارث اولى باحكامه من غيره من الوارث فمن كان اولى بالميراث كان اولى بها وقول الشارح يعنى ان الوارث اولى ممن ليس بوارث وان كان قريبا مستحقا للميراث فى بعض المراتب ظاهره ناظر الى المعنى الثالث ويحتمل كلا من الاولين والرابع ايضا قال فى شرحى الشرايع والارشاد ان المراد بالاولوية المذكورة ان الوارث اولى من غيرهم ويزيدون بالولاية ترتيبهم فى الارث فكل مرتبة من مراتبها اولى مما بعدها ان كانت واما تفصيل تلك المرتبة فى نفسها فلم يتعرض له فى هذه العبارة انتهى فقوله هنا ان المحل الوارث اختص بالاحكام وان تعدد فالذكر اولى من الانثى والمكلف من غيره والاب من الولد والجد كلام لا مدخل له فى تفسير العبارة وانما هو تفصيل المرتبة فى نفسها الذى نفى فى الشرحين على انه لا تعرض له فى هذه العبارة وذكر الجد استطرادى لانه ليس فى مرتبة الاب وانما ذكره لوقوع الخلاف بينهم انما سيعرف فيها مسائل الاولى ان الوارث اولى من غيره سواء كان ممن يرث فى الجملة ام لا قريبا ام لا ذكرا كان او انثى فان كانت له بنت واب او اخوة كاملون فالبنت اولى من الكل ان كاملة ذكرا كان الميت ام انثى هذا هو الذى يقتضيه اطلاق المعنى كتبه والفاضلين فى الشرايع والمنتهى والقواعد والتحرير والشيخين فى النهاية وابن حمزة وغيرهم وقال الشيخ فى المبسوط والميت لا يخلو من ان يكون رجلا او امراة فان كان رجلا فاولى الناس به اولاهم بحمله ودفنه والصلوة عليه ابا كان او ابنا او اخا او عما او جدا فان تشاحوا فى ذلك فاولاهم بميراثه اولاهم بتولى امره الى ان قال واما ان كان امراة فلا يخلو ان يكون لها زوج او لم يكن لها زوج فالزوج اولى بجميع ذلك من كل احد فان لم يكن لها زوج فلا يخلو من ان يكون نساء او رجال فهو على ثلثة اضرب من لها رحم محرم ومن لها رحم بلا محرم ومن لا رحم لها ولا محرم كل من لو كانت رجلا لم يحل له نكاحها كامها وجدتها وبنتها فهو اولى من كل احد والترتيب فيه كالترتيب فى الرجل يكون اولاهم بميراثها اولاهم بتولى امرها والقدلها ثم وليست بمحرم فكل من لو كانت رجلا حل له نكاحها كالبنات عمها وبنات عماتها وبنات خالها وبنات خالاتها فهو اولى من الاجنبيات فان لم يكن هناك رحم ولا محرم فالاجنبيات فهن اولى ممن له الولاء وان كان له رجال بلا نساء فكل من كان محرما لها جاز له ان يتولى ذلك منها الاولى فالاولى كما قلناه فى الرجال سواء ومن لا محرم له من الرجال كابن العم وابن الخال فهو كالاجنبى فان اجتمع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال انتهى وقريب منه فى باب النظر البهى ونحو من ذلك فى التذكرة وهو يشعر بالفرق بين الرجل والمراة وان الاولى بالمراة المراة دون الرجل وان كان اولى بالميراث ويمكن التاويل بما يوافق المشهور بحمل الاولوية على الاولوية

كانت ثم

فان كان لها زوج

باللباسة والمتولي بنفسه وفي روض الجنان وربما قيل ان ذلك يفيد الحكم بالاولوية المذكورة للاولى بالميراث
مخصوص بالرجل اما النساء فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت ذلك في نهاية العلامة واذا حصل جماعة يصلحون
للغسل فالاولى به اولاهم بالميراث وهذا القيد يشعر بان المراة ليست اولى بغسل الرجل والرجل بغسل المراة
الان يريد بالصالحية للغسل الصالحية لهذه الجملة او القدرة عليه فيخالف ما في غير التذكرة من كتبه فقد
حصل هنا وجوه ثلثة الاول وهو المشهور ان الاولى بالميراث اولى مطلقا ولا ينافي الاولوية عدم جواز المباشرة
اذ يكفي في تحققها توقف المباشرة على اذنه والدليل عليه الاجماع على ما يقال في بعض الاحكام كما يظهر لك وقوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهو ان دل فانما يدل على اولوية ذي الرحم من غيره ولما انفصل المذكور
بان ذوي الارحام كذلك وان من كان اشد مسا بالميت كان في الغالب اشد اجتهادا في ايقاع ما ينبغي له
واكثر احتراما له وابصر باحواله وعيوبه واستر لعيوبه ان كانت وان سلمتم الرحم من المفروضات وهذه من
اعاظم الصلوات وانه يجوز فيه انه فهو احق بان يتكفل له ما يحتاجه والروايات كرواية غياث بن ابراهيم
الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال يغسل الميت اولى الناس به ورواية يحيى بن عبد الله قال سمعت
اباعبد الله ع يقول ما على اهل الميت منكم ان يدرءوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير فقلت وكيف يصنع قال اذا فرد
الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه على راسه ورواية محمد بن عطية قال اذا اتيت بأخيك الى القبر فلا تفدحه
به اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى يأخذ اهبته ثم ضعه في لحده والصق خده بالارض وتحسر عن وجهه و
يكون اولى الناس به مما يلي راسه ثم ليقرأ فاتحة الكتاب وقل هو الله احد والمعوذتين واية الكرسي ثم ليقل ما يعلم
حتى ينتهي الى صاحبه ورواية محمد بن عجلان قال سمعت صادقا يصدق على الله يعني اباعبد الله ع قال اذا جئت
بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه دون قبره بذراعين او ثلثة اذرع حتى يتاهب للقبر ولا تفدحه
به فاذا ادخلته الى قبره فليكن اولى الناس به عند راسه وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض وليذكر الله
وليتعوذ من الشيطان وليقرا فاتحة الكتاب وقل هو الله احد والمعوذتين واية الكرسي ثم ليقل ما يعلم ويسمعه
تلقينه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويذكر له ما يعلم واحدا واحدا ورواية [illegible] قال سالته
فقلت اذا وضعته في لحده فليكن اولى الناس به عند راسه ليذكر اسم الله تعالى ويصلي على النبي واله ويتعوذ
من الشيطان الرجيم وليقرا فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله احد واية الكرسي وان قدر ان يحسر عن
خده ويلزقه بالارض فعل وليتشهد ويذكر ما يعلم حتى ينتهي الى صاحبه وصحيحة زرارة انه سال اباعبد الله
عن القبر كم يدخل قال ذلك الى الولي ان شاء ادخل وترا وان شاء شفعا ومرسلة ابن ابي عمير عنه ع قال
يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وفي معناها مرسلة البزنطي عنه ع ورواية السكوني عن
جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال امير المؤمنين ع اذا حضر سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها
ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب فهذه الروايات نصت على كون الاولى بالميت اولى بهذه الاحكام
فنقول ان الزوج اولى بزوجته والاب بولده وكذا الذكر اولى من الانثى وسياتي الجميع وفي غيرهم كذلك
فالاولى بالميراث اولى لان من المعلوم ان الاولى به انما هو الاقرب الى الميت والاشد علاقة به
الوجه الثاني اولوية الرجل للرجل من الانثى وان كانت اولى بالميراث والاولوية الانثى بالانثى من الرجل
وان كان اولى بالميراث وهو ان قال به قائل فلا نعلم وجهه الا ان الصالح للمباشرة هو الاولى وهو يعوى عن

من غيرهما الثالث الفرق بين الرجل والمراة باولوية الاولى بالميراث في الرجل واولوية المراة في المراة
وهو ان تحقق له قائل فليس له في الظاهر دليل يعتمد عليه وغايته ما يتخيل اولوية المراة بالستر المسالة الثانية
ان الاولى بالميراث اولى بجميع احكام الميت نص عليه جماعة من الاصحاب منهم المص هنا وفي الذكرى والشارح
في روض الجنان والفاضل في القواعد والتحرير وهو ظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط ومنهم من لم يتعرض
للاولوية الا في الصلوة كالصدوق في المقنع والفاضل في التبصرة ومنهم من لم يذكرها الا فيها وفي انزال
القبر وكانه مستلزم لها في التلقين وكل ما يتعلق بدخل كالمفيد والمرتضى كالجمل وسلار وبني زهرة وحمزة
وادريس ويظهر من عباراتهم الاولوية في التلقين وكل ما يتعلق بدخل القبر واصرح منها عبارة ابن زهرة
ومنهم من لم يذكرها الا فيهما وفي التغسيل كالفاضل ايضا في النهاية والتذكرة ومنهم من ذكرها في التغسيل
والصلوة والتلقين الاخير كالفاضلين في المعتبر والشرايع والارشاد والمص في البيان وفي الدروس
على بعض النسخ فانه قال يجب تغسيله على الكفاية وكذا باقي احكامه والاولى بالارث احق وفي بعض النسخ
احق به اي الغسل وعلى النسخة الاولى يحتمل ارادة جميع الاحكام ومنهم من ذكرها في الصلوة والتلقين
الاخير على وجه يشعر بانتفاء العموم كالفاضل في التلخيص فانه قال والاولى بالميراث اولى بالامة و
الزوج اولى مطلقا والمحقق في النافع ايضا اقتصر على ذلك لكن ليس في كلامه الاشعار المذكور وما عرفت
من الادلة سوى الروايات يعم جميع الاحكام المسالة الثالثة انه اذا تعدد الولي كان الذكر اولى نص عليه
جماعة منهم المص في البيان والدروس والفاضلان في الشرايع والقواعد والتحرير والشيخ في المبسوط
ذكره في الصلوة على الميت وقال في الذكرى قال في المبسوط ولو تشاح الاولياء في الرجل قدم الاولى بالميراث
من الرجال ولو كان الاولى نساء فمحارم اقول ما ذكره ليس عبارة المبسوط ولا معناها فانها الذا والميت لا يخلو
من ان يكون رجلا او امراة فان كان رجلا فاولى الناس به اولاهم بحمله ودفنه والصلوة عليه ابا كان او
ابنا او اخا او عما او خالا فاذا تشاحوا في ذلك فاولاهم بميراثه اولاهم بتولي امره وان كان هناك رجال اباعد
ونساء اقارب لهن رحم محرم فالرجال اولى بتولي غسله وقيل روي انه اذا كانت ذات رحم محرم جاز لها ان
يتولى غسله من وراء الثياب والاول احوط انتهت بنصها وهي صريحة في ان الرجال الذين جعلهم اولى
ليسوا في مرتبة النساء بل ابعد منهن فهم غير الاولياء المعتبرين هنا اعني الاولين بالميراث وان المراد
بالاولوية هنا الاولوية بالمباشرة وهي غيرها التي فيه والامر فيها نفلا عن الوارث على الوارث وقد نفي فيما بعد
على انه ياخذ في امر الغسل اولى الناس به او من يامره فما نسبه المص على المص تحكي ما حكي والدليل على اولوية
الذكور من الاناث انهم اعقل وابصر بالامور واقوى عليها المسالة الرابعة ان المكلف اولى من غيره وهو
ظاهر فان غير المكلف غير صالح للولاية والاذن حتى لو انحصر الاولى بالميت في الطفل او المجنون كان
كمن لا ولي وهل اذا انحصر من في المرتبة الاولى في غير المكلف وكان هناك مكلف من مرتبة
اخرى كان هذا المكلف اولى بالاحكام من غيره من الاقارب والاجانب الاقوى ذلك للدلايل المتقدمة
من الاخبار وغيرها وربما يحكى احتمال العدم بناء على ان الاصحاب انما جعلوا الاولى بها من كان اولى بالارث
وهو ليس كذلك وكلامه ساقط بما عرفت وفي الذكرى لو كان الذكر صغيرا او الانثى كاملة فالاقرب ان الولاية
لها لانه لنقصه كالعدم وكذا لو كان ناقص الحكم بجنون او عته ولو لم يكن في طبقة مكلف ففي كون الولاية

في المنتهى ومنهم من ذكرها فيهما
وفي التلقين ثبعا ما عسكر الاول
وما بعد الحكم كالفاضل م

الاولوية م

للابعد اولى كما عليه لظاهر عموم آية اولى الارحام والنافع كالمعلوم وانه اولى بالارث ملتلى الولاية لا ينفصل منها الولى المسئلة الخامسة ان الاب اولى من الولد اذا اجتمعا ذكره الشيخ والاكثر وحكى الشيخ في الخلاف اجماعنا عليه ونبه الفاضل في التذكرة الى عمل اتيانا في المنتهى والمعتبر نسب الى الشيخ ودليله انه كان له الولاية في حيوته وانه ارفق به وانصب بالصبر عموا تبعهما انما والنه لا الولاية على ولدع ايضا للمسئلة السادسة انه اولى من الجد وهو ولعل في عموم اولوية الاولى بالارث خلافا لابن الجنيد فانه جعل الجد اولى واستدل على الاول في المختلف بانه اولى منه بالميراث وانتجه بانه لا يصلح دليلا فان تبيانا من اللخيار الانقض لا الاولى بالميت مع عينه تنعيم على الاولى بالارث واتيم لابن الجنيد في الصلوة بان منصب النيابة اليق بالاب من الولد والجد ابو الاب حكان اولى من الاب واتيم الذي الآخر به بصلاحيه لولايته للاب وتقديمه للنكاح وقال قلنا اعارض ما القرب والتقدم في الحضانة وقال في الصلوة عليه بعد حكايته قولهم وكان مرادي الشرف قوله ويستثنى من عموم اولوية الاولى بالميراث الزوج فهو اولى بزوجته مطلقا اي من كل احد او في تجهيع احكام الميت والاولى اولى كما لا يخفى دوجه التصحيح على الطلاق على الثاني دفع توهم عدم العموم للتغسيل لاشتراط المساواة فيه وتوهم انقطاع علاقة الزوجية بالموت وعليهما يكون الاطلاق متعلقا بالاولوية ويحتمل التعلق بالزوج ويكون المعنى لا فرق بين الزوج الدائم الزوجية والمنقطع او صفة الطلاق بجموع ما ذكره وكلام الشارح يحتمل ان يكون تفسيرا للطلاق بالمعنيين او بالاول خاصة وان لا يكون تفسيرا اصلا واما الحكم فلعله متفق عليه عمل ما ويدل عليه انه احق بالاطلاع على عورات زوجته والمصها لتابعيوبه واكثرها من الابوين والاخوة مع مجامعته لهم وروايات كرواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها قال في المعتبر ومضمون الرواية متفق عليه ورواية ابي بصير عنه ع قال قلت المراة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها وخلافا بلهما روايتان احدهما رواية ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سالت ابا عبد الله ع عن الصلوة على المراة الزوج احق بها او الاخ قال الاخ والاخرى رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في المراة تموت ومعها اخوها وزوجها ايهما يصلي عليها فقال اخوها احق بالصلوة عليها وحملها الشيخ على التقية وقال المحقق بعد ذكر الثلث الروايات والرواية الاولى ارجح لوجهين احدهما ضعف ابان وابن البختري وسلامة سند الاولى والثاني ان الزوج اطلاع على عورة المراة وليس كذلك المحارم قال في الذكرى قلت قد نقل الكشي الاجماع على تصحيح ما يصح عن ابان ووثق النجاشي حفصا وقال ان سند الاولى سالم مع ان فيه علي بن ابي حمزة راس الواقفة وكذا ابن الغضايري والقاسم بن محمد والظاهر انه الجوهري وقد قال الشيخ كان واقفيا نعم مضمون الاولى اشهر في العمل الا اجماعا لما في الاصحاب انتهى ويمكن ان يقال ان المحقق ظفر بتلك الرواية نقية السند وان لم يوجد في كتب الاربعة ويمكن ان يكون راى او علم ان هذه الرواية مما رواها علي بن ابي حمزة قبل الوقف وربما يتايد بما قاله الغضايري من انه روى عن ابي عبد الله ع ثم وقف ولعل علم ان ما رواه عنه بوسط اولاده كك واما القاسم بن محمد فيحتمل ان يكون غير الجوهري وقد يرى المحقق انه ثقة الا ان الشيخ في الاستبصار نص على كونه الجوهري ويكون القاسم بن محمد الجوهري رجلين ثقة وغير ثقة كما ذكره ابن داود وزمان الذي يروى عنه الحسين بن سعيد ثقة والظاهر هذا الخبر كك والتعدد صريح كلام الشيخ في رجاله قوله ويجب المساواة في الرجولية والانوثية وجوب التساوي في غير ما سيأتي استثناؤه لعله متفق عليه والادلة

التنصيص

تقتضيه كما لا يخفى ومنها الروايات في هذا المقام كرواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه فيها الا النساء قال يدفن ولا يغسل ورواية المفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في المراة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امراة فتموت المراة ما يصنع بها قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا يمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت فكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها الى غيرهما من الاخبار التي تشعر بعضها بنا هذا في حال الاختيار واما عند الاضطرار فان لم يوجد المماثل ولو كافرا فذهب الشيخ في المبسوط الى انه يدفن بلا غسل ولا تيمم ولا يمنع بثيابه رجلا كان او امراة وذكر في المراة انه المذهب وانه رويت رواية في انه يجوز للرجال ان يغسلوا محاسنها يديها ووجهها وقال والاول احوط وبعض بينهما على نفي التيمم وما يقتضي الرجل والكن الظاهر ارادته ونحو ذلك في النهاية الا انه لم يصرح على نفي التيمم في شيء منها وقال بعد ذكر الرواية تحتمل على هذه الرواية لم يكن عليه باس وفي الخلاف نص على الحكم في المراة وانها تدفن بلا غسل ولا تيمم واستدل عليه بالاخبار المروية عنهم ع واجماعهم عليها وقال في التهذيب بعد حديث في الرجل بلا غسل ان المراد به اذا كان عريانا فاما اذا كان عليه شيء من الثياب فلا بد من غسله ويصب الماء عليه من فوق الثياب ولا يغسل شيء من اعضائه وذكر في الزيادات ان الذي يعمل عليه ان الرجل اذا مات بين نساء ليس له فيهن محرم والمراة تموت بين الرجال ليس لها فيهم محرم ولا زوج ان يدفن كما هو ولا يمس على حال واستحب ان يغسل النساء الرجل من وراء الثياب بصب الماء عليه من غير ان يمس شيئا من جسده وان يغسل الرجال ما كان يجوز لهم النظر اليه من المراة من الوجه واليدين ونص على انه يجوز لهم ان يغسلوها من وراء الثياب الا الزوج والمحارم ونحو ذلك في الاستبصار الا انه استحب فيه تغسيل الرجال للنساء من وراء الثياب والصدوق وانتصر في المقنع على ان كلا من الرجل والمراة يدفن في كما هو بثيابه وذكر في الفقيه انه يغسل كفيها وقال ابن زهرة واذا لم يوجد للرجل من يغسله من الرجال المسلمين غسلته زوجته او ذات ارحامه من النساء فان لم يوجد للرجل من هذه صفته غسلته الاجنبيات تغميضا وهن مغمضات وكذا الحكم في المراة اذا ماتت بين الرجال ومن اوليائها من قال انه لم يوجد للرجل الا الاجانب من النساء وللمراة الا الاجانب من الرجال دفن واحد كل واحد منهما بثيابه من غير غسل والاول احوط فسوى بين الرجل والمراة في التغسيل من وراء الثياب وظاهره الا بجاب وقال الحلبي فان مات بين نسوة مسلمات لا رحم بين واحدة منهن وبينه وليس معهن رجل وكان ابن خمس سنين غسلته بعض النساء مجردا من ثيابه وان كان اكثر من خمس سنين غسلته من فوق ثيابه وصببن عليه الماء ولم يكشفن له عورة ودفنه بثيابه بعد تحنيطه بما وصفناه وان ماتت صبية بين رجال مسلمين ليس لها فيهم محرم وكانت بنت اقل من ثلث سنين جردوها وغسلوها وان كانت اكثر من ثلث سنين غسلوها في ثيابها وصبوا عليها الماء صبا وحنطوها بعد الغسل ودفنوها في ثيابها وظهر هذه العبارة كما ترى تغسيل الصبي والصبية واستظهر منها اللهم في الذكرى جواز مثله في الرجل والمراة وقطع بنسبته اليه في الدروس والذي اختاره الفاضلان في الشرايع والمعتبر وجماعة الدفن من غير غسل ولا تيمم ولا غسل لشيء من اعضائه الا ان الفاضلين في الشرايع والقواعد والتحرير والنهاية ذكرا انه قد روايتا روايته غسل المحاسن على وجه يشعر بنوع تردد لهما وفي التذكرة في المنتهى في الرجل قال علماؤنا يدفن من غير غسل ولا تيمم ونحو ذلك في المراة الا انه عقبه برواية غسل المحاسن وحكاية قول الشيخ ان المنع احوط

بلا
بماسته
اوما
الصبي
وصبح عليه للاشياء
وسواهم

واستحباب الشيخ له ولنقتصر في المرأة على
نقل قول الشيخ بنفي الغسل والتيمم
والخبر الدال عليه ثم الدال [illegible] الخبر
غسل المحاسن وخبر التيمم من غير ترجيح
وفي البيان نفى الباس عن صب الماء
من وراء الثياب م

ورواية صب الماء عليها من وراء الثياب واستحباب الشيخ له في كتابي الاخبار ورواية غسل مواضع الوضوء في
المنتهى حمل في الرجل نفي الغسل عقيب برواية صب الماء من وراء الثياب فيما فعله في الذكرى بعد ذكر الروايات
والمنع مطلقا هو الاظهر فتوى والاشهر رواية والاصح اسنادا وفي الدروس اقتصر على نقل الاقوال الخلاف
التردد ثم حكى رواية غسل المحاسن وقال ونقلنا انه امكن اشتهار في الرجل فيغسل النساء الاجانب منه
تلك الاعضاء ولنرجع الى ذكر الروايات ففي صحيحة الحلبي انه سأل ابا عبد الله ع عن امرأة تموت في السفر ليس معها رجل
ولا نساء قال يدفن كما هي بثيابها والرجل يموت وليس معه الا النساء ليس معهن رجال يدفن كما هو بثيابه و
نحوها رواية ايضا عنه ع بطريق اخر وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألته عن امرأة ماتت
مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل وفي صحيحة ابن ابي يعفور انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يموت في السفر
مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنع به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه وبطريق اخر عن
ابن ابي يعفور ايضا مثل ذلك وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال في الرجل يموت في
السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل
ومثله روى داود بن سرحان عنه ع ونحوه هذه رواية سماعة عنه ع ومقطوعة زيد الشحام وفي
الصحيح عن داود بن فرقد قال سمعت صاحبا لنا سأل ابا عبد الله ع عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو
محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها قال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها وبطريق اخر صحيح عنه ايضا
مثله الا ان فيه قال سمعت صاحبا لنا سأل يتطرق اليه احتمال ان لا يكون داود قد سمع الحديث الا من صاحبه وعن
جابر عن ابي عبد الله ع قال سأل عن المرأة تموت وليس معها محرم قال يغسل كفيها وعن المفضل بن عمر قال قلت
لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في المرأة تكون في السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امرأة فتموت
المرأة [illegible] ما يصنع بها قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا يمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي
امر الله تعالى بسترها فقلت فكيف يصنع بها قال يغسل كفيها ثم يغسل وجهها ثم [illegible] وليس منها
ثم يغسل ظهر كفيها وفي رواية اخرى له عنه ع قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا يمس ولا يكشف
لشيء من محاسنها التي امر الله بغسل ظهر الكفين وعن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ماتت
في سفر وليس معها نساء ولا ذو محرم قال يغسل منها موضع الوضوء ويصلى عليها وتدفن وعن زيد بن علي
عن آبائه عن علي ع قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال
كيف صنعتم بها فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال
افلا يممتموها وعن زيد ايضا عن آبائه عن علي ع قال اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن
امرأته ولا ذو محرم من نسائه قال يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء ولا ينظرن الى عورته ولا
يلمسنه بايديهن ويطهرنه وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده
ولا يمسسن فرجه وعن جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن الماء من
خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس
معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلففونها في اكفانها ويصلون ويدفنون وعن ابي سعيد
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول المرأة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجال

مع نسوة

مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن عليه الماء صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه
ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي
صببن الماء عليه صبا بعد ذلك فهذا ما وقفنا عليه في الاخبار ولم نظفر برواية صحيحة او حسنة تدل على نفي الغسل
في غسل الكفين فنقول لا تدل الاخبار الاولى الا على نفي التغسيل والظاهر انه يعم التغسيل مجردا ومن وراء الثياب
ولا ينافي غسل بعض من اعضائها فيقوى القول بوجوب غسل كفيها لوجود رواية صحيحة به من غير معارض مع تأييدها
برواية اخرى ويحتمل ان يكون التغسيل المنفي في الاخبار ما خلا خبر داود بن فرقد يعني التغسيل مجردا كما اشعر
اولى روايتي زيد ويحتمل ان يكون المنفي الوجوب وما تضمن التغسيل بالصب من وراء الثياب ثم غسل اعضاء
الوضوء يعني الجواز ويمكن حمل الاخبار على الاختلاف في الفضل حتى يكون الافضل الصب من وراء الثياب ثم غسل
اعضاء الوضوء ثم غسل اعضاء التيمم ثم الكفين ومحل ما عدا التيمم ويحتمل العكس في الترتيب ويحتمل التخيير حاصله الا
ان الذي يقتضيه الدليل ان لا يجوز التغسيل من وراء الثياب ولا التيمم ولا غسل شيء من الاعضاء الا الكفين للمرأة
لعموم ما دل على حرمة نظر الاجنبي الى الاجنبية وعكسه وما دل على ان حرمة الميت كحرمته الحي فلا بد من الاقتصار
بما اخذ الفقهاء عليه بنص معتبر وليس فيما نعرف الا غسل الكفين ولا دليل على وجوب التغسيل من وراء الثياب
الا على روايات ضعيفة وفي مقابلها اخبار صحيحة اكثرها صريح في نفيه من وراء الثياب والبواقي عامة في نفي التغسيل
ولكن الظاهر انتفاء البأس عن الصب من وراء الثياب مع تغميض العين والتجنب عن المس فكان وجه وربما
كان احوط وما ذكره العلامة في المنتهى من انه لا اعتداد بالصب من غير عصر الثوب يندفع بالنظر الى الاخبار
و قوله قيد المساواة بالرجولية دون الذكورة او قيد الذكورة بها ليخرج من الجواز او ليخرج
من هذا الكلام او يعم منه ولينظم اولا زائدة اي ليخرج من هذا الحكم تغسيل كل من الرجل والمرأة ابن
ثلث سنين وبنته او بنت المذكور او السن او القدر المنفي وصف الرجولية في المغسل الصغير مع
ذلك لا يخلو من القصور كما لا يخفى لشمول الانوثية المغسلة الصغيرة الا ان يكون وقوعها في مقابلة
الرجولية قرينة على ارادة الخصوص ويندفع القصور بتصريحه فيما بعد بجواز تغسيل الرجال ابنة ثلث
سنين فانه بمنزلة الاستثناء ولا يتوهم ان فيه قصورا من جهة اخرى هي انه اوجب المساواة في الرجولية
وهي لا يتحقق بين الرجل والمغسل الذكر الصغير ايضا لانه انما عبر بالمساواة لا التساوي وباب
المفاعلة يقتضي كون احد المتشاركين فاعلا له والاخر مفعولا فالمعنى يجب مساواة الغاسل الميت
في الرجولية وهذه العبارة انما يفهم منها وجوب كونه رجلا اذا كان الميت رجلا لا مطلقا قوله وانما
تعتبر المماثلة في غير الزوجين فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا وفاقا للاكثر ويظهر الاجماع
عليه من خلاف الشيخ خلافا له في كتابي الاخبار فانه لم يجوزه الا عند الضرورة وكذا ابن زهرة و
صاحب الاشارة ويدل على المشهور وجوه منها الاصل فانه كان لكل منهما في حياتهما النظر الى الاخر
ومباشرة الجسد وليس الموت مانعا منه الا ما دل عليه دليل ولا مانع من جواز التغسيل عن جهة
النظر والملامسة فيما نعرف ومنها ما امر من جواز الزوج لحق بزوجته الى ان يضعها في قبرها و
منها عموم صحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب ورواية سماعة
قال سألته عن الرجل يغسل امرأته المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها

الى المرافق وحسنة محمد بن مسلم قال سالته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا ورواية الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمراة
تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها ومنها ان امير المؤمنين ع غسل
فاطمة ع ومنها ان علي بن الحسين ع اوصى ان تغسله ام ولده ولا قائل بالجواز مع المنع من تغسيل الزوجة واستدل
الشيخ برواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل الرجل المراة الا ان لا توجد امراة ورواية ابي بصير قال قال
ابو عبد الله ع يغسل الزوج امراته في السفر والمراة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وحكي الاستدلال له
برواية مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك من غسل فاطمة ع قال ذاك امير المؤمنين ع
قال فكاني استعظمت ذلك من قوله فقال كانك ضقت بما اخبرتك به قلت فقد كان ذلك جعلت فداك
قال لا تضيقن فانها صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى ع ومنها يخرج الجواب
عن احتجاج الاولين بهذا التفصيل والجواب عن الكل انها ضعيفة الاسناد وضعيفة الدلالة لاحتمالها امانة للبر
للشيخ ان يخصصهما بما ذكره الاولون لخلافهم فانه ليس عليهم الا تخصيص هذه الرواية وهو ظاهر ودلالة
له من قبيل المفهوم وبالجملة يخفى لا ينقاد الاصل والشهرة بين الاصحاب ان لم تقل الاجماع وتلك
الروايات وان كانت الاول معتبرة وروى في الصحيح عن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه
الا النساء قال تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وحملها على
تغسيلها مجردة فحكم بريبة مع انه معارض بما صح عن ابن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل ايصلح له ان
ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل ذلك
من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المراة كراهية ان ينظر زوجها الى
شيء يكرهونه منها وان كانت انما يجوز النظر وهو لا ينافي عدم التغسيل مجردا الا ان الجنب الاول
على المنع من التغسيل بالحرج من العدة وهذه تدل على انها ما كان بينهما من العلاقة فكان الاولى
الحمل على التقية او على حكاية كلام العامة استهزاء بهم او لغيره **قوله** فالزوج يغسل زوجته بالولاية لما
عرفت انه اولى من كل احد بالزوجة تغسل زوجها منها الى الولاية بان لم يكن اولى منها او باذن الولي
ان كان ولي غيرها ويلوح القول بثبوت الولاية لها مع صغر الاولى او جنونه او غيبته وفي حواشي الارشاد
للشيخ علي في قوله والزوج اولى من كل احد للميت الزوج يقع على كل من الذكر والانثى فيشمل الزوجة في الحكم
ايضا ونظم منه الميل الى كون الزوجة ايضا اولى من زوجها ويحتمل ان يكون الاحتمال بذلك كلام
المتن وما اشبهه وعلى الجملة فلا يظهر له وجه والتعبير بقوله معها يحتمل ان يكون للاشارة الى ان الباء
في بالولاية للمصاحبة لا السببية فان الولاية كما عرفت لا تستلزم جواز المباشرة **قوله** والمشهور
في الاخبار والفتوى على ما نص عليه في روض الجنان انه اي التغسيل من الطرفين انما يجوز الا من وراء
الثياب وان جاز النظر لكل منهما الى صاحبه للنص لما في تغسيل الزوج زوجته فيبلغ مامر من الاخبار
والا في العكس فروى عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سال ابا عبد الله ع عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امراته او ذات محرمه وتصب عليه
النساء صبا من فوق الثياب وعن زيد الشحام قال وسالته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس

معهن

والاولى م

الشيخ م

شيئا م

معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امراة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امراة فليغسل في قميص من
غير ان ينظر الى عورته وهما مع ضعفهما معارضان برواية الحلبي وزرارة السابقين على ان الاولى يحتمل ان
يكون المراد بها ان صب النساء الماء يشترط ان يكون من وراء الثياب لكونهن غير الزوجة حتى لو انفردت
الزوجة بالتغسيل جاز مجردا ولكنك عرفت ان الاولى حمل خبر زرارة على التقية والظاهر في رواية الحلبي
ايضا ذلك او الكراهة لاشتمالها على التعليل الذي في رواية زرارة والمعارضة تاخع بالحمل على التقية
ولكن لا يبقى نصا على المطلوب الا رواية زيد الشحام وهي مع ضعفها مضمرة فلا تصلح لاثبات النوع
مع التوقيد الذي يخالف الاصل وظواهر الاخبار فلينا مكروها وبه يحصل الجمع بينهما ويبقى خبر الحلبي
وخبر زرارة ان لم يحمل على التقية فهو الاولى ولا ينافي اشتراط الثياب في المراة صحيحة منصور قال سالت
ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها
خرقة فان عورة المراة تطلق على جميع بدنها اذا عرفت هذا عرفت ان ما ادعاه الشارح من الشهرة في الاخبار
انما يتم في تغسيل الزوج لزوجته دون العكس واما الشهرة في الفتوى فهي ايضا غير معلومة فان من لم ينص
على الاشتراط اكثر ممن نص عليه والمص وان اختاره في الثلثة الا انه في الدروس عبر بالاظهر وفي البيان
بالاقرب والشيخ نص في كتابي الاخبار على استحباب ذلك في تغسيل الزوجة لزوجها وظاهره في التهذيب الا
استحباب في العكس ايضا وفي النهاية والمبسوط وان نص على الكون من وراء الثياب فيهما الا انه لا يعلم انه على
الوجوب نعم نص في الاستبصار في العكس على عدم الجواز مع التجرد ويحتمل ارادة شدة الكراهة وكلام ابي زهرة
كالصريح في عدم الوجوب فيهما ونص الفاضلان في المعتبر والتذكرة على كراهة تغسيلها اياه مجردا ونفي الفاضل
في النهاية على عدم وجوب الكون من وراء الثياب فيهما ولم ار منها تنصيصا على الاشتراط الا في المختلف
فاختار الاشتراط فيهما وفي المنتهى فقد قطع بالاشتراط في تغسيل الزوجة لزوجها واستحبابه في العكس
وحمل الشيخ رواية زرارة المتقدمة على النهي عن العكس الا من وراء الثياب وعلى اعتبار الثياب فانما يعتبر
المعهود منها وقد نفى في بعض الاخبار على ما عرفت على انه من وراء القميص او الدرع فيجوز كون الوجه
والكفين والقدمين مكشوفة بل والراس الا ان في رواية الحلبي المتقدمة لا ينظر الى شعرها ولا
الى شيء والذي يقتضيه النظر احد امور ثلثة اما ان لا ينجس الثوب هنا وكذا الخرقة الساترة للعورة
بملاقاة الميت برطوبة او ينجسا ولكن لا تتعدى نجاستهما الى الماء الا الى الميت او يغتفر العصر هنا في
الثوب كما ان ظاهر الاصحاب انه يغتفر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا اي من غير تقييد فان ستر
العورة مطلقا واجب الا في الطفل الغير المميز ويمكن ان يقال لا عورة له ولما ذكرنا من الظهور وما
سياتي من ظهور دليله جعل حكمهما مقيسا عليه لحكم الثوب ودليل الحكم انا ان لم نقل باحد الثلثة
لزمنا التزام طهارة الميت مع كون ماء غسله نجسا فان الثوب والخرقة اذا كانا نجسين ينجس بهما
الماء وهو في غاية البعد والتزام العصر ابعد وفيه من الحرج ما لا يخفى مع عدم التعرض له في شيء
من النصوص والفتاوى ولا يبعد القول بطهارتهما بالصب المجرد عن العصر اجراء لهما مجرى ما لا
يمكن عصره ويزيد ظهور احد الاولين في الخرقة انه لو وجب عصرها لكان مذكورا في النصوص
والفتاوى لعموم الحاجة وشدتها ولا تعرض لها في شيء منها مع التعرض في كثير منها للمنديل وبار

الحليم

وبلدم التعرض لمثله في مقام البيان ولاسيما اذا تعرض للمندوبات دليل واضح على عدم الوجوب هذا
اذا لم يتنجس بشيء منها بنجاسة خارجة من الميت او غيرها فان الدليل انما دل على الاغتفار من نجاسة الموت
او عدم التنجس به وعلى القول بالاغتفار في الخرقة وان تنجست بما يخرج من الميت لان تنجست بعينه
لعدم انفكاكها عنه غالبا وكلام المحقق في المعتبر يدل على ما ذكرناه من الفرق بين التنجس بنجاسة الموت
وبغيرها حيث ذكر ان التوبة افضل في تغسيل المماثل وقال ولنا ان تجريده افضل فلانه امكن للتطهير
ولان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الغاسل والميت فالمراد عليه ما ذكره
العم في الذكرى بقوله عند المحقق ان نجاسة الميت تتعدى الى الملاقي فهي حاصلة وان لم يخرج منه شيء
وعدم طهارة القميص هنا بالصب ممنوع لاطلاق الرواية وجاز ان لا يجري مجرى ما لا يمكن عصره انتهى
اما الاول فاندفاعه ظاهر واما الثاني ففيه اولا ان قوله ولا يطهر يجوز ان يكون داخلا تحت قد يكون
الخرق فلا ينجس بما لا يطهر منه بالصب بان يكون له عرق لا يزول الا بالعصر وشبههما فينجس الغاسل
والميت ولا يطهر ان يستقر فيه بطهر احتمال اندفاع الاول وثانيا ان الحكم بالطهارة من غير عصر خلاف الاصل
والدليل غير الحجة عليه الا في موضع اليقين ولا يقين فيما نحن فيه ولعل الاطلاق هنا لتناوله حال الغالب
منه ان لا يكفي في زوال عينه الصب والحاصل ان كلام المحقق له محتملان الاول ان يكون قوله ولا يطهر داخلا
تحت قد يكون المعنى ما ذكرنا وعليه لا يدل على انه ان تنجس بما لم يزل عينه بالصب لا يطهر به بل ربما اشعر
بطهارته به والثاني ان لا يكون كذلك فانه لا يطهر بالصب ما يخرج من الميت وان زال عينه فيكون فيه
اشارة الى الفرق بين النجس بالميت والنجس بما يخرج منه ووجه الفرق ما عرفته ومنه يظهر ان قول الشارح
في روض الجنان في الثوب الذي على احد الزوجين وهل يطهر الثوب بصب الماء عليه من غير عصر يقتضي المذهب
عدمه وبه صرح المحقق في المعتبر في تغسيل الميت في قميصه من مماثله مما يقتضي منه العجب فان كلام المحقق
انما صرح به في النجس بما يخرج من الميت اما مطلقا او اذا كان لا يطهر اي لا يزول عينه بمجرد الصب لكن الشارح
تبع العم في الذكرى في الوهم اعني عدم الفرق بين الميت وما يخرج منه وعدم دخالة قوله ولا يطهر تحت قد واعلم
ان العلامة في المنتهى ذكر انه لو مات الرجل بين نساء اباعد ولا رجل معهن دفنه من غير غسل وقال الشافعي
ان اطلاع الاجنبية عليه حرام ويصب الماء عليه من غير عصر الثوب لا اعتداد به وهذا الكلام يدل على
عدم الاعتداد به فيما نحن فيه لجواز الفرق بوجود الدليل على الاعتداد في احدهما دون الاخر ولا
فرق في الزوج بين الحر والعبد وفي الزوجة بين الحرة والامة ولا بين المدخول بها وغيرها لعموم النصوص
والفتاوى والاشتراك في المعنى من غير فارق والمطلقة رجعية احدهما لكونها زوجة زوجتها
كانت في العدة لبقاء احكام الزوجية واطلاق الزوجة عليها في عرف الشرع بخلاف البائن لزوال
احكام الزوجة عنها وحرمة النظر واللمس بينهما قطع بالحكمين الفاضلان والعلامة في المعتبر والتذكرة
والنهاية والتحرير والذكرى وفي المنتهى قطع بالاخير دون الاول والاول من التردد في شمول
الزوجية لها مع انقطاع علاقة الزوجية بينهما في الجملة قوله ولا يقدح انقضاء العدة اي عدة
الوفاة في جواز التغسيل عندنا كما نص عليه في الذكرى مع قيد عندنا المشعر بالاتفاق بل لو
تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض كما في الذكرى عملا بالاستصحاب اذ لا يعلم ان

القضاء

انقضاء العدة مما يوجب انقطاع العصمة بينهما بالكلية واحتمل ابطاله التغسيل وقد تردد فيه ونحكي التردد في الحكمين
اما في الاول فمن التردد في شمول الزوجية لها بعد الطلاق فيحصل التردد في شمول الاخبار المستلزم للتردد في الا
ستصحاب واما في الثاني فلان عصمة الزوجية لا يمكن ان يكون بين امرأة ورجلين فاذا تزوجت انقطع ما كان
بينها وبين زوجها الميت وكذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته غير المزوجة كذا ذكره جماعة قاطعين به منهم الفاضل
وابنه والمحقق البيان ودليله الاستصحاب فانه كان له في حيوتها ما كان له بالنسبة الى زوجته فكذا بعد
الموت الى ان يظهر ما يدل على كون الموت رافعا لما كان ويمكن ان يقال ان النصوص المانعة من تغسيل الرجل
المرأة عامة فلا يستثنى منها الا ما دل عليه النص وليس هنا وفي الذكرى في تعداد الموانع المستثنيات
من اشتراط التساوي في الذكورة والانوثة وثانيها ام الولد لبقاء علاقة الملك من وجوب الكفن والمؤنة
والعدة ولانصار زين العابدين ع ان يغسله ام ولده وفي غير ام الولد من المملوكات احتمال لانتفاء الملك
بنسبه ولانها في حكم الزوجة في اباحة اللمس والنظر ومن انتقال ملكها الى الوارث وقربه في المعتبر فاول الكلام يشعر
بالتردد في غير ام الولد فاذا سلم كانت ام مغسولة كما ان دليله في ام الولد يدل على القطع بجواز اللمس واما
الدليل والحكاية من المعتبر فيدل على التردد في كونها غاسلة واما الاستثناء المزوجة فقد ذكره الفاضل
وابنه وغيرهما معللين بانه لم يبق له النظر اليها من غيرها وكذا المعتدة في حيوتها فكذا بعد الموت
وظاهر البيان الجواز فانه قال الحكم الثاني التغسيل واولى الناس به اولاهم بالارث فليتأمل او بالسيد
ويجب المساواة في الذكورة والانوثة التي لم يتجاوز سنه ثلثا من محرم او صبية والازواج والمالك ويعلو
في الذكورة م
منه م
والزوج اولى من المالك فالظاهر ان المراد انه اولى بالمباشرة وظاهر الاولوية جواز مباشرة المفضول ويحتمل خلو
المفضول من اصل الفضل وان يكون الاولوية بالمعنى المذكور اولا اي المباشرة قوله وان كانت ام ولد يحتمل ان
يكون تعميما للمزوجة اي لا يجوز له تغسيل امته المزوجة وان كانت ام ولد والتنصيص عليها لانه قد يتوهم بقاء
العلاقة السابقة بعد علاقة الزوجية بينهما بعد الزوج وان تعميما للمملوكة اي يجوز تغسيل امته وان كانت ام ولد
وذكرها لانه قد يتوهم انها لما تشبثت بالحرية كانت كالمكاتبة فلا يجوز له تغسيلها قوله دون المكاتبة و
ان كانت مشروطة اي لا يجوز تغسيله لان المكاتبة كذا افتى الفاضل في النهاية والتذكرة قال الحكم عما على المولى
بعقد الكتابة وظاهره ما رفع حكاية من عبارة الذكرى احتمال الجواز لا سيما وعقبه بقوله وقطع الفاضل
بالاول الا ان يكون مزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها قوله دون العكس اي لا يجوز تغسيل
المملوكة مولاها لزوال ملكه عنها وانتقالها الى الوارث هذا هو الذي قربه المحقق في المعتبر وفي شرح
الارشاد لفخر الاسلام عن الشيخ الجواز وهو ظاهر البيان ومختار الفاضل في القواعد وتردد في التحرير
والتذكرة والنهاية والمنتهى وكذا المحقق الذكرى لما عرفت وغاية ما يمكن ان يوجه به الجواز هو الاستصحاب
او الحمل على ام الولد ولا يخفى ما فيهما نعم لو كانت ام ولد غير منكوحة لغيره عند الموت جاز ان تغسل مولاها
لرواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين ع اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته
ولان علاقة الملكية باقية بعد وجوب العدة فيستصحب ما كان لها من الاطلاع في الحيوة والانفاق
لا ينافي ذلك كما يستصحب ذلك في الزوجة مع انقطاع عصمة الزوجية ولانها اذا ماتت غسلها
مولاها فكذا العكس والاقوى عندي عدم الجواز لعموم المنع من غير استثناء لها والحمل على الزوجة

قياس ولكن الحمل على العكس والرواية مع ضعفها معارضة بنصوص كثيرة على ان الاصل بقاء الاحكام الى ان يثبت الناسخ الا ان المشهور على انه يحتمل ان يكون ام ولد وهذه محرمة منكوحة له ع وبقاء علاقة الملكية ممنوع والعدة لا دلالة لها عليه والاستصحاب انما يجري لو كانت باقية على ما كان سببا لما يستصحب وهو الملك وما يبقى اتفاقا والعلامة في المنتهى كالمتردد في ذلك قوله ومع الرجال المساواة في الذكورة والانوثة فالمحرم وهو من يحرم نكاحه المناقشة هنا الا انه ليشمل نكاح الناكح والمنكوحة ويدل ان خرجت اخت الزوجة وبنت غير المدخول بها والحامسة بنسب او رضاع او مصاهرة لا لغيرها وهو لما اسم مكان او مصدر بمعنى الفاعل اى المحرم يغسل محرمه الذي يزيد سنه من ثلث سنين لعدم اشتراط المحرمية في اقل من ذلك لما سياتي والظاهر انه جعل المحرم مبتداء محذوف الخبر ويحتمل كونه فاعلا لمحذوف ولا بد من ان يكون التغسيل من وراء الثوب ههنا مسائل الاولى انه لا يجوز تغسيل المحارم لمحارمهم في الاختيار وهو الذي ذهب اليه ابنا زهرة وحمزة وسلار والفاضلان الاتي للمنتهى والتلخيص وفخر الاسلام في شرح الارشاد والشهيد هنا وفي الدروس والبيان والشارح في الروض ويظهر من الذكرى والاستبصار وجعل في المبسوط احوط اذا كان الميت رجلا ولم يتعرض لما اذا كان امراة واختار ابن ادريس الجواز ونسبه الى سائر كتب الشيخ عدا الاستبصار ووافقه الفاضل في التلخيص والمنتهى وفرق في الجميع بين الميت الرجل والمراة ففي الاول قطع الجواز من غير نقل خلاف ولا استدلال وفي الثاني جعله اقرب بعد نقل الخلاف دليل القول الاول عموم المنع من تغسيل غير المماثل في الاخبار فلا يستثنى منه الا موضع اليقين ولا يقين في الاختيار ودليل عموم بعض الاخبار كما سيظهر الان مع اصالة الجواز والعمل بالاستصحاب ولعله الوجه المسئلة الثانية انه يجوز ذلك حال الاضطرار للعمومات بعد تخلف القاسم الا من اخبار الاما يظهر من عبارة الاشارة فانه قال ويجوز اى يلي الزوج تغسيل الزوجة عند فقد من يغسلها من النساء ولكن احكمها معا اذا لم يوجد من يغسلها من الرجال وقد روى جواز ذلك في الاقارب من كل واحد من الرجال وكل واحدة من النساء فانه ربما يظهر من هذه العبارة نسبة الجواز في الاضطرار الى الرواية على الظاهر وان كان خلافا لم يكن به اعتداد للروايات الكثيرة منها صحيحة منصور قال سالت اباعبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته تغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهذا يلقي على عورتها خرقة ومنها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امراته او ذات محرمه ويصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب ومنها حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امراته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء الماء صبا وحمل الشيخ عليه وعلى الزوج رواية عبد الله بن سنان قال سمعت اباعبد الله ع يقول المراة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امراة تغسلها غسلها بعضهم

٣ الرجال من وراء الثوب هذا هو المشهور ويستحب ان يلف على يديه خرقة المسئلة الثالثة انه لا بد من ان يكون التغسيل من وراء الثوب هذا هو المشهور المعمول بالاخبار قال في روض الجنان ولا يلزم منه جواز النظر ما عدا العورة والنظر في حال الحيوة وجوازه هنا وظاهر ابن زهرة وسلار جوازه مع التجرد ويحمل الذكرى من وراء الثوب محافظة على العورة فيحتمل ان بيانا للحكمة في ذلك ويحتمل ان يكون انما وجب ستر العورة ويحتمل ان يكون يراد ما العورة ثم ما يستره الثوب كما ذكرناه في بعض صحيحة منصور وبينما مضى وفي التذكرة في بحث تغسيل الزوجة زوجها قال في النهاية يغسله بعض اوبعضها من محارمه مع الرجال

غسلها بعضهم

يكون م

عزرك

من وراء الثوب ولا يجردونه واطلق في غيرها وهو الوجه والروايات الكثيرة محمولة على الاستحباب وكذا ما روي من اشتراط تغسيلها اياه من وراء الثياب وهذا الكلام ربما يتوهم عدم اشتراط الثياب في المحارم وليس مرادا بل المراد ذلك في الزوجة بقرينة نسبة الاطلاق الى الشيخ فانه انما اطلق فيها وقال فخر الاسلام في شرح الارشاد ولا نعني بقولنا من وراء الثياب اشتراط فعل الثوب بل من وراء ساتر بحيث لا يبصر ولا يلمس العورة فالشرط في الحقيقة عدم مشاهدة العورة وعدم لمسها فلو كان اعمى او استتر بغير الثياب جاز فلو لم يكن ساتر لم يسقط الغسل بل يجب تغميض العين في النظر انتهى فما ذكره من منع الثياب جيد وما يظهر منه من عدم اشتراط الاستتار غير العورة من سائر البدن خلاف المختار ويمكن التاويل بحمل ما مر في عبارة الذكرى المسئلة الرابعة ان المحرم هو كل ما يسمى به في عرف الشرع بنسب كانت المحرمية ام برضاع ام مصاهرة نص عليه المصنف في الذكرى والدروس وفي المعتبر ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاحه واحدة منهن ويستوي في ذلك ذات النسب والرضاع وهذه العبارة ايضا تفيد التعميم وان اقتصرت على قسمين كما لا يخفى وذكر الفاضل في التذكرة والنهاية انا نعني بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاحه واحدة منهن نسبا او رضاعا وقال ابنه في شرح الارشاد والمراد بالمحرم هنا من حرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع ومفاد الكلامين خروج ما بالمصاهرة ولا اعرف له وجها لعموم الاخبار ومن غير تخصيص ولا يصل هذا في صحيحة منصور التخصيص قوله فان تعذر المحرم والمماثل المسلم فالكافر من وراء الثوب كما قد يمكن ان يتوهم وذكر المماثل لا حاجة اليه للادراج الجملة تحت التعذر المتقدم والصواب ان لا يدخل في تفسيره جميع الغير ويمكن ان يكون في ذكره اشارة الى ترجيح اشتراط الاسلام في طي الكلام وان المماثل اذا اطلق هنا فانما يراد المسلم ثم الكافر يغسل المسلم والكافرة تغسل المسلمة بتعليم المسلم اي جنس المسلم للرجل والمراة على المشهور كرواية عمار عن ابي عبد الله ع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امراة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المراة المسلمة تموت وليس معها امراة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وما تقدم ذكره من رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع قال اتى رسول الله ص نفر فقالوا ان امراة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم بها فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما وجدتم امراة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها واستدل عليه في المنتهى بان ذكره من غير تغسيل من امكانه حرام والاطلاع الاجنبيات على عورته وتغسيله مع وجود الرجال غير جائز فتعين ما قلناه ولوان جانب المراة ورد عليه منع امكان التغسيل لنجاسة الكافرة بل الاعتداد بفعله لعدم القربة منه بل المعتمد هو الجزام مع عمل الاصحاب لكن ينبغي التخصيص باهل الكتاب لاختصاصهما به واشتراط اغتسال الغاسل ولا كما نص عليه في الاول والمراد هنا صورة الغسل ولا يعتبر فيه النية لعدم اعتدادها من الكفار وهذا اختيار الفاضل في النهاية والتذكرة لنصه فيهما على انه لا يفيد التطهير وكذا ابن في الايضاح ويمكن اعتبار نية الكافر هنا كما يعتبر في العتق على خبر صحيح عتقه ويدل عليه كلام المنتهى لقوله في ذكر خلاف المشهور احتجوا بان الغسل عبادة والكافر ليس من اهلها والجواب المنع هذا الترجيح المنع الى منع كونه ليس من اهلها ويحتمل رجوعه الى منع كونه عبادة ويمكن اعتبار النية من الامر ونفاه اي تغسيل الكافر والكافرة المحقق في المعتبر مع القطع به في الشرايع لضعف المستند وكونه ليس بغسل حقيقي لعدم النية الصحيحة قال وعندي

المانقدم

مخصص

التخصيص

في هذا التوقف والاقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية والكافر لا تصح منه نية القربة واما الخبر
فالاول رواه الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد بن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى والسند كله فطحي وهو
مناف للاصل والحديث الثاني رجاله الزيدية وحكايتهم مطرح بين الاصحاب فلو اتفق العمل كالذكرى في التوقف
بعد ان لجاب عن الوجهين باعتبار النية والخبار الضعف بالعمل بنجاسة الكافر في المشهور فكيف
يفيد غرض الطهارة وفيه انه انما يتم لو باشر الكافر وغسله بصب الماء القليل عليه وشيء غير لازم
لجواز ان لا يباشر وان يغمس في الماء القليل والكثير الجاري او يغسله في المطر حال التقاطر وظاهر الذكرى
ايضا التوقف ثم يمكن دفع جميع هذه الوجوه بان نقول لما ورد الخبر به وان ضعف من غير معارض للاسيما
وقد اشتهر العمل به حتى لم نعرف مخالفا لمضمونه من الاصحاب لزم العمل به وان كان مجرد تعبد اذ
غاية الامر انه لا يطهر الميت ولا يفيده شيئا على انا نقول ان الغاسل حقيقة هو الصاب فلذا لا يتمم من
صب الرجل على المرأة وبالعكس اذا لم يقارنه نظر او مباشرة وان النية انما يعتبر من الصاب فيمكن
ان يحصل تغسيل الميت هنا بالغسل الصحيح الشرعي بحيث يطهر الميت من نجاسة الموت وذلك بان
لا يكون فعل الكافر والكافرة الا تقليب الميت او والدلك لازالة ما عليه من النجاسات ويصب
المسلم او المسلمة الماء من غير نظر بحيث لا يكون على الميت بل الكافر او الكافرة بحيث يطهر وان تنجس بعد
ذلك بمس الكافر واذا كان الامر كذلك فلا شبهة في الوجوب وينبغي ان يكون كلام المنتهى اشارة اليه
ولا يبقى اشكال في ان مس هذا الميت بعد هذا التغسيل لا يوجب الغسل وانه لا يجب اعادة الغسل عليه
ان وجد المماثل بعده الى الابتداء وان اوجبنا غسله لازالة ملوضة من النجاسة عبس الكافر قوله و
علته واقع اي عليه ما ذكره المحقق من الوجهين اي ما يعتذر به عنه واتيتم بما امرنا الضعف فيما
من الشهرة واما الاخر فباحد الوجهين من كون المراد صورة الغسل او اعتبار النية من الكافر قوله
ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرأة يجوز لها تغسيل ابن ثلث سنين مجردا وان وجد
المماثل في الذكورة او الانوثة اما جواز تغسيل المرأة الصبي ففي المنتهى والتذكرة عليه اجماع العلماء كافة
وكذا في المعتبر وهو ظاهر النهاية للفاضل وعينها وفي التذكرة اجماعهم على استواء حالتي الاختيار
والاضطرار وقال الشيخ في النهاية وان كان الصبي ابن ثلث سنين او اقل من ذلك فلا باس ان تغسله
النساء عن غير الرجال مجردا من ثيابه فاشترط في الظاهر الاضطرار وكذلك السرائر والوسيلة والمقنع
والنافع الا ان في المعتبر قولنا في الاصل مع التعذر بل الاولى الا انه يحتمل ان يشذ من
سائر الكتب واما العكس فحكى العلامة في النهاية والتذكرة اجماعنا عليه وتوقف فيه المحقق في المعتبر
وظاهر تلك الكتب التي عددناها والمقنع والمبسوط اشتراط الاضطرار واختلفوا في السن ففي المقنع
واذا ماتت جارية في السفر مع الرجال فلا تغسل وتدفن كما هي بثيابها ان كانت بنت خمس سنين
وان كانت اقل من خمس سنين فلتغسل ولتدفن وفي الفقيه هذا الخبر عن الصادق ع ابو عمير عن الحارث
بن المغيرة فقال حل في من الصبي لكم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وذكر شيخنا محمد بن الحسن
في جامعه في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت ابنة اكثر من خمس سنين او ست دفنت
ولم تغسل واذا كانت اقل من خمس سنين غسلت وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق ع

انتهى

التشهير ويظهر منه ميله الى ما ذكره وقال المفيد فان مات صبي مسلم بين نسوة مسلمات لا رحم بينه واحدة
منهن وبينه وليس معه رجل وكان الصبي ابن خمس سنين غسله بعض النساء مجردا من ثيابه وان كان ابن
اكثر من خمس سنين غسلنه من فوق ثيابه وصببن عليه الماء صبا ولم يكشفن له عورة ودفنه بثيابه بعد تحنيطه تخنيطه م
وصفناه وان ماتت صبية بين رجال مسلمين ليس فيهم محرم وكانت بنت اقل من ثلث سنين جردها
جردوها وغسلوها فان كانت لاكثر من ثلث سنين غسلوها في ثيابها وصبوا عليها الماء صبا وحنطوها بعد
الغسل ودفنوها في ثيابها ولعل مراده باقل من ثلث سنين الثلث والاقل او تردد في الثلث ووافقه سلار في الصبي
خاصة وقال وحكم الصبايا حكم الصبيان الا في موضع واحد وهو ان الرجال لا يغسلون من الصبايا الا من كان لها
ثلث سنين بثيابها وان كانت لاقل من ثلث سنين غسلوها مجردة وقسم ابن حمزة الميت الذكر الى اقسام
ستة لما مات بين رجال ونساء مسلمين او بين نساء مسلمات ولم يكن له فيهن ذات رحم او كانت او بين
كفار ليس فيهم مسلمة ولا مسلم ثم قال والثالث لم يخل من ثلثة اوجه اما كان صبيا ابن ثلث سنين او الاكثر
من ذلك او مراهقا فالاول تغسله النساء مجردا من ثيابه والثاني تغسله من فوق ثيابه والثالث يدفن
من غير غسل وذكر مثل ذلك في الصبية وقد عرفت كلام الشيخ في النهاية وقال في المبسوط فان كانت صبية
لها ثلث سنين فصاعدا فحكمها حكم النساء البالغات فان كانت دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند
عدم النساء والصبي اذا مات وله ثلث سنين فصاعدا فحكمه حكم الرجال سواء وان كانت دونه جاز
للاجنبيات غسله مجردا من ثيابه كذا فيما عندنا من نسخ المبسوط وبه يظهر صحة ما نسبناه اليه من شرط
الاضطرار في الصبية وفساد ما في الذكرى من نسبة الاطلاق اليه والذي ظفرنا به من الاخبار هي الخبران
المتقدمان فيما حكيناه من عبارة الفقيه وحكى الخبر الاخير في الذكرى من مرويته العلا ايضا مستدلا الى الحلبي
من الصادق ع ورواية عمار عنه ع انه سئل عن الصبي تغسله امرأة قال انما تغسل الصبيان النساء وعن
الصبية والاصحاب امرأة تغسلها قال تغسلها رجل اولى الناس بها ومرسلة احمد بن محمد بن يحيى قال روى
في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس او ست دفنت ولم تغسل قال يعني انها لا مجردة
من ثيابها قال في المعتبر والرواية مرسلة ومتنها مضطرب فلا عبرة بها لانعلم القائل وقال ابن طاوس
ما في التهذيب من لفظة اقل وهم او قول او سقط بالى الشرطية الاولى مع مقدم الثانية من العلم وهذا
هو الاضطراب المشار اليه وعلى ان يكون المسئول عنها جارية كانت لها خمس او اكثر اذا عرفت هذا فانا
على ان الاخبار الدالة على وجوب المماثلة انما يدل عليها بين الرجل والمرأة او الطفل خارجان عنها
فان كان كل منهما بحيث يجوز في حيوته نظر المخالف اليه ولمسه جاز ذلك بعد الموت استصحابا للحالات
من غير رافع فيجوز تغسيله مجردا اختيارا الى ان يظهر المانع من ذلك للاصالة الاباحة وتايدها بالاجماع
على ما يقال والاخبار يحتمل ان يكون للاحتلاف فيما ذكر من التحديدات الاختلاف في حل اباحة مثله حال
الحيوة واتبع في المعتبر حكم الصبي بان للمرأة معاناة الصغير والاطلاع على عورته في حال تربيته فيعطى من
ذلك الاباحة وقال والفرق بين الصبي والصبية ان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره
اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر ولا يخفى ما عليه من المنع فلو سلم فلا يمنع
مطلق التغسيل لعدم استلزامه النظر ولكن المراد لعله نفي التغسيل الذي اباحه الاصحاب

هنا ثم انك عا عرفت يظهر ذلك ان الاولى في المقام تقديم تغسيل الصبي على تقديم العبد لوقوع الخلاف في
الثاني دون الاول وكانه عكس للتنبيه على عدم اولوية احدهما على الاخر ووقوع الاجماع عليها العلم الا عند
نجلان ولعه معلوم على انه لم يخالف صريحا بل توقف اولا ثم ذكر الدليل على اعتبار ما دون الخمس وهو حجة
احمد بن محمد بن يحيى وضعف بالارسال والاضطراب وقال فالاولى المنع وذكر العرق الذي حكيناه عنه
بين الصبي والصبية يحتمل ان يكون مراده بالمنع المنع من الحكم في ابنة اقل من الخمس خاصة ولذا نسب
المنع في الذكرى الى ظاهر المعتبر قوله ومنتهى تحديد السن لهم والموت كما هو المعروف في العرف فالاعتبار
بما بعده وان طال فابن ثلث من اتى عليه حيوته ثلث وان اتى عليه بعد الموت الوف وجعل الظاهر انه
يكفي وقوع الغسل لولد الثلث فانه من غير زيادة يحتمل ان يكون المراد عنه لرقم زيادة على القدر المقدر
لجواز التغسيل فلا يرد على هذه العبارة وامثالها ما قيل والقايل الشيخ علي في الشرح انه يعتبر نقصانها
اي النقصان عنها او نقصان السنين من الثلث ليقع الغسل قبل تمامها بحيث يتم بتمامها والا فتبله
قال فاطلاق ابن ثلث يحتاج الى التنقيح الا ان يعلق على من شرع في الثالثة اذ ابن ثلث ولعل
الذي اوقعه في الوهم ما في بعض العبارات من التعبير بما دون الثلث مع الغفلة من ان وجهه ما في خبر
ابي عمير من قوله الى ثلث سنين قوله والشهيد لا يغسل ولا يكفن نقل عليهما اجماع اهل العلم كافة
الا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فانهما اوجبا التغسيل والاخبار الناطقة بهما كثيرة من طرق
العامة والخاصة وانما الكلام في امور الاول انه لو كان جنبا فهل يغسل نفى الشيخ في المبسوط والخلاف
وابن زهرة على العلم وهو المشهور المنصور وعن ابن الجنيد والمرتضى التغسيل وظاهر الفاضلين التنها
والتذكرة التردد لنا الاصل واطلاق النصوص على عدم تغسيل الشهيد مع عدم صلاحيتها ما سيذكر
للتقييد ويتايد بما من وقوع النفي على ان العلة في تغسيل الميت انه جنب دليل لهما الف وجوه
منها ما روي من تغسيل الملائكة حنظلة وسوال النبي صلى الله عليه وآله عن شانه فاجيب بانه اجنب وجوابه
ان فعل الملائكة لا يكون دليلا على وجوب مثله علينا بل ربما دل على سقوطه لمثله من البشر او سقوطه
عنا ومنها صحيحة عيص عن الصادق ع قال سالته عن رجل مات وهو جنب قال يغسل غسلة واحدة بما
ء يغسل بعد ذلك والجواب من وجوه الاول ان ظاهرها في غير الشهيد والعمومان اذا تعارضا اختير
تخصيص الاقل منهما وهذا اقل من تلك الاخبار الكثيرة فلا بد من تخصيصه دونها والثالث احتمال ان
يكون يغسل اللام لخفقا من الغسل ويوبخ غسلة واحدة ويكون الغسل لازالة نجاسة الجنابة ومنا
ان الاصل في الاسباب عدم التداخل فلا نقول بتداخل الجنابة والموت الا في موضع اليقين وهو
موضع يكون للموت اثر يغني من اثر الجنابة وهو الغسل وما لم يكن له هنا اثر موجب فلا تداخل
والجواب ان الصحيح ان غسل الجنابة واجب لغيره ولا واجب على الميت ليشترط بالطهارة وايضا غسل
الجنابة انما وجب باصل الشرع على الجنب والاصل عدم وجوبه على غيره وهذا هو الاصل الذي اشرنا اليه
في دليل المختار الامر الثاني انها ان كانت حائضا او نفساء لم تغسل ايضا لعين ما مر في الجنب وفي المنتهى
ان من اوجب الغسل على الجنب اوجبه هنا ولعله اراد به ابا حنيفة واحمد والشافعي في احد قوليه فانه
لم يحك ذلك القول فيه عن احد من اصحابنا قال اما لو قتلت في حيضها او نفاسها فانه لا يجب غسلها

اجلها لان شرط الغسل انقطاع الحيض والنفاس الامر الثالث انه انما لا يكفن اذا لم يكن مجردا والا وجب التكفين لعموم الادلة
الوجوب عن غير معارض فان الخبر هنا ناطقة بل ضمنهم في ثيابهم وهي لا يشمل من لا ثوب عليه ولانه اولى بستر العورة والاكرام
والحكم في عدم تكفينهم انما هو عدم نزع ثيابهم عنهم لبلا يزول عنهم ما كان فيه من دمائهم وهي لا يتصور هنا واستدل عليه
في المنتهى بصحيحة ابان بن تغلب قال سالت ابا عبد الله ع عن الذي يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط
ويصلى عليه فان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على حمزة وكفنه لانه كان جرد قال وذكر التعليل يشعر بالمغايرة قلت ولا
يعارضها نحو حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا
يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو ثم قال دفن رسول الله صلى الله عليه وآله عمه حمزة في ثيابه بدمائه التي اصيب فيها ورداه النبي
صلى الله عليه وآله برداء فقصر عن رجليه فدعا له باذخر فطرحه عليه وصلى عليه سبعين صلوة وكبر عليه سبعين تكبيرة
لجواز ان يكون جرد بعض التجريد وكان عليه بعض ثيابه وجواز رجوع ضمير ثيابه ودمائه الى رسول الله صلى الله عليه وآله
والمراد بالاصابة المشجية التي اصابته صلى الله عليه وآله الامر الرابع انما الواجب ابقاء ثيابه عليه وعدم نزعها عنه
لا المنع من زيادة ثوب عليها بل يستحب ان اقصر ما عليه عن سنن حسب اجمع لادلة دليل على المنع والاخبار انما نطقت
بتكفينهم في ثيابهم وهو لا ينافي الزيادة قال في المنتهى وقد روى زرارة عن ابي جعفر ع قال دفن رسول الله صلى الله عليه وآله
حمزة في ثيابه التي اصيب فيها وزاده بردا فقصر عن رجليه فدعا باذخر وطرحه عليه وصلى عليه سبعين تكبيرة قوله
هو المسلم ومن بحكمه من الطفل او المجنون وان كان ولدزنا ذكرا او انثى او خنثى الميت في معركة قتال امر
به النبي صلى الله عليه وآله او الامام ع او نائبهما الخاص بنيابته بالجهاد وهو في خبرهما بسببه اي القتال لخرج بالموت
في معركة القتال من جرح فيها ثم مات لا فيها بل ذلك الجرح وان لم يكن له فيها الا رمق ودخل بزيادة الامام من قتل
في قتال البغاة ولما كان المسلم المقتول في معركة القتال المامور به اعم ممن في حرب الامام ع والباقي ومن لم يكن
من العسكر المامورين بالحرب لحضه بالاول بقوله وهو في خبرهما وسيفي بعد داخلا فيه من كان من الحرب
ولكن لم يحن البراز فنبه ومن قتل والظاهر عدم الدخول واخرجه بعد القيد الخالي عن بعد فخرج بقوله بسببه
من قتل لا بالقتال كذا اخرج به وبقيد المعركة من قتل وهو في صفة من غير قتال والظاهر كونهما شهيدين و
على الادخال لانهما قتلا بالقتال وان لم يكن معا فهنا مسايل الاولى ان الشهيد يعم الصغير والمجنون
ذكره الاصحاب قاطعين به ولم نعرف فيه خلافا منهم ويدل عليه العمومات وانهما كالمسلم الا فيما خلا فيه
وان كان في شهداء بدر واحد اطفال كحارثة بن النعمان وعمير بن ابي وقاص اخي سعد ولم ينقل ان النبي
صلى الله عليه وآله امر بتغسيل احد منهم وقتل مع الحسين ع في الطف ولده الصغير ولم ينقل انه غسله او امر بتغسيله
وفيه انه يجوز ان يكون تركه للضرورة اذ لم يكن عنده ع احد المسئلة الثانية يشترط الموت في المعركة فلو نقل
وبه رمق او انقضى الحرب وبه رمق غسل وكفن سواء اكل وشرب ام لا لا فرق في شيء من ذلك وسواء
اوصى ام لا وسواء طالت حيوته ام لا وسواء ادركه المسلمون وهو حي ام لا لا فرق في شيء من ذلك خلافا
من الاصحاب الا في الاخير ويدل على العموم لما سواه عموم الروايات الناصة على التغسيل اذا كان به
رمق كصحيحة ابان بن تغلب المتقدمة وصحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله ع قال الشهيد اذا
اذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلي عليه وان لم يكن به رمق كفن في ثيابه الا ان في رواية عمرو بن
خالد عن زيد عن ابائه عن علي ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا مات الشهيد من يومه او من الغد فواروه في ثيابه

مخصص

قال يدفن كما هو في ثيابه الا
ان يكون به رمق ثم مات فانه
يغسل ويكفن و يحنط صح

الشهيد

وان بقي اياما ثم مات بعد جراحته غسل وهي ضعيفة موافقة للعامة لم يعمل بها الاصحاب على انه يمكن ان يحمل على عدم
انقضاء الحرب ويكون في واقعة خاصة علم انه يتصل الحرب الى الغد لا انه يريد انه يتصل في اليومين او اراد
ان شهيد اليوم اذا مات اليوم وشهيد الغد اذا مات في الغد وبالجملة قبل انقضاء الحرب فوارى في
ثيابه وبالادراك المسلمين له في المعركة وهو حي فاستظهر المصنف والشارح في الذكرى عدم الريب في الروايات
انه موجب للتغسيل والتكفين ومما ينص عليه حسنة ابان بن تغلب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الذي
يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن
ويحنط ان رسول الله ص كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكنه صلى عليه وفي المنتهى لو جرح في المعركة
ومات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد قاله الشيخ وهو حسن لانه روي عن النبي ص انه
قال يوم احد من ينظر ما فعل سعد بن الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله فنظر فوجده جريحا به رمق فقال له ان رسول الله ص واله امرني ان انظر في الاحياء انت ام في الاموات فقال انا في
الاموات فابلغ رسول الله عني السلام قال ثم لم ابرح ان مات ولم يامر النبي ص واله بتغسيل احد منهم انتهى
وهو كالصريح في ان الادراك لا اثر له والمراد بالمعركة هل هو ما بين الصفين او ما معها ايضا لم ما ادري
منافي خبر عبد الله بن الدهقان عن ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا
ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا الا ان الرواية ضعيفة مقطوعة وسائر الاخبار
عامة مع امكان تعميم بين الصفين بادنى عناية المسئلة الثالثة لا فرق بين قتال اهل البغي ص
واله وقتال امر به الامام ع مع الكفار كان ام مع البغاة لا نعرف فيه خلافا من الاصحاب ويدل عليه
عموم الاخبار وان عليا ع لم يغسل من قتل معه واوصى عمار ان لا يغسل وقال ادفنوني في ثيابي فاني
مخاصم واوصى اصحاب الجمل انا مستشهدون غدا فلا ترموا عنا ثوبا ولا تغسلوا عنا دما وروي عن ابي
جعفر عن ابيه ان عليا ع لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم بن عتبة المرقال ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما
بنفسه وهو للمنافاة ان يكون صلى عليهما غيره ويجوز ان يكون الواو للحال والمعنى انه ع دفنهما قبل ان
عليهما الصلوة دعت اليه المسئلة الرابعة الباغي اذا قتل في المعركة لم يكن شهيدا اجماعا فلا يغسل ولا يصلى عليه
قاله الشيخ هنا في الخلاف وهو المشهور واحتج عليه بانه كافر والكافر حكمه ذلك وفي كتاب اهل البغي منه اوجب
تغسيله والصلوة عليه وقال دليلنا عموم كل خبر روي في وجوب الصلوة على الاموات وطريق الاحتياط
ايضا يقتضيه مع انه حكم في اوله بكونه وحكما الاول في الموضعين من المبسوط الا ان عبارته في الجزء منه
اذا قتل منهم في معركة البغاة فان كان من اهل البغي غسل وصلي عليه كسائر المسلمين وقال بعضهم يغسل ولا
يصلى عليه لانه باغي الامام ع كالحربي ويقتضي مذهبنا ان لا يغسل ولا يصلى عليه لانه كافر عندنا كالحربي
المسئلة الخامسة ان حكم النائب حكم الامام ع لان يد النائب يد المنوب ولعموم الشهيد ومن يقتل
في سبيل الله ولعل عن النبي ص واله والامام ع انما تركه للظهور قوله او قتل في معركة جهاد مامور به
حال الحضور النبي ص واله او الامام والغيبة وان لم يكن باذن بل بل النبي ص واله ولا الامام ع ولا نائبهما
ولا المراد بخصوصه كما اذا دهم على المسلمين من يخاف منه على بيضة الاسلام اي جماعتهم كما في العين او
مجتمعهم كما في من ينظر والى جهادهم بكون اذن الامام ادنا بيته حضر احدهما ولم يستاذن
ام لم يحضر على خلافه في هذا القسم كظاهر الشيخين وسلار وابن ادريس وحمزة والعلامة في التحرير

والمنتهى

والمنتهى وظاهره في النهاية والتذكرة التردد وقال في المعتبر وما اشترط الشيخان زيادة لا نعلم النص فيه واستدل
في الذكرى باطلاق الاخبار وعموم بعضها والعلامة في النهاية والتذكرة بعموم الامر فيمن قتل بين الصفين وقد عرفت ان
الخبر المتضمن لهذا ضعيف وما في الذكرى من العموم والاطلاق انما يتم لو سلم شمول الشهيد والمقتول في سبيل
الله للمتنازع والاول اول المسئلة وقد يتشكك في الثاني ولو استدل على العموم باصالة البراءة الذمة عن
التغسيل خرج ما اجمع فيه على التغسيل فيبقى الباقي عورض بان تغسيل الميت المسلم صار اصلا بالاجماع
والنصوص خرج عنه من خرج بالاجماع فيبقى ما لا اجماع فيه قوله سمي بذلك لانه مشهود له بالمغفرة والجنة
او لان الملئكة تشهدون موته اكراما له او لانه يشهد في تلك الحال ما اعد له من النعيم او لشهود روحه
اي حضوره عند الله لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم او
لقيامه بشهادة الحق حتى قتل او لسقوطه على الارض فان الشاهدة هي الارض او لانه ممن يستشهد يوم
القيمة على الامم الخالية قوله بل يصلى عليه باجماع الطائفة والنصوص الناطقة ولفظة بل وان كانت
بمعنى لكن الا ان الاغلب كما تعرف استعمالها في مقام القلب دون الافراد فالاولى ان يكون المعنى
بل يقتصر على الصلوة عليه او يقتصر من الامور الثلثة التي فيها وقع الخلاف بين الفقهاء على اهل الاخر
ويحتمل ان يكون لتكميل معنى لفظه بل صريحا زاد الشارح قوله ويدفن بثيابه ودمائه وفيه اشارة الى العلة
في انه لا يغسل ولا يكفن وهي بقاء اثر الشهادة الذي هو من اعظم الاثار لاعظم العبادات والى انه انما
لا يكفن اذا كان عليه ثياب والباء في بثيابه يحتمل الملابسة والمصاحبة والظرفية ولا فرق في الثياب بين
ما اصابه الدم منها وما لم يصبه في وجوب دفنها معه قال في المعتبر وهو اجماع المسلمين قلت وفي المبسوط
والنهاية يشترط اصابة الدم وهو المفهوم من الاشارة لقوله وكل مقتول يغسل الا قتيل جهاد الحق فانه
يصلى عليه ويدفن لا ينزع عنه الا الخف وما لم يصبه شيء من دمه كالفرو والسراويل ولا ينزع الا ما اصيب
بالدم والعموم هو الوجه لعموم الاخبار ووجه الاشتراط ان المصلحة انما هي بقاء اثر الشهادة
عليه وضعفه ظاهر والاصح انه لا ينزع عنه السراويل لدخوله في عموم الثياب خلافا للمفيد وابن
الجنيد وسلار وصاحب الغنية والاشارة فانهم حكموا بنزعه اذا لم يصبه دم استنادا الى رواية
عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه ع قال قال امير المؤمنين ع ينزع عن الشهيد الفرو والخف
والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم فان اصابه دم ترك ولا يترك
عليه شيء معقود الا حل ورواها الصدوق مرسلة عن امير المؤمنين ع وهي ضعيفة واتفق على وفقها
علي بن بابويه في رسالته ويظهر الميل الى موافقتهما من ابنه في الفقيه لذكره لها وقال وينزع عنه من
جملتها السراويل الا ان يكون اصابه دم فلا ينزع عنه ويدفن معه وكذلك ينزع عنه الفرو والقلنسوة
وان اصابهما دم دفنا معه وقال الشيخ في المبسوط ويدفن معه جميع ما عليه ويصلى عليه اذا اصابه
الدم الا الخفين وقد روي انه اذا اصابهما دم دفنا معه ومثل ذلك في النهاية وفي الخلاف لا
ينزع الا الجلود حكي عليه الاجماع في الظاهر وقال سلار ولا ينزع عنه الا سراويله وخفه وقلنسوته
ما لم يصب شيئا منها دم فان اصابها دم دفنت معه ولم ينزع وقال ابن حمزة ويدفن في ثيابه
الا القلنسوة والفروة والسراويل فان اصاب شيئا من ذلك دم لم ينزع وينزع الخف على كل حال

وقال ابن حمزة ودفن بثيابه وخفه ان اصابه الدم وقيل ينزع خفه وقال ابن ادريس ويدفن معه جميع ما يطلق عليه
اسم الثياب سواء اصابها دم او لم يصبها قال فاما غير الثياب فينقسم الى قسمين سلاح وغير سلاح فالسلاح
يجب نزعه عنه سواء اصابه دمه او لم يصبه بغير خلاف وغير السلاح وهو الفرو والقلنسوة والخف فان كان اصاب
شيئا من ذلك دمه فقد اختلف قول اصحابنا فيه فبعض ينزعه عنه وان كان قد اصابه دمه وبعض لا ينزعه
عنه الا ان يكون ما اصابه دم فاما ان كان ما اصابه دمه فلا ينزعه وهذا الذي يقوى في نفسي انتهى
وقد عرفت عبارة الاشارة واختار الفاضل في جملة من كتبه استثناء الخفين خاصة من غير فرق بين اصابة الدم
وعدمها بل نفى في القواعد على العدم ولم يستثن في نهج الحق منها شيئا والمحقق استثنى الجلود في
المعتبر والفرو والخفين في النافع واراد الجلود كما يظهر من المعتبر وهي في المعتبر على عدم الفرق بين
ما اصابه الدم وعدمها وان كانت عبارته ربما توهم اختصاص ذلك بالفرو والخفين واقتصر الشهيد
في الدروس والبيان على استثناء الخفين والفرو وان اصابهما الدم وفي الذكرى على نقل كلام
المعتبر واختار الشارح هنا وفي روض الجنان ما في المعتبر من انه ينزع عنه الفرو وسائر الجلود كالخفين
والقلنسوة والمنطقة ان كانت من الجلود وان اصابها الدم واستدل عليه بموافقة الجميع
بان دفن ما عدا الثوب تضييع للمال لم يعتبره الشارع والجلود ليست من الثياب لان المعهود في
العرف هي المنسوجة فينصرف الاطلاق اليها وعبارته ان الخف ٣ والاقرب نعم الاحوط ان ينزع
عنه الجلود والحلابل والتامل في ذلك مجال **قوله** ومن خرج عما ذكرناه في تعريف الشهيد يجب
تغسيله وتكفينه وان اطلق عليه اسم الشهيد في بعض الاخبار كالذي من المطعون غلم ودعوه فجئ
قتل في سبيل الله الوارد في عدة من الاخبار ان اطلق عليه مجازا ولذلك مشابهة له في الاجر والثواب
والا فقد ورد ايضا ان المؤمن مطلقا شهيد ولان النبي ٣ واله واميرالمومنين ٣ بل وسائر الائمة ٣ غسلوا
وكفنوا مع انه لم يمت احد منهم الا شهيدا او دروايه عمار قال سالت ابا عبد الله ٣ عن المراة اذا ماتت
في نفاسها كيف تغسل قال مثل ما يغسل الطاهر والكافر **قوله** ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه
اولا اي قبل الشروع في غسله كذا ذكره الفاضلان ومن بعدهم ومنهم المصنف في كتبه وقطعا به ونقل
الفاضل الاجماع في النهاية والمنتهى والتذكرة واستدلوا عليه مع ذلك بوجوه منها ان المراد تطهيره
فاذا وجبت ازالة النجاسة الحكمية فالعينية اولى ومنها انه لولا لتنجس ماء الغسل بها فلم يفد التطهير
ومنها رواية يونس عنهم ٣ امسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ولمت على جزء ان شنيلها
لا يفيد المدعى وان الاولوية ممنوعة وان تنجس الماء لازم ان كان موجبا للنجاسة وفي روض الجنان
كذا عللوه والاولى الاستناد الى النص وجعله يعتبل ان حكمنا بنجاسته بين كما هو المشهور
والا لزم طهارة المحل الواحد من نجاسته دون نجاسته قال واما على قول السيد المرتضى فلا اشكال
لان ذهب الى كون بدن الميت ليس بنجس بل الموت عنده من قبيل الاحداث كالجنابة ثم يجب ازالة النجاسة
قبل الغسل غير مسلم لا يجوز المقارنة انتهى وفيه ان الخا لفه انما يلزم وجوب الازالة واما كونه قبلها
قوله ويستحب فتق قميصه ان احتيج النزع من الجنب الى فتقه
وليكن ذلك من الوارث ادى باذن له ان التمامي الملك لانه ملكه فلا يجوز لغيره بغير اذنه فان

الميت م

كان غائبا او غير كامل الحجر نزع من تحته لانه اي الفتق اولى للميت او القميص مظنة النجاسة فان نزع من الفوق
تمسست اعاليه وفيه هتك حرمته قال في المعتبر بعد ذكر الحكين ذكر ذلك الشيخان في النهاية والمبسوط والمقنعة
ولعل ذلك ليلا يخرج ما يفسد به وكذا استحباب جذبه من اسفله ليلا يكون فيه ما يلطخ اعاليه وذلك لا يلزم من
النجاسات الا يكون جرم الكيفية مستحب لانا نقول العلم الحلوة من النجاسات متعذر ولعل عليه الظن بالنجاسة
موجودة اذا لا يخفى من شانه ذلك خصوصا عند خروج الروح ولما كان ذلك غالبا استحب الشيخان استظهارا
ثم بالغ الشيخ المفيد في المقنعة بان قال يفتق جيبه او يخرق ليتسع عليه ولعل ذلك لا لم يكن ما يستر
به عورته والاقرب ان نزعه كذا اذا اريد ستر عورته في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله ويبين ذلك
رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ٣ قال ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع من رجليه انتهى
وكما ترى يفيد ان استحباب الفتق لتسهيل اخراجه ليلا يفسد بما يخرج من الميت والظاهر انه النزع
من تحت فانه لا يتيسر غالبا الا بالفتق او الشق ثم المبالغة التي نسبها الى المفيد لعلها نظر الى
اضافة الخرق الذي يشتمل على الاضاعة التي في الجملة فان الفتق هو الشق بل قال الشيخ علي في الشرح
حواشي النافع ان المتعارف ان الفتق لموضع الخياطة ثم ظاهره انه انما يستر بقميصه اذا لم يكن ما يستر
به عورته وعكس الحكم في الدروس والبيان فاستحب ان يكون الستر بالقميص ان كان والاول اولى
واشهر اذ عسى ان يكون القميص نجسا بما لا يطهر بصب الماء عليه ثم ما استقرب من وقت استحباب
كيفية النزع في حال ستر العورة به عند التغسيل يعني به ان الشرع لم يرد باستحبابها الا في هذه الحال
كما يتعلق به خبر ابن سنان وان كان العقل يستحسنها مطلقا من الجهة التي ذكرها الا اذا اريد
الى تضييع القميص فربما افقد الاستحسان العقلي ايضا **قوله** ويجوز ايقاع غسله او هو بقي العين والمراد
به احد اولاده وهو تغسيله فيه اي القميص من غير نزع يحتمل ان يكون حمل المتن على استحباب فعل ذلك
قبل الغسل فنص على جواز المخالفة كما هو ظاهر شرح النفلية ومنهم القبلية من المتن يبتنى على استحبا
للتحفظ من تلوث اعالي الميت بالنجاسة وما بعد التغسيل ليس في الغالب مظنة له ويحتمل ان لا يكون
فعل ذلك وانما اراد استيناف هذا الحكم رفعا للتوهم وجوب نزع قبله وهو اولى لان عموم استحباب ذلك اولى
لان الاحتمال مشترك والمشقة بعد الغسل اكثر وعلى الجملة فلا شبهة في جواز التغسيل في القميص من غير نزع
بل هو افضل عند الاكثر ٣ يذهب اليه فيما اطلعنا عليه ابن ابي عقيل وربما يظهر الميل اليه من المختلف ومن
عدا هما بين ساكت وناص على افضلية التجريد ونص في المختلف على انه المشهور واوجبه ابن حمزة
ودليل افضلية التجريد انه امكن للتطهير وربما ينجس القميص بما لا يزول بصب الماء ورواية يونس
عنهم ٣ قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج
يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة الخبر وزاد في التذكرة انه
انه لا يامن الفساد مع الثياب لانها تحميه ودليل افضلية الستر ان الشرع يوجب ستر عورته عقلا وستطعت
سترها صحيح ابن مسكان عن ابي عبد الله ٣ قال قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت
ان يكون عليه قميص فغسله من تحته وقال احب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله
وصحيحة سليمان بن خالد عنه قال قلت فما يكون عليه حين يغسل قال ان استطعت ان يكون عليه

بوجه م

قميص فيغسل من تحت القميص وصحيحة يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده
ويصب عليه من فوقه ويمكن ان يكون هذه دليل الايجاب بل الاولى ان ايضا التعليق فيهما على الاستطاعة
وهو مؤكد لظاهر الامر الذي فيهما الا ان الشيخ حكى في الخلاف الاجماع على التخيير واستدل ايضا على رجحان
الستر بان النبي ص والا غسل في قميصه والاولى انه اذا امكن التطهير الكامل مع القميص من غير هتك
لحرمة الميت ولا حرج عظيم كان افضل لما في سنانه ع والا لانه كان مأمونا من التلويث وكان الا
ستطاعة في الخبرين يكون اشارة اليه والا كان التجريد افضل للروايات الصحيحة من غير معارض و
يطهر القميص بطهره اي الميت من غير افتقار الى عصر كما مر قوله وعلى بعض عورته بشرط عورته وجوبا به اي
القميص سواء نزع حقيقة او لي العورة او بخرقة الا فيمن يجوز النظر الى عورته كالطفل واحد الزوجين
اما وجوب ستر العورة فكانه لا خلاف فيه والاخبار ناطقة به واما الطفل الذي يجوز تغسيله مع العنه
في الذكورة او الانوثة فظاهر كل من اطلق جواز التغسيل مجردا جوازه من غير ستر العورة عند الحي القدر
في المعتبر في وجوب ستر عورة الصبي تردد اقربه لا يجب لانه يجوز للنساء تغسيله مجردا لا الحي ان نظر المرأة يدل
على جواز نظر الرجل ومومنه في التذكرة فقد جعل جواز نظر المخالف مسلما وعلل عليه الموافق بطريق الاولى
وقد يمنع الاولوية لما مرت حكايته من افتقار الصبي الى تربية النساء التي لا ينفك عن النظر الى العورة
ولذا قال المصنف في الذكرى وقال في المعتبر جواز نظر المرأة يدل على جواز نظر الرجل فان اراد الى العورة امكن
توجيه المنع الا ان يعلل بعدم الشهوة فلا حاجة الى الحمل على النساء وبما حكيناه من عبارة المعتبر ظهر ان ما ادعي
التردد المفهوم من الذكرى في غير محله وفي المنتهى الصبي كالكبير في ستر العورة على اشكال وقطع في النهاية
بعدم الوجوب وكذا في الذكرى لعدم الشهوة الا ان الكل انما تعرضوا للصبي دون الصبية ويجوز ارادتهما
على التغليب لاتحاد ماخذ الذكرى من الدليل عام ومن استوجه عدم الوجوب فيهما الشيخ علي في
الشرح وحواشي القواعد وكذا الشارح في المسالك واما الزوجان فمن اشترط في تغسيل احدهما
الاخر ان يكون من وراء الثياب فلا اشكال في وجوب ذلك عنده واما من لم يشترط ففي الذكرى لو
كان زوجا او زوجة لم يجب لاباحة النظر ان جوزنا غسله مجردا وكذا الشارح في المسالك وزيد
الاستحباب ويمكن الوجوب لعموم ما نبه عليه وهو اي نزعه والاقتصار على ستر العورة امكن للغسل
بفتح الغين او بضمه بمعنى ايقاعه او وقوعه والامكن اسم تفضيل من امكنه من كذا اذا قدره عليه
بناء اسم التفضيل من باب الافعال قياسي على ان بناءه من امكن اللازم بمعنى صار ممكنا شايع ولكن
فيه نقل الجواز كونه من تمكن بمعنى امكن واللام في للغسل بيانية اي الامكنية بالنسبة اليه اولمن
اللازم بمعنى صار ممكنا اي صار ذا امكان فانه الاصل في معنى الممكن فيكون المعنى انه ادخل مكانا للغسل
اي ادخل لمكان الغسل ويؤل معناه الى ان مكانه اوسع والحاصل انه يكون اسوغ او من مكن
اللازم بمعنى تمكن اي اشد تمكنا واستقرارا للغسل اي الغسل عنده يكون كذلك وان لم يسمع فعله
وعليهما ايضا فاللام للبيان وفي الكلام اشارة الى انه لا يصلح دليلا على افضليته كما ظنوه فانا لا
نعرف به فيجعل الافضل خلافه للنصوص لما عرفت والى انه ربما يعارض التجريد او صار افضل اذا اشتمل
خلافه على تعذر التطهير او تعسره وستر العورة واجب الا ان المحتاج اليه في عدم وقوع النظر عليها

ظ ظاهر حواشي الشرايع

ربما

بان يكون ظله ساقطا من الابصار او يكون الغاسل غير مبصر او يتفق من نفسه بكف البصر فيستحب الشرح
استظهارا لئلا يغلط او يسهو فيقع نظره على العورة والحجة عن ناظر اخر ولان التغسيل ح امكن اذا كان واحترازا
مبصرا والاستظهار يشمل الكل وان قرئ باهمال الطاء حفظ للحياء ولاستحباب ستر العورة وكراهة كشفها
للاحياء وحرمة الميت كحرمة الحي وهذا يعم الظلمة لمن اطلق وجوب الستر اراد به حرمة النظر ووجوب الكف عنه
على القادر عليه سواء كان باعانة ظلمة او ساتر اولا بها او وجوبه ان لم يمكن الكف بدونه قوله ويستحب ان
يكون تغسيله على ساجة وهي واحدة الساج وهو ضرب من الخشب سود منه صنعت سفينة نوح ع كذا في العين
وغيره من الغرب والقاموس وغيرهما انه شجر بالغ في الغرب شجر يعظم جدا لا تنبت الا ببلاد الهند
ويجلب منها كل ساجة مشرجعة مربعة قال وقوله استعار ساجة ليقيم بها الحائط الذي مال يعني الخشبة
المنحوتة المهياة للاساس ونحوه انتهى ولم نظفر بتفسيرها بما ذكره الشارح هنا وفي شرحي الارشاد وا
لشرايع من انه لوح من خشب مخصوص ولكن المراد هنا اللوح ولعل المراد وان لم يخل من تعسف والمراد وضعه
عليها او على غيرها مما يؤدي فائدتها خشبا او حجرا او غيرهما كما هو نص الاكثر وانما استحب ذلك حفظا للجسد
من التلطخ والفساد ونيل الهوام ونفي الخلاف فيه في المنتهى ولتكن الساجة ونحوها والميت او
التغسيل على مرتفع لئلا يعود اليه ماء الغسل وليكن مكان الرجلين منحدرا لئلا يجتمع الماء تحته ولا
يرجع الى راسه غسالة اسافله قوله مستقبل القبلة حال من ضمير تغسيله ان كان الظرف لغوا وان كان
مستقرا حالا احتمل ان يكون من الضمير المستكن فيه وعليهما فهو بفتح الباء اسم مفعول اي مستقبلا به القبلة
ويجوز الكسر على التجوز في الاسناد او الاستعارة في الاستقبال او التجوز المرسل فيه ويجوز ان يكون با
لفتح اسم مكان ظرفا للتغسيل او الظرف الاول او حالا من احد الضميرين او مصدرا ميميا اي في حال الا
ستقبال اما لغوا او مستقرا واستحباب ذلك مقتضى الشيخ في الجمل وسلار وبني زهرة وحمزة وادريس ويحيى
الهذلي في الجامع والفاضليين في غير المنتهى والمعتبر والبيان والنفلية وهو ظاهر الشيخ في الخلاف
واستقرب في الدروس انه يجب الاستقبال به وهو مختار المنتهى وظاهر المبسوط لقوله معرفة ا
القبلة واجبة للتوجه اليها في الصلوات مع الامكان واستقبالها عند الذبيحة واحتضار الاموات
وغسلهم والصلوة عليهم ودفنهم ومال اليه في الذكرى كعبارته كذا يجب استقبال القبلة حالة
الغسل كالاحتضار في ظاهر كلام الشيخ وظاهر الخبر السابق وخبر الكاهلي سالت الصادق ع عن
غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة وفي المصرية الرافقي
لا يجب للاصل وخبر يعقوب بن يقطين سالت الرضا ع عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه
نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره
وهو مختار المحقق انتهى ولا يظهر منها ميل الى شيء من الطرفين الا ان يقال من جهة تقديم الاول
او يقال ان الخبر السابق اشارة الى ما اسمعناه في الاحتضار من خبر سليمان بن خالد عن الصادق ع استقبا لم
اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل
القبلة بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وقد حكي هناك من الخلاف والمعتبر الاستقبال لضعف السند
والدلالة على الوجوب وقد قلنا يجبرها الشهرة وحقيقة الامر للوجوب او ما الظاهر ميله من قوله بعد ذلك
في بحث القبلة يجب الاستقبال في فرائض الصلوات وبالميت في احواله السابقة واستقرب عدمه

ان الوجوب من البيان بل يحمل استحبابه اهم والكلام في ثلثة امور في رجحانه واستحبابه او وجوبه وكيفيته اما الرجحان فلا نعلم فيه خلافا وقد حكى عليه في المعتبر اجماع اهل العلم ويدل عليه مع ذلك ما في الخبر انه ادخل في اكرام للميت لا يوجب شيئا واما الوجوب فدليله ظاهر خبر الكاهلي وسليمان بن خالد المتقدمين واما الاستحباب فدليله الاصل وضعف الخبرين سندا او زاد في المختلف دلالة في الثاني والجمع بينهما وبين رواية يعقوب بن يقطين المتقدمة لا يقال انها للتنويع الوجوب فان الواجب ايضا انما يجب ايقاعه اذا تيسر فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها لانا نقول اذا تيسر الوضع على كل حال جهة ارتبت صادق على كل منهما انها متيسرة فيفيد التخيير جواز الكل على ان التيسر اوسع من الطاقة فهو يفيد جواز فعل الايسر وعدم وجوب التوجيه اذا اشتمل على مشقة وبعد ان يمكن ان يقال ان المتبادر ان المراد كيف تيسر من الطريقين المسئولين وهما طريقان للتوجيه الى القبلة فهو لا يدل على جواز عدم التوجيه اليها بل يفيد التخيير بين الطريقين والظاهر انه لما كان الثاني مما ذهب اليه العامة والاول هو مذهب الخاصة بين ع انه ان لم يتيسر الاول للتقية جاز الثاني بل وجب قوله وتثليث الغسلات بان يغسل كل عضو من الاعضاء الثلثة اي الراس والميامن والمياسر ثلثا ثلثا في كل غسلة اي في كل غسل من الاغسال الثلثة حتى يغسل كل عضو تسع مرات فالغسلات في كلام المص يحتمل ان يكون المراد به الاغسال وقد عرفت انها عندنا بعدها غسلا واحدا غسلات خفية ايا الا ذلك ويحتمل ان يكون المراد به غسل الاعضاء ولما كان الاول عن نفي المطلوب لجواز ان يفهم منه ان الواجب غسل واحد والباقيان مستحبان كما ذهب اليه سلار صرح الشارح بالمقصود وعبر عن كل غسل بالغسلة مع انه اختار فيما تقدم التعدد تنبيها على ابهام كلام المص والوجه في تنصيصه على العدد وما في المعتبر وما ذكر بالغسلات على كل في غسلة فعليه اتفاق الاصحاب ويدل رواية الكاهلي ورواية يونس وفي الطريق الى الكاهلي محمد بن سنان وهو ضعيف ورواية يونس مرسلة فضعفهما اذا تحقق لكن عمل الاصحاب على مضمونها ظاهر انتهى ووافقه في نقل الاجماع الفاضل في التذكرة والمهذب الذكرى الا ان الشيخ في الجمل وسلار وابن حمزة وزهرة لم يذكروه مع ان الثلثة الاولين ذكروا المندوبات والاولين منهم ذكروا الحصر وكانهم اقتصروا على الاهم منها قوله وغسل يديه اي يدي الميت الى نصف الذراع ثلثا مع كل غسلة او قبل كل غسل من الاغسال الثلثة لرواية يونس عنهم ع ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغتسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ونفي جهة في الغسل الثاني ايضا على ذلك وقس الثالث على الاولين وفي حسنة الحلبي بدل ابكفيه فيمكن ان يختلف الفضل وحكى ابن زهرة الاجماع على استحباب غسل يديه ان لم يكن بهما نجاسة ووجوبه ان كانت ولما توضحت فقد تم الكلام فيها وكذا يستحب غسل الغاسل يديه ان مع كل غسلة الى المرفقين كما ذكره المص في غيره وغيره لرواية يونس عنهم ع الا انها لم يذكره الا بعد الغسلين الاولين وفي حسنة عمار عن الصادق ع في غسل اليدين الى المرفقين والرجلين الى الركبتين بعد الاغسال ان اراد هو التكفين فلعل المراد بمضمون الروايتين وكان الاولى ان يبدل لفظ مع لفظة بعد ليسبق ما توهم معنى القبلية كما عليه كثير من الاصحاب والذي ان يظهر ان الوجه بعد الغسلين اولين تنظيف اليدين عما يلصقهما به من السدر والكافور وبعد الثالثة بدلا من الغسل الوارد استحبابه قبل التكفين اذا كان الملكف هو المغسل وروى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن العالم يغسل الغاسل يديه الى المنكبين ثلثا اغسل تكفينه قوله ومسح بطنه في الغسلتين الاولتين اي قبلهما فالظرفية مجازية والمراد في قربهما والاقرب مقدرا والظرف للاستقرار اي يستحب فيها المسح قبلهما المسح قبلهما تحفظا من خروج شيء بعد الغسل لعدم القوة الماسكة مع ميل

الغسل

الثقيل

الثقيل بالطبع الى السفل فتحس الميت والكفن ومن ثم امر في بعض الاخبار بحشو المخرج عند خوف الخروج ويكره ذلك في الثالثة نقل عليها الاجماع في المعتبر وعلى الثاني اغلب الكراهة في الثالثة في التذكرة وفي الذكرى عن خلاف الشيخ نقل الاجماع على الاول وكانه وهم منه فان خرج منه شيء بعد الثالثة غسل الموضع ولا يجب اعادة الغسل وقال الشافعي يستحب ذلك في الثلث غسلات فان خرج منه شيء بعد ذلك ففيه ثلثة اقوال احدها قاله المزني يعيد غسل الموضع فقط ولا يجب وضوء ولا اعادة غسله وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة وقال ابو علي بن ابي هريرة الواجب ان يوضئه وضوء الصلوة ولا يجب اعادة الغسل والثالث منهم من قال يجب اعادة غسله دليلنا اجماع الفرقة فان اعادة وضوئه او غسله تحتاج الى دليل وليس في الشرع ما يدل عليه انتهى وهو كما ترى انما يدل على الاجماع فيما نقل فيه الخلاف والظاهر عوده الى انه لا يجب ان خرج منه شيء الا غسل الموضع ثم نسب انكار المسح في الاولين الى ابن ادريس وقال وانكره ابن ادريس بعد ان جوزه في اول الباب لما نسب من مساواة الحي في الحرمة قلنا الحي سواء ان لم يكن في الحرمة انتهى وعبارته التي فهم منها الانكار قوله ولا يغمز بطنه وما ذكره في اول الباب كذا وعيسى بطنه مسحا رفيقا في الغسلتين الاولتين ولا عيسيها في الثالثة ولا يغمزها لحال وانت تعرف ان هذه العبارة تفي ان المراد بالغمز المسح بعنف وقد نصت ارباب اللغة على انه الكبس باليد والعصر وشبه النفس ولا اشبهه في كونه منهيا فلا يناقي بين كلامه وكلام الفوح فانهم ايضا سعوا التعنيف ومنهم المحقق الدروس ولكن رد النهي عنه في الاخبار والعجب ان مثله واقع في نهاية الشيخ ايضا او تفطن لعدم التناقض فقد ظهر انه لا نعرف خلافا في الاستحباب كما لا نعرف خلافا في الاستحباب كما لا نعرف في الكراهة بعد الثالثة ويدل عليه مع سائر الاخبار كرواية الكاهلي ويونس واما الكراهة في الثالثة فمع الاجماع لانه ربما يخرج منه شيء يفتقر الى غسله وفي الاولتين يأتي عليه ماء الغسل وفي اخر رواية الكاهلي واياك ان تقعده او تغمز بطنه فيحتمل ان يكون المراد سيء عقيب جميع الاغسال فيوافق مطلوبنا هذا ولعل ابن ادريس فهم منه النهي عن الغمز مطلقا قوله الا الحامل التي مات ولدها فحملها على ما يشتمل عليه ولعله اظهر في الذكر بكره لانه يعرض لكثرة الخارج او لم يلج الروح ويمكن تعميم ما تبه والتقييد لانها التي يفتقر الى الاستثناء فان عمرها لا يدين اخراج ولدها قبل ارادة تغسيلها واذا اخرج لم يكن باس بالمسح وربما استحب او وجب مسح بطنها ان توقف عليه اخراج الولد بنا لها اي الحامل او البطن فانه لمجوز تانيثها على ما نص عليه ابن مالك ووافقه عبارة السرائر الحاكية انفا الاجود وهو ظاهر الاصحاب وفي المنتهى يكره ان يمسح حذرا من الاجهاض ولرواية ام يونس بن مالك ان رسول الله ص واله قال اذا توفيت المراة فارادوا ان يغسلوها فليبداوا ببطنها فليمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركها قوله وتنشيفه بعد الفراغ من الغسل باجمعه اي الثلثة الاغسال بثوب او اجماع على ما في المعتبر والتذكرة صونا للكفن من البلل الموجب لاسراع الفساد والتجنس اليه والى الميت ولرواية سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع وينشف بثوب او بعد تغسيله وقبل تكفينه وحسنة الحلبي عنه ع حتى اذا فرغت من ثلث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته ورواية عمار عنه ع ثم تجففه بثوب نظيف قوله وارسال الماء في غير الكنيف وهو في الاصل حظيرة تتخذ للابل او كل ما يكنف اي يستر سمي به لانه كان حظايرا ولانهم يسترونه والمراد وهنا الموضع المعد اليها بمعنى العرف الموضع المعد لقضاء الحاجة لانه كان حظايرا ولانهم يسترونه مطلقا كالبلاليع المعدة لذلك ولهذا الوصف ثلث فوائد التخصيص والتعميم والتعليل قال في المعتبر

هذا مذهب الحنفية واتباعهم وفي الذكرى نقل الاجماع ويدل عليه صحيحة الصفار قال كتبت الى ابي محمد هل يجوز
ان يغسل الميت وماؤه الذي يصب عليه يدخل الى بئر كنيف فوقع ع يكون ذلك في البلاليع والافضل اجماعا على ما في الغنية
ان يجعل له حفيرة كما قد به كرواية سليمان بن خالد المانعية يجعل له موضع المغتسل تجاه القبلة ويكون مستقبل القبلة
فيحفر له ليكون نعرف قوله قوله وتركه بو يا ان يجعل الغاسل بين رجليه بل ينبغي ان يقف على جانبه اجماعا على ما في
الغنية لان في ذلك هتكا لحرمة الميت وفي المنتهى ان الوقوف على الجانب ابلغ في التطهير ولرواية عمار عن ابي عبد الله
قال ولا يجعله بين رجليه في غسله بل يقف من جانبه وروى العلا بن سيابه عنه ع قال لا باس ان يجعل الميت
بين رجليك وان يقوم فوقه فيغسله اذا قلبه يمينا وشمالا يضبطه برجليك لئلا يسقط لوجهه فهي دلت
على الجواز فحملت الاولى على الكراهة واستحب الشيخ في النهاية والجمل وابن زهرة وحمزة وادريس ان يقف على
جانبه الايمن وظاهر ابن زهرة نقل الاجماع عليه ولم يرتضه المحقق قوله وتركه اقعاده قبل الغسل وحاله وبعده
كما نص عليه في المنتهى لانه اذى للميت وهو منهي عنه ولرواية الكاهلي عن ابي عبد الله ع واياك ان تقعد
وحكى الشيخ في الخلاف الاجماع على كراهة اقعاده في الغسل وهو الذي يظهر منه في كتابي الحديث وقال ابن
زهرة ولا يجوز ان يقعد ونقل عليه الاجماع وفي صحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال سالته عن غسل
الميت فقال اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا الخبر وحملها الشيخ على التقية واحتمل المحقق الذكرى ان يكون
المراد بالاقعاد نصب الراس واللحية شيئا كما في رواية عمار عنه ع وينصب راسه ولحيته شيئا ثم يعصر
بطنه شيئا ونفى المحقق البعد عن العمل بظاهرها وقال لا معنى لتنزيلها على التقية قال الكركي لا باس بان
يعمل بما ذكره الشيخ من تجنب ذلك والاقتصار على ما اتفق على جوازه اقول ويحتمل ان يكون اقعاده في الجملة
يعني احيانا فانه جاءت بهذا المعنى كثيرا وان يكون بكسر الهمزة من الجرد يعني رصده كما في قوله تعالى حكاية
لاقعدن لهم صراطك المستقيم كما قيل قوله وقص ظفره بالاجماع على ما في المعتبر والتذكرة ونفى الجواز عند في
المقنعة والوسيلة والمبسوط والخلاف والغنية والمنتهى ونقل عليه الاجماع في الثلثة الاخيرة ويحتمل
ان ارادة اشدة الكراهة ويؤيده ان في الخلاف نفى بعد ذلك على الكراهة والمستند مع الاجماع على رواية
سيما ما رواه في الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر
ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه ويدفن معه فلا معنى للارتكاب قوله وترجيل شعره وهو تسريحه
اي مشطه بالمشط وفي المغرب تسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وقيل تحليله بالمشط وقيل المشط
والاصل في الترجيل الارسال وارسال الشعر مثل فرسل بالمشط بما وسع المشط بالترجيل
والمسح ولكن نقل عليه الاجماع في المعتبر والتذكرة وحرمه ابن حمزة ونفى الشيخ الجواز عنه وحكى عليه الاجماع
ويحتمله ما تقدم من رواية ابن ابي عمير وان التسريح مرض لسقوط الشعر واستدل المحقق على عدم الحرمة
بان التكاليف المتعلقة بالميت موقوفة على الدلالة الشرعية وحيث لا دلالة فلا تكليف وحيث لا اثم فلا تحريم
قوله ولو فعل ذلك اي احد الامرين دفن ما ينفصل من شعره وظفره معه وجوبا لما هو الظاهر من صريح الفاضلين
في القواعد والتحرير والتلخيص والشرايع والمنتهى في البيان لما تقدم من رواية ابن ابي عمير واستدل
عليه في المنتهى برواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت
يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ولعل وجه الدلالة اشعار

البني

الاصحاب

٨٤٥

النهي عن المس بذلك وفيه ما لا يخفى واستدل ايضا بانه جزؤه فكان له حكم الكل لاستوائهما في المورد وفي التذكرة
ان سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اللفافة باجماع العلماء لان جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولى ونحوه
في النهاية الثالث من احكام الميت الكفن بالسكون وهو اللباس الكفن كالتكفين وهو واجب كفاية ان كان
في تركة الميت ما يفي به والا لم يجب على المسلمين بذله ولا على من كان يجب عليه نفقته في حيوته للاصل السالم من المعارض
ذكره جماعة من الاصحاب منهم الفاضلان والمصنف نعم ان كان في بيت المال كفن منه ذكره جماعة من الاصحاب
وزاد المصنف الزكوة والشارح الخمس ايضا ولا يخلو الوجوب فيهما من اشكال وكذا الجواز في الخمس واما الجواز في
الزكوة فلا شبهة فيه لان من سبيل الله كل وصلة الى ثوابه تعالى وقد نص عليه جماعة من الاصحاب ونقل عليه ابن
زهرة والراوندي الاجماع وروى الفضل بن يونس الكاتب قال سالت ابا الحسن موسى ع فقلت ما ترى
في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه
فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا من يقوم بامره قال كان ابي يقول ان حرمة بدن
المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته وافتى
بمضمونه الصدوق في الفقيه والمقنع قال اذا مات رجل مؤمن واحب ان يكفنه من زكوة ماله فاعطها ورثته
يكفنونه بها فان لم يكن له ورثة فكفنه واحسبه من الزكوة فان اعطى ورثته قوم اخرون ثمن كفن فكفنه انت
واحسبه من الزكوة ان شئت ويكون ما اعطاهم القوم لهم يصلحون به شؤونهم والواجب منه اي من الكفن
المعهود من الكفن او من الكفن ويقدر مقدار يتم به الواجب او من بمعنى اللام بل الاول انه يفيد مقدارها او
بمعنى في كما قيل في قوله تعالى ماذا خلقوا من الارض ثلثة اثواب في المشهور خلافا لسلار فانه اجتزأ بالواحد
حكى ابن زهرة عليه الاجماع وقال في المعتبر انه مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار وفي المبسوط بعد ذكر اعداد
الواجبة والمندوبة هذا اذا تمكن منه فان تعذر ذلك او اجحف بالورثة اقتصر في الكفن على ما يستره فحسب
لنا وجوه منها الاجماع لان المخالف معلوم على انه يحتمل ان يكون اراد به اقل الواجب عند الاضطرار فيرتفع الخلاف
ومنها التاسي فان النبي ص واله والائمة ع لم يكفنوا في اقل من الثلثة ومنها الروايات كرواية سماعة
قال سالته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب ورواية يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع او ابي
جعفر ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ورواية
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا
يبدو منه شيء والخرقة والعمامة لا بد منهما وليستا من الكفن وصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع العمامة
للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام لا اقل يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة
الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة وتام خبر مبتدا اي وهو اي الكفن المذكور تام ودليل سلار
ح الاصل وضعف دلالة الاخبار على الوجوب اما سندا او متنا اولهما الا هذه الرواية الاخيرة فانها صحيحة زرارة
عن محمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل
منه يوارى به جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب فما زاد فهو مبتدع والعمامة سنة ويحكى ان
يكون كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب وثوب يكون سلار يرى تلك الصحيحة ايضا باسقاط لفظة او
كما في بعض نسخ التهذيب او ثوب كما في بعض الشروح فيكون له روايتان صحيحة واخرى حسنة ولم يبق القول

الفاضلين

الاول روايته يمكن التعويل عليها ومنع الرواية على قول سلار ان الكفن المفروض او البالغ في تاكد الاستحباب
او الفضل الذي تدبره الشارع ثلثة ولا اقل من ثوب واحد تام فيفيد انه اقل الواجب وقد امل للمشهور
فيحتمل ان يكون بحذف الصفة لثوب الذي او وثوب منها كقولهم البر الكر بستين وان يكونا بيانا للواجب على تقدير
الاختيار والاضطرار لكان يؤيده ما في بعض النسخ التهذيب من لفظة او ثوب وحملها الى الاكثر على عطف الخاص
على العام ويمكن تاويله باول التحمليق وربما حملت على التقية وردها بل فعه الاشتمال على الثلثة اذ لم
يعهد قول بوجوب اربعة ولا من العامة بوجوب ثلثة على تقدير وواحد على اخر وهو لما عرفت فيما سلف
غير ضاير على ان من اوجب من العامة واحدا ساترا لجميع البدن كالشافعي في احد قوليه والاوزاعي
لا يستبعد ان مذهبه ستر جميع البدن سواء كان بثوب واحد او اثواب فيحتمل ان يكون ذلك معنى الحديث
والتعبير بالثلثة لانها الغالب في المتعدد اذا استر به البدن باجمعه قوله مئزر وقميص وازار هذا
هو المشهور بين الاصحاب وهو الظاهر من كلام الشيخ في الجمل والمبسوط والخلاف ويظهر الاجماع
عليه من الغنية وقال ابن الجنيد لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين و
قميصا وهو الظاهر من نهاية الشيخ فانه لم يعين شيئا وهو الذي اختاره المحقق في المعتبر والذي يدل
على تعين القميص صحيحة ابن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فيشد
بها على مقعدته ورجليه قلت والازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع ليضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء
وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا
مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه وينبغي ان يكون المراد بقوله على رجليه على جهة
الرجلين وحكم بعضهم بكونه تصحيفا ولما سائر الروايات فلا اشتمالها على المندوبات وضعف اكثرها او لغير
ذلك لا دلالة لها على الوجوب كما يظهر لمن سبرها ويدل على خلافه رواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت
ابا الحسن ع عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت
يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي واما المئزر فقد دلت الصحيحة عليه ولكن عبرت
عنه بالخرقة التي تشد على مقعدته ورجليه واما الازار الذي نفسه واريد به المئزر المعهود فغاية
الامر انه يجري في مئزر الميت خرقة لكن وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الميت
يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة تشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والخرقة والعمامة لا بد منهما و
ليستا من الكفن فهي نصت على المغايرة وهو ايضا ظاهر اخبار اخرى كرواية عمار عن ابي عبد الله ع قال
تبدا وتجعل على مقعدته شيئا من القطن وذريرة وتضم فخذيه ضما شديدا وجمر ثيابه بثلاثة اعواد ثم تبدا
فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها فنبسط
قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء فان
الظاهر ان المراد بالازار المئزر واما رواية معوية بن وهب عنه ع قال يكفن الميت في خمسة اثواب
قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة ثم بها ويلقي فضلها على
وجهه فلا يظهر انه اريد فيها من الازار المئزر فيحتمل ان يكون الخرقة هي المئزر وبالجملة فالدليل انما
دل على وجوب احد الامرين اما المئزر المعهود او الخرقة واستحباب الجمع بينهما الا ان يكون اجماع

علي وجوب

على وجوب المئزر المعهود واما الازار فيمكن الاستدلال على وجوبه بصحيحتي زرارة وحسنته زرارة ومحمد بن
مسلم المتقدمتين اما الثانية فظاهر لان الثوب التام هو الازار ولما الاولى فانما يكون دليلا على نسخة
او ثوب اما على نسخة وثوب فيكون دليلا اذا حملناها على معنى وثوب منها واما على الاخرى فيمكن ان يقال القميص
انها دلت على وجوب ستر جميع البدن بالثلثة الاثواب فاذا انضم الى ذلك العلم بوجوب المئزر وانهما
انهما لا يستران جميع البدن تعين ثوب اخر ما يستر ما فوق القميص وما تحت المئزر عام يستراه و
ليس الا ثوبا ساترا لجميع البدن وهو الازار هذا مع ان الظاهر اتفاق الخلاف في وجوبه قوله مئزر
بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة وربما تقلب يا وهو في الاصل ما يوزر به العورة اي يحاط به او يشتمل عليها
وفي العرف ثوب يستر ما بين السرة والركبة واعتبر الشيخ علي في الشرح وحواشي الشرايع سترهما وذكر
انه المفهوم منه ويستحب ان يستر ما بين صدره وقدمه قال في المسالك ويشترط فيه ان يستر ما
بين السرة والركبة ويجوز زيادته الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة ويستحب
كونه بحيث يستر ما بين صدره وقدمه وكذا في الروض وزاد فيه قوله ويحتمل الاكتفاء فيه بما يستر
العورة لانه موضوع ابتداء لسترها قلت ويدل عليه ما عرفته من الخبر واما استحباب ستر ما بين
الصدر والقدم فلانه استر ولدخوله في اجادة الكفن والسوق فيه واما الزايد على ذلك فهو
خارج عن حد المئزر قوله وقميص يصل الى نصف الساق لانه المتعارف كذا في شرح الارشاد والشرايع
ووصوله الى القدم افضل ان اجاز الوارث او وصى الميت وصية نافذة لمثل ما ذكر في الشرح وفي
روض الجنان ويمكن جوازه مطلقا بل يجب وان لم يصل الى نصف الساق اذا سمي قميصا قوله ويجزي مكانه
ثوب ساتر لجميع البدن على الاقوى هذا هو الذي ذهب اليه ابن الجنيد واختاره المحقق في المعتبر
ووجهه عدم خصوصية الاخبار في تعين القميص مع ما عرفت من خبر محمد بن سهل ولما صحيحة ابن
سنان فهي ايضا ليست نصا في الايجاب مع انه لعل الثوب استر واصون للميت من القميص والاقوى
المشهور للتاسي والصحيحة لانه الظاهر منها وخبر ابن سهل لضعفه لا يصلح للاستناد اليه مع
ترك العمل به عند المعظم وللاحتياط ولما كون ذلك استر واصون فلا يفيد اذ ليس المقصود من
التكفين مجرد التستر بل العمدة فيه الاكرام على ان الظاهر الاتفاق على كون القميص ابح وافضل
ثم كان له ان لا يوجب تعيين المئزر ايضا لعين ما قيل في القميص ولم يتعرض له هنا ولا في غيره قوله
وازار بكسر الهمزة وهو المئزر على ما نص عليه ارباب اللغة والمراد هنا ثوب شامل لجميع البدن
من الازر بمعنى الاحاطة وحكى شرح والمنية صاحب القاموس بالملحفة ويستحب زيادته على
ذلك طولا بما يمكن من شده ادناه الشد او العقد بما يمكن معه شده من قبل راسه ورجليه لاستحباب
الشد عند الاصحاب ليكون استر واصون واوجبه الشيخ علي في الشرح وحواشي الشرايع و
الناصع والشارح في الروض وعرضا بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الاخر لاستحبابه
ايضا لذلك وللجارة وتسميتها لفافة ان لم يدل على الزيادة في الجانبين فلا شبهة في الدلالة
عليها في احدهما في الروض والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن ولو بالخياطة وينبغي زيادته
بحيث يمكن جعل احد جانبيها على الاخر ثم يوجب في العرض مثلها اوجبه في الطول وكذا الشيخ

علىٰ في الشرح والاولى ما هنا من الاستحباب في المقامين فان الواجب انما هو الستر لا ولو بالخياطة قوله ويراعى في جنسها
اي اثواب الكفن الفضل اي التوسط بحسب حال الميت فلا يجب الاقتصار على الادون وان ماكس الوارث او كان غير
مكلف هذا هو الذي اختاره الشارح وشيخه علي في كتبهما لانه المفهوم عرفا وفي البيان يراعى اقل المجزي مع احتمال التوسط
فللغرماء والوارث المنع من الزائد وفي حواشي القواعد والارشاد للشيخ علي ويراعى فيه الوسط مما يقع عليه الاسم في الار
تفاع والقدر ولا يبعد ان يراعى حال الميت في الاول بحسب الغالب للمثال واعلم ان مراعاة الوسط انما
يكون اذا كان من المغالاة مانع من ممانعة الوارث او الغريم او غير ذلك والا فيستحب المغالاة للروايات
الكثيرة الناطقة بالاجادة كرواية يونس بن يعقوب قال قال ابو عبد الله ع ان ابي اوصاني عند الموت يا جعفر
كفنه في ثوب كذا وكذا واشتر لي بردا واحدا وعمامة واحدها فان الموتى يتباهون باكفانهم ورواية ابن سنان
عن ابي عبد الله ع قال تنوقوا في الاكفان فانكم تبعثون بها قوله ويعتبر في كل واحد منها ان يستر البدن
بحيث لا يحكي ما تحته قال الشيخ علي في الشرح وهل يشترط ان يكون كل واحد من هذه الاثواب بحيث يستر العورة
في الصلوة ام يكفي حصول الستر بالمجموع الظاهر الاول لانه المتبادر من الاثواب ولانه الحوط ولم الا ان
لم اظفر في كلام الاصحاب بشيء في ذلك نفيا ولا اثباتا وفي روض الجنان والمفهوم من جزئية الاكتفاء
بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر
بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى
ويمكن تكلف ان يدخل ذلك في مفهوم ما نص عليه من كونها من جنس ما يصلي فيه وما ادعياه من التبادر في
محل المنع كما لا يخفى قوله ويعتبر في كل منها كونه من جنس ما يجوز ان يصلي فيه الرجل ذكرا كان الميت ام انثى
كبيرا ام صغيرا فلا يجوز تكفين المراة او الطفل بالحرير المحض اجماعا في مذهب هذا هو المشهور عند المتاخرين
فاشترط ابن حمزة في مطلق الكفن ان يكون مما يجوز الصلوة فيه للرجال وظاهره العموم للكفن الرجل بعينه وحرم
الشيخ في النهاية والمبسوط تكفين الرجال في الحرير ثم حكم بمساواة المراة للرجل في التكفين فظاهره ايضا العموم
وزاد في النهاية تحريم التكفين بالحرير المخلوط بغيره ايضا عند الاختيار وصرح في المبسوط بكراهته ويمكن حمل
ما في النهاية على شدة الكراهة وحكى ابن ادريس انه يدل على انه لا يجوز التكفين بالابريسم المحض واطلق في المعتبر
والتذكرة والذكرى نقل على حرمة التكفين في الحرير سواء كان الميت رجلا او امراة قال في المعتبر لنا اتفاق
الصحابة والتابعين من التكفين به ولانه اتلاف مال لم يؤذن فيه ويؤيده ما رواه حسن بن راشد قال
سالته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان
القطن اكثر من القز فلا باس ووجه الدلالة انه شرط في رفع الباس ان يكون القطن اكثر فيعلم منه انه لو كان القز
صرفا لم يجز قال في الرواية وان كان المبسوط المسئول فيها مجهولا فان عمل الاصحاب على مضمونها واستدل عليه
في المنتهى بان عمل الاصحاب على مضمونها واستدل عليه في المنتهى بالرواية وبانه كان محرما عليه في حال الحيوة
فكذا بعد الموت ورواية عبد الملك قال سالت ابا الحسن ع عن رجل اشترى من كسوة الكعبة شيئا فقضى
ببعضه حاجته وبقي بعضه في يده هل يصلح بيعه قال يبيع ما اراد ويهب ما لم يرد ويستنفع به ويطلب بركته قلت
ايكفن به الميت قال لا قال والظاهر ان النهي انما كان لكونه من الابريشم قلت وفي معناها روايتان اخريان
احدهما رواية اخرى لعبد الملك ايضا والاخرى للحسين بن عمارة ثم تردد في تحريم التكفين في الحرير المحض

لعنوام

للمراة فيه من جواز لبسهن له في الصلوة بخلاف الرجل ومن عموم النهي وقال في النهاية تحريم التكفين في الحرير المحض للرجال
والنساء عند علمائنا اجمع مثل ما في المعتبر الا انه ثم قال ويحتمل عندي كراهة ذلك للمراة للاباحة لها في الحيوة قلت ويمكن
تاييد الحرمة في حقها برواية سهل بن زياد عن بعض اصحابنا رفعه قال سالته كيف يكفن المراة فقال كما يكفن الرجل
غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر الحديث وفصل الكلام انه ان لم يكن اجماع على الحرمة فاثباتها بهذه
الدلائل مشكل جدا والاستصحاب هنا لا وجه له ولا يشمله شئ من ادلة حرمة لبسها للرجل حيا والاصل الاباحة واما رواية
السكوني عن جعفر عن ابائه عن علي ع قال قال رسول الله ص نعم الكفن الحلة ونعم الاضحية الكبش الاقرن
فمع ضعفها لا يدل على جواز الكفن في الحرير اذ لا نعرف من الحلة الا انها ازار ورداء كما هو نص ارباب اللغة وقال ابن
الاثير انها واحدة الحلل وهي برود اليمن والبرود ان كان فيها ما نسج من الابريسم المحض فلا شبهة
في عدم انحصارها في ذلك والشيخ حكم باختصاصها بالحرير فقال هذا الخبر يوافق العامة ولسنا نعمل به ووافقه
الفاضل وقال انه شاذ لم يعمل به احد من الاصحاب ولا احد من الجمهور للاتفاق منهم على كراهة الابريسم قوله وافضله
القطن الابيض باجماع العلماء على ما في التذكرة والمعتبر ويدل على الاول رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال
الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ص وآله ورواية عمار عنه ع قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله
كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل العمامة سابريا وعلى الثاني ما روي عنه ص من قوله البسوا من ثيابكم البياض
فانه اطهر واطيب وكفنوا فيه موتاكم قوله وفي الجلد وجه بالمنع من التكفين فيه مال اليه المحقق في البيان قال و
لا يجوز التكفين في الحرير ولا في الجلد على الظاهر ولو نقل بغيرهما جاز في الذي يصح فيه الصلوة وفيما يمنع فيه
الصلوة من الجلود والاوبار والنجس الذي لا يمكن تطهيره والحرير نظر وقطع به في الذكرى قال لعدم فهمه من
اطلاق الثوب ولنزعه من الشهيد ونقله الفاضلان في المعتبر والتذكرة والنهاية للدليل الا ان عبارة
الفاضل في الكتابين كذا ويشترط ان يكون مما يجوز فيه الصلوة فلا يصح التكفين في الجلود لانها تنزع من الشهيد
مع انه يدفن بجميع ما عليه فلا يناسب تكفين غيره بها وهو يدل على ارادة الجلود التي لا تصح فيها ولو كل ذلك
انه في النهاية عقب ذلك بقوله والاقرب جواز التكفين بالصوف والشعر والوبر لجواز الصلوة في جلود ما لا
يوكل لحمه اذا كان مذكى اشكال وممن قطع بالمنع منه مطلقا ابن فهد في الموجز والشيخ علي في الشرح وحواشي
الارشاد والنافع والشارح في شرحي الارشاد والشرايع وفي الدروس نفي الجواز الصلوة فيه للرجل كما ذكرنا
فظاهره الجواز في الجلد الذكي الذي يجوز الصلوة فيه قلت ولكن عبارته كذا يجب تكفينه في مئزر وقميص وازار
من جنس ما يصلي فيه الرجل وكما ان المتبادر من الثوب غير الجلد فكذا من القميص والمئزر والازار بل هنا اولى
فيمكن ان يكون الحكم بذلك قوله هذا الذي ذكر في المتن والشرح كله انما يعتبر مع القدرة عليه اما مع العجز فيجزي
من العدد ما امكن ولو كان ثوبا واحدا غير ساتر لجميع البدن ولو تردد الامر بين ساتر وغيره اختار الساتر
ولو لم يمكن الا ثوب او اثواب يحكي فلا يستر العورة ولو القي بعضها على بعض فالاظهر الوجوب للتفاوت البين
بين حالتي العريان واللابس مع احتمال العدم لعدم الفائدة ولو تردد الامر بين ستر العورة سترا كاملا
وستر احاكيا اختير الاول وان لم يمكن شيء دفن عاريا وفي الجنس يجري مع العجز كالمباح اي غير مغصوب
لكن ان تعددت الاجناس المباحة تقدم الجلد الذي من الماكول اللحم على الحرير لجواز صلوة الرجل فيه دونه
وهو اي الحرير مقدم على غير الماكول من وبر وشعر وجلد لجواز الصلوة فيه اختيارا في الجملة دونها ومنها فقدم

خرقة م

وروى ابن جابر عن ابي جعفر ع ليس من لباسكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم م

و الوبر على الجلد لدخولهما في مفهوم الثوب عرفاً دونه ثم النجس يكفن فيه بعدها الثلثة من غير المأكول لان
الطهارة اهم من جواز الصلوة فيه ويحتمل تقديمه اي النجس على الحرير وما بعده من الثلثة لان المانع من جواز الصلوة
ينعرض ويضاف له زائل فهو اولى منها ويحتمل تقديمه على غير المأكول خاصة دون الحرير لذلك واما الحرير فيقدم لكونه مما
يجوز الصلوة فيه اختياراً في الجملة وخلافه على كل تقدير فالمتنجس اقدم من النجس عيناً ويحتمل المنع من غير الجلد المأكول مطلقا
نجساً او كان حريراً او غيرهما لاشتراطه جواز صلوة الرجل اختياراً وهو في غير مفقود في الذكرى نعم لو اضطر الى ما علا
المغصوب ففيه ثلثة اوجه المنع للاطلاقات النهي والجواز لئلا يبقى عارياً مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر
العورة لا لغير حالة الصلوة لم يثبت بعد ثم في الجلد نظر لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لو ورد في الكافي ثم الحرير
لجواز صلوة النساء فيه ثم وبر غير المأكول وفي هذا الترتيب للنظر مجال اذ يمكن اولوية الحرير على النجس
لجواز صلوة النساء فيه اختياراً انتهى وفي روض الجنان ونوقش في باقي المراتب ايضاً اما في الجلد فلان الامر بنزعه
عن الشهيد يدل على المنع بمفهوم الموافقة وهي اقوى من الصريح ولم يدل دليل على الجواز فيه والتكفين
بالممنوع منه بمنزلة العدم شرعاً والقبر كاف في الستر والامر التعبدي متعذر على كل تقدير ومسئلة القول في الحرير
وجواز صلوة النساء فيه لا يقتضي جواز التكفين به لعدم الملازمة على انه لو تم لزم اختصاص الحكم بالنساء
وظاهر كلامه الاطلاق وغير غير المأكول ابعد من الجميع اما النجس فيدل على جوازه مع الضرورة عدم وجوب
نزعه عن الميت لو استوعبه النجاسة وتعذر غسلها وقرضها وانه آيل الى النجاسة عن قريب فالمرجع الى مطلق
المنع مطلقاً في غير النجس انتهى وهذا كما ذكره الشيخ علي في الشرح ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته حال الصلوة
ولم يوجد غير الممنوع منه امكن الستر باحد الاشياء الممنوع منها من غير ترتيب لعدم الدليل عليه مع احتمال
ومنعه في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلى عليه وفي حواشي الارشاد والنافع ايضاً قطع بعدم جواز التكفين
حال الضرورة الا في النجس وفي حواشي الشرايع قطع بعدم الجواز في الحرير ولم يتعرض لغيره وقد عرفت عبارة البيان
والذي يظهر لي ان الامر بنزع الجلود عن الشهيد لا يدل صريحاً ولا مفهوماً على المنع من الباسها الميت لمنع الاو
لوية ولو سلم فانما تسلم في الاختيار ثم كون المفهوم اقوى من الصريح وان كان بطريق الاولى مما لا عقبة له و
وخروجها عن مفهوم الثوب والبرد والعمامة والخرقة ونحو ذلك انما يدل على عدم جواز كون احد الاكفان الواجبة
او المندوبة جلداً واما عدم دخول التكفين فيها اي مفهوم التكفين ففيه منع لا وجه لعمومات الامر بالتكفين
يشمله وبالجملة فالواجب امران احدهما التكفين والاخر كون الكفن ثوباً فاذا تعذر الثاني لم يسقط الاول
ولا فرق في ذلك بين جلد المأكول وغيره جازت الصلوة فيه ام لا حتى انه لو كان جلدان احدهما يجوز
الصلوة فيه والاخر من غيره احتمل التساوي لانه لا دليل على اشتراط كونه مما يجوز الصلوة فيه الا الاجماع وثبوته
غير معلوم وبهذا يظهر انه حال الاختيار اذا وجد بعض الاكفان الواجبة ولم يوجد الباقي جاز بدله الجلد الا في انه
الجلد
الا ان لا يجب للبدلية واما المنع منه فلان الكلام في ابدال المندوبات اذا تعذرت كلا او بعضاً ولم يجز
غاية الامر ان لا يحصل المندوب نعم اذا عمت الواجبات والمندوبات امكن القول بعدم جواز الماسة لانه
تضييع للمال من غير مسوغ وانه زيادة وقد حكم في صحيح زرارة عن ابي جعفر ع وحسنته بان ما زاد مبتدع
على احتمال ان يكون المراد الابتداع فيما زاد بنية التكفين ويمكن موافقة الفاضلين والمهذب البساني
وابن محمد لتناولهما الشعر والوبر اللذان لا يجوز الصلوة فيهما فلا يشتبهان دخول المنسوج منهما في اسم الثوب

فان

فان صح الاجماع على وجوب كون الكفن مما يجوز فيه الصلوة كانا كالجلد والاخبار التكفين بهما اختياراً وكذا الحرير
ولكن الظاهر ان الاجماع على حرمته في حق الرجال اختياراً واما الترتيب ففي تقديم الشعر والوبر على الجلد الذي يجوز
الصلوة فيه تردد من التردد في وقوع الاجماع فان وقع فالجلد ثم هما والا فالعكس وكذا الحرير في غير الرجال في ترتيب
فيه عليها او العكس وجهان من جواز الصلوة فيه دونهما ومن نقل الاجماع على حرمة التكفين فيه على الاطلاق والمعنى
الرجل فتقديمهما ظاهر لجواز لبسه لهما في الحيوة والاجماع على منعه حقه ظاهراً واما النجس فان كان ثوباً متنجساً
من جنس ما يصلى فيه قدم على الكل الا ان الاجماع ان ثبت فانما هو على المنع من الجنس الذي لا يصلى فيه وان كان
ثوباً متنجساً مما لا يصلى فيه الرجل قدم على ما ليس بثوب ويظهر لك الحال فيما بين الحرير والشعر والوبر اذا نجس
الاول دون الاخرين او انعكس وان كان نجس العين فان كان جلداً كان مؤخراً عن الكل بلا شبهة وان كان
ثوباً احتمل التقدم على غير الثوب ويحتمل تأخر النجس عن الكل مطلقاً لما عرفت على ان الطهارة في الميت مرغوب عنه شرعاً
وهي من اعظم الكرامات له ويحتمل تخصيص ذلك بنجس العين ويحتمل تقديم الحرير على النجس في المرأة
دون الرجل لجواز صلوتها في الحرير اختياراً دونه قوله ويستحب ان يزاد للميت الحبرة بالحاء
المهملة وفتح الباء الموحدة وهي ثوب يمني من برود اليمن يقال برد حبرة بالتوصيف والاضافة
قال في المغرب وليس حبرة موضعاً او شيئاً معلوماً انما هو وشي مأخوذ من التحبير التزيين واستحباب
ذلك مما ذكره الاصحاب من غير نقل خلاف وظاهر المعتبر والتذكرة والذكرى الاجماع اما استحباب التكفين
فيها فينطق به اخبار كثيرة كصحيح ابي مريم الانصاري قال سمعت ابا جعفر ع يقول كفن رسول الله ص
واله في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين الى ان قال وقال ان الحسن بن علي ع
كفن اسامة بن زيد في برد احمر حبرة وان علياً ع كفن سهل بن حنيف في برد احمر حبرة وحسنة الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة و
ثوب اخر وقميص قال في الذكرى ولعلهم استدلوا على الاستحباب زيادة الحبرة وهي غير مزيدة منها فالحجة
عليه انتهى واما زيادتها على الثلثة المفروضة فربما يدل عليه رواية وهب عن ابي عبد الله ع قال يكفن
الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها و
يلقى فضلها على صدره ان كان المراد بالازار الثوب الشامل وبالخرقة المئزر ولكن يحتمل ان يراد
بالاول المئزر وبالثانية الخامسة واول منها رواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع
قال سمعته يقول انا كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وفي عمامة
كانت لعلي بن الحسين ع وفي برد اشتريته باربعين ديناراً لو كان اليوم لتساوي اربعمائة
دينار ورواية حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع قال قلت فالكفن فقال تؤخذ خرقة فيشد بها سفله
ويضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما يصنع به من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه
الكفن الا ان شيئاً منها لا ينطق الا بالبرد وهو اعم من الحبرة واما رواية يونس عنهم ع قال ابسط الحبرة
بسطاً ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه فلا يدل الا ان كان
المراد بالازار الثوب الشامل والظاهر انه المئزر فالذي يتحصل من الاخبار استحباب الحبرة وان
اقتصر على الاثواب المفروضة استحب ان يكون احدها حبرة وان اريد استيفاء المندوبات زيدت

عليها اللفافة من حبرة اي استحب ان يكون اللفافة الاخرى المحذوفة حبرة ويستحب كونها عبرية بكسر العين
نسبة الى بلد باليمن وكانه على جانب الوادي فان عبر الوادي بفتح ساحله وناحيته وفي القاموس
ان العبرة بالفتح بلد بساحل بحر الهند فيحتمل ان يكون النسبة اليه ويكون العين مفتوحة لما يجوز الفتح
على الاول ايضا فان بحر الهند هو الممتد الى اليمن وفي نهاية الفاضل منسوبة الى العبر وهو جانب
الوادي وكذا في التذكرة والمعتبر وفي الذكرى منسوبة الى ~~العبر وهو جانب الوادي~~ وكذا الى موضع
او جانب وادي ونحو ذلك في شرحي الشرايع والارشاد ويحتمل فتح العين والنسبة الى العبرة وهو بطن من
من الازد ودليل الاستحباب رواية زرارة عن ابي جعفر قال كفن رسول الله ص واله في ثلثة اثواب
ثوبين صحاريين وثوب حبرة عبري او اظفار قال الشيخ والصحيح عندي من ظفار وهما بلدان باليمن
العبر وظفار ويستحب كونها حمراء للاخبار السابقة ولو تعذرت الاصحاب الاوصاف الثلثة من كونها
حبرة وعبرية وحمراء او بعضها سقطت واقتصر على الباقي ولو زيد لفافة بدلها اواي ولو كان الباقي
كونها لفافة فيزاد بدلها ان تعذرت الاوصاف كلها والمراد بالباقي ليس الباقي من الاوصاف
فانه لا يعم على فرض تعذرها باجمعها بل الباقي في الثوب بعد فقدان الاوصاف كلا او بعضا حتى
يكون الباقي على الاول هو ذات الثوب لما في الاخبار من الدلالة على استحباب زيادة لفافة على
الثلاث للمراة والافضل ان يكون بردا لما مر من الاخبار والحاصل ما يدل على زيادة لفافة على الثلاث
فهي زيادة حسنة ... في المتقدمتان لما فيهما ... الى ان يبلغ خمسة اثواب
فما زاد فهو مبتدع والعمامة سنة ولا ينافي ذلك حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع التي تقدم شطر منها قال
فيها بعد ما تقدم فقلت لاي لم يكسب هذا فقال اخاف ان يعلمك الناس وان ... الكفن في اربعة
او خمسة فلا تفعل الجواز الخصوصي لمصلحة اقتضت ذلك ويمكن ان تكون المصلحة اعلام الناس ان ذلك
اقل الواجب لتوهم بعضهم وجوب الزيادة وربما اشعرت العبارة بكون الحبرة ايضا لفافة والامر
كذلك كما في الاخبار الماضية ونحوها وان لم يوجد ما يصلح لذلك طرح عليه ما وجد فاذا لم يوجد وضع تحت
خده وجنبه لصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا واذا ادرج
دخل العبر وضع تحت خده وتحت جنبه **قوله** والعمامة للرجل بالاجماع كما في الغنية والمعتبر والتذكرة
والمنتهى وينطق به كثير من الاخبار وزاد الفاضلان ان المراد بالكفن ستر الميت والعمامة
ساترة وانها مستحبة الى ... وتشنع طرحها الى الملا والميت يحب ما يحبه الحي واقل ما يجزي منها ما
يؤدي به ويقبل ~~...~~ البناء للفاعل فيكون هيئتها مفعولا والمفعول فيقبل ... الى الموصول
اي يؤدي به ويحتمل المصدرية على التقديرين بتقدير مضاف قبلها او بالجملة فلما لم يقدر شرعا اكتفي
فيها بما يتادى به هيئتها المطلوبة شرعا بان يشتمل على حنك وذؤابتين من الجانبين يلقيان
على صدره مخالف الجانب الذي خرجتا منه والمراد من الجانب حسيته ... فيلقي ما خرج من اليمين
على اليسار وبالعكس هل ... الطول ولها العرض فيعتبر ... اطلاق اسمها ...
ما يتحقق معه اقل المسمى عمامة اما استحباب التحنك فعليه الاصحاب وروى ابن ابي عمير عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله ع في العمامة للميت قال حنكه واما الكيفية ففي رواية يونس عنهم ع يؤخذ

من وسط العمامة

واما ما يدل على استحبابه

٥٥٣

وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقي فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ويمد على صدره وفي رواية
عثمان النوا عن ابي عبد الله ع فاذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وا
نشرها على راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على ظهره كذا في بعض نسخ الكافي وفي اكثر نسخه والتهذيب
على صدره وفي رواية معوية بن وهب عنه ع وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على وجهه كذا في التهذيب وفي الكافي
على صدره كما مر وفي رواية عمار عنه ع وليكن طرف العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر يرمي بها على
وجهه ثم قال ع العمامة وتطرح فضل العمامة على وجهه وفي رواية حمران بن اعين عنه ع ثم خذ العمامة
فانشرها مثنية على راسه واطرح طرفيها من خلف وابرز جبهته ولكن المشهور العمل بما في الاولى وان
لم يتعرض الاكثر لما تعرض له الشارح من القاء فضل الايمن على الايسر وعكسه **قوله** والخامسة بلا خلاف كما
في المنتهى وهي خرقة ينبغي ان يكون طولها ثلث اذرع ونصف ذراع في عرض نصف ذراع الى ذراع يثفر
بها الميت ذكرا وانثى كبيرا وصغيرا والاستثفار جعل الازار ونحوه بين الفخذين كاستثفار الكلب
بذنبه بان يدخله بين رجليه قال في العين والرجل يستثفر بازاره عند الصراع اذا لواه على فخذيه ثم اخرجه
بين فخذيه فشد طرفه في حجزته ونحوه في المجمل وفي الفائق ان يرد طرفه يعني الازار من بين رجليه ويغرزه
في حجزته من ورائه فقيل بالواو وفي فقه اللغة للثعالبي الاستثفار اخذ الثوب من خلف بين الفخذين
في القاموس الاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا والظاهر ان الجميع الى قدام و
للاستثفار وينبغي ان يقرا يثفر على البناء للفاعل والميت بالنصب اي يثفر هيئات
الميت ليناسب قوله ويلف بها الباقي حقويه الحقو معقد الازار وفخذيه الى الكفن بها
منتهى الخرقة او اللف اي الى اي موضع من الخرقة ينتهي اللف ثم يدخل طرفها تحت الجزء الذي ينتهي الى حيث
اليه اللف او الطرف في رواية يونس عنهم ع وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه
ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي
لففت فيه الخرقة ويكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبته لفا شديدا وقوله لفها في فخذيه
يحتمل ان يكون على القلب اي لف فيها فخذيه فلا يعم الاثفار الا على بعد ويحتمل ان يراد به الاثفار وعلى
كل فانما يدل على ان الاثفار بعد شدها من الحقوين وضم الفخذين بها على عكس ما ذكره الشارح هنا وفي
عدة وجماعة من الاصحاب على موافقة لفظ الحديث ومنهم الشيخ في النهاية والمبسوط والفاضلان في
المعتبر والمنتهى والتذكرة وفي المنتهى لا نعلم خلافا في ذلك وفي رواية الكاهلي ثم اذفره بالخرقة و
يكون تحتها القطن يذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم شد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا
يخاف ان يظهر شيء والظاهر ان اذفره بالذال المعجمة والفاء وان المراد به الاثفار لما سيأتي حكايته
عن الذكرى ويحتمل ان يكون بالمهملة من الدفر بمعنى الدفع ويكون على القلب اي ادفع الخرقة
بالميت بان يدفع بين اليتيه واما لفظ يذفره فيحتمل ان يكون بالمعجمة بمعنى الاثفار وان يكون بالمهملة
ويكون اذفارا بفتح الهمزة جمع دفر ... بمعنى دفره وان يكون بالمهملة والقاف من وفر يكون من
كهدر اذا امتلا من الطعام فيكون المعنى ان يملا ما بين اليتيه بالقطن وفي رواية عمار بن الصادق ع
ثم تبدا فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم

ونحوه في المجمل وفي الفائق ان يرد طرفه يعني الازار من بين رجليه ويغرزه في حجزته

الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص ليشد الخرقة على القميص بحال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء الى ان قال
وقال الشلمغاني ان يبدأ بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص على اليته وفخذيه وعورته ويجعل طول الخرقة ثلثة اذرع و
نصفا وعرضها شبر ونصف ثم يشد الازار وانت تعرف ان جعلها فوق القميص يمنع من الاستثفار بها وقبل
الشد على الفخذين ضرورة ولا يبعد فيمكن بان يجعل الباقي في فرج القميص تحته ويجعل راسها تحت القميص
والمئزر وهو ظاهر اكثر الاصحاب وتحت ما شد منها على الفخذين فقد ظهر انه يمكن الجمع بينها وبين السابقين
اللذين الظاهر منهما جعلهما تحت القميص والمئزر وهو ظاهر اكثر الاصحاب وهو الراجح بالاعتبار فان
العلة فيها حفظ الميت والاكفان من النجس عما عسى ان يخرج منه وقال في المعتبر وهذه الروايات ضعيفة
السند وفي متنها اضطراب وكذا رواية يونس عنهم ع تنبيهات الاول قد عرفت ان صحيحة ابن سنان
تضمنت اغناء القطن الذي يجعل تحت الخرقة عن المئزر الثاني قال في المنتهى المستحب ضم الفخذين
وشدهما معا بالخرقة لا شد كل واحد من الفخذين والساقين وحده لان الغرض من ذلك التحفظ
عن خروج شيء من دبره وانما يحصل بضم الفخذين ثم شدهما الثالث ما ذكره من تحديد العرض بانه
من نصف ذراع وهو شبر الى ذراع وهو شبران مبني على اختلاف التقدير في الاخبار كما عرفت فجمع
يحمل الاقل على الاجزاء والاكثر على الاكمل ولكن كان الصواب ان يقول الى شبر ونصف كما فعل
في غيره وغيره لانا لم نظفر بخبر يحدها بالاكثر من ذلك وان اراد بالذراع مقدار الذراع من
الانسان من عظم الكوع وما يحتها اليه فانه انقص غالبا من شبر ونصف الرابع قال
في روض الجنان واعلم انا لم نظفر بخبر شافي ولا فتوى يعتمد عليها في كيفية شدها على التفصيل
اما الاخبار فقد تقدم في حديث عبد الله الكاهلي انه يثفرها اثفارا قال في الا انه هكذا وجد
في الرواية والمعروف يثفرها اثفارا من اثفرت الدابة اثفارا ثم شد فخذيه بالخرقة شدا شديدا
ثم ذكر الشارح خبر يونس ثم قال وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير
تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى انه كان المراد من الاثفار هو الاثفار كما ذكره
الشهيد ان يربط طرفي الخرقة على وسطه لما شق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة
بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا انتهى ويخرجها الى من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد
الذي على وسطه وهذا هو المراد من الاثفار انتهى واقول ان المعظم على العمل بخبر يونس وصرح
به الشيخ في النهاية والمبسوط والفاضلان في كتبهما وفي المنتهى لا نعلم خلافا في ذلك وانما
الذي اهملوه هو احد الامرين الذين ذكرهما من شق راسها او جعل خيط فيها وظني انه لا حاجة
الى شيء منهما فان الحاجة الى احدهما انما يكون لو كانت الخرقة بدونهما معرضا للزوال عن الموضع
وليس كذلك في حق الميت ولا سيما اذا شد الفخذان شدا شديدا كما نص عليه في الفتاوى والا
خبار على ان ذلك انما يتوهم لو كان الادخال بين الرجلين قبل الشد على الفخذين كما يتوهم واما
على ما ذكرنا فلا مجال لتوهمه وقد اجاد المص في الذكرى حيث قال ولا يشق راسها او يجعل فيها خيط
وفي الشرايع ويشد طرفاها على حقويه ويلف بما استرسل منها فخذاه لفا شديدا بعد ان يجعل بين
اليتيه شيء من القطن ونحوه في التحرير والبيان وكانه موافق لما ذكره الشارح من الشق او جعل خيط

فيها

٥٥٥

فيها **قوله** سميت خامسة لعلها لانها منتهى عدد الكفن الواجب وهو القطع الثلث والندب وهو الحبرة والخامسة
واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن اصطلاحا وان استحب بل وان كانت من اجزائه شرعا لم يكن في التسمية خروجها
عنها مثل المسح وان دخلت عند كل من علاه فلا يرد انها داخلة عند المص في المندوب ويمكن ان يقال نظرا الى ان
انها منتهى العدد المشترك بين الذكر والانثى او انها خامسة الثياب التي بعضها فوق بعض والعمامة خارجة
عنها ضرورة واما تحقيق كون العمامة من اجزاء الكفن شرعا او عدمه فاعلم ان كلام الشيخ في النهاية والمبسوط
والخلاف صريح في انها ليست من الكفن وان الخرقة منه قال في النهاية لان الكفن هو ما يلف به جسد الميت
وهو الذي يظهر من اقتصاره وهو مختار الفاضل في النهاية والمنتهى والتذكرة والتحرير والقواعد
والتلخيص وقال علم الهدى في الجمل وزيادة الحبرة والعمامة من السنة والخرقة التي تشد بها خارجة من عدد
الاكفان وهو يدل على العكس ومن جعل القطع بخروج ونقل خروج العمامة رواية وذهب الصدوق الى
خروجها قال في الفقيه والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا تعدان
من الكفن فمن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس به وهذا الكلام كما ترى
نص في عدم دخولهما في شيء من الواجب والندب وان المندوب لفافتان اخريان وكذا ابن البراج
في الكامل والمهذب وبهذا يعرف مستندا لما في المسالك من دعوى الاجماع على دخول الخرقة واختار الشهيد
في الذكرى انهما من الكفن المندوب وبه جمع بين ما دل على كونهما من الكفن وكون الخرقة وكذا في حواشي
القواعد وكذا الشارح في المسالك وحواشي القواعد لما ما يدل على انتفاء كون العمامة من الكفن وكون
الخرقة منه ما رواه في صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض
ثلثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع و
العمامة سنة ومثلها ما رواه في حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كتب ابي في
وصيته ان اكفنه في ثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي
لم يكتب هذا قال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة اثواب او خمسة فلا تفعل قال و
عممه بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما تعد ما يلف به الجسد ومما يدل على عدم انتفاء كون العمامة
منه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة
او الكفن قرض بالمقراض وحسنة حمران بن اعين قال قال ابو عبد الله ع اذا غسلتم الميت منكم فارفقوا به
ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلا ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ثم خذ عمامته فانشروها مثنية على راسه خلزم
واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته قلت فالحنوط كيف اصنع به قال يوضع في منخره وموضع سجوده
ومفاصله قلت فالكفن فقال تؤخذ خرقة فيشد بها سفله ويضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما يصنع به من القطن
افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن الا ان الدلالة ليست من كلام المعصوم ولا
يتوهم ان لقوله ع ثم يكفن الحديث بعد ذكر الخرقة دلالة على كونها خارجة عن الكفن اذ لا يدل على اكثر
من التكفين فيها وهو لا ينفي التكفين في غيرها ويدل على الخروج ايضا جميع الاخبار الناطقة بتكفين
النبي ص في ثلثة اثواب وهي كثيرة فان من المعلوم انه ص والائمة ع ولا دلالة لها على خروج الخرقة
اذ لا يعلم وجودها في الكفانة فانها انما يفعل لخوف خروج شيء وهو علم مامون منه ص واما ما يدل على

خروجهما رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال والخرقة والعمامة لابد منهما وليستا من الكفن ورواية سليمان
بن خالد قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت قال يكفن في ثلثة اثواب سوى العمامة والخرقة فانهما لا يحسبان من
الكفن ولابد منهما وما يدل على دخولهما رواية معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال يكفن الميت في خمسة اثواب
قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه وما يدل على
دخول العمامة خاصة رواية يونس بن يعقوب قال قال ابو عبد الله ع ان ابي اوصاني عند الموت يا جعفر كفنني
في ثوب كذا وكذا وثوب كذا اشتريت له بردا واحدا وعمامة واحدها فان الموتى يتباهون باكفانهم و
رواية عمار بن موسى عنه ع قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن
فاجعل العمامة سابريا وصحيحة ابن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة
فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد ازارا اذا غسل وتنزع من رجليه قال ثم الكفن قميص
غير مزرور وبرد ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ولا تنوهمن ولا انتها ما يدل على دخول
الخرقة ايضا فان قوله تؤخذ خرقة الى اخر الحديث في جواب قوله كيف اصنع بالكفن لا يدل على كون الخرقة
من الكفن كما لا يخفى على البصير بل قوله ع الكفن الى اخر الحديث يدل على خروجها عنه ورواية يونس بن
يعقوب عن ابي الحسن الاول ع قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما
وفي قميص من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين ع وفي برد اشتريته باربعين دينارا لو كان
اليوم تساوي اربعمائة دينار اذا عرفت هذا علمت ان الخرقة لا تساوي العمامة في الدليل على الخروج
اذ لا يدل عليه فيها على ما ظهر لنا به الاخبار اولهما مرسل وفي سنده سهل بن زياد والاخير ايراد الا
في حواشي القواعد للمصنف كما حكيته فسقط ما فيها من النعي بعدم ذكر الخرقة مع نفي الحديث
لجامع العمامة على ما عرفت من الدلالة على دخول الخرقة وفي المسالك في شرح الكفن من الفقيه ويفهم
من الكفن العمامة خلافا للعامة نظرا منه الى ورود بعض الاخبار بانها ليست من الكفن وظاهره ان المراد
منه انها ليست من الكفن ع لا مطلقا بقرينة انه ذكر الخرقة الا مستحبا في الخبر مع الاجماع على انها
منه وهو متابعة للمصنف على انه سلم زيادة دعوى اجماع مع زعمت منشادها ع كما يجوز الجمع بين
الاخبار عما ذكره وهو يتبع غيره من عدم الدخول في الواجب والدخول في المندوب كما يجوز الجمع بحمل الدال
على الدخول على من التغليب او التكفين فيهما على معناه اللغوي بل الجمع على الاول مما لا يجري الا في
الخبرين الدالين على خروج الخرقة والعمامة تبعا واما كما لا يخفى على البصير والثانية شرت الكفن
بما يلف به الجسد وعللت به خروج العمامة ولا يشتبه في صحته ذلك في الخروج مطلقا والثالثة
انما دلت على الخروج لعطف الكفن على العمامة ولا شبهة ان المراد به فيها ما يعم الواجب والندب ثم دلالتها
على الخروج ضعيفة لجواز عطف العام على الخاص وجواز ان يراد سائر اثواب الكفن وفي الرابعة عدم
الكفن اللفافة والبرد مع ان الاثنين ليسا بواجبين ودلت على خروج العمامة عما عدا منه وانما
ما نطقت بتكفينه ع وانه في ثلثة اثواب يحتمل عن واقع ظاهرها الاقتصار في كفنه
ع واله على الثلثة ومن البعيد حملها على الاختيار بالاقتصار في اللفافة الواجبة عليها وعلى الجملة
فالاقوى خروج العمامة من مطلق الكفن دون الخرقة قوله والمراة القناع يحتمل الجملة الاسمية

وكذلك

تنبيه انما يصنع ليضعها هنا كي لا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص

الواجب

الوجه

والقعلية

والفعلية ليسترية راسها بدلا عن العمامة ذكره الفاضلان ومن بعدهما وهو وفقه الاكرام وبه روايات كرواية محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سالت ابا عبد الله ع في كم يكفن المراة فقال يكفن في خمسة اثواب احدها الخمار وربما
يتوهم من كثير من عبارات من قبلهما مساواتها للرجل حتى في العمامة والظاهر عدم ارادته بل لما المساواة في غيرها
او ادخال الخمار في العمامة تغليبا وظاهر الحزبي كما ترى دخول الخمار في الكفن واستشعر فخر الاسلام في شرح
الارشاد من كونه عوضا عن العمامة الخروج وليس بلازم كما لا يخفى ثم يمكن القول بالخروج لحسنة الحلبي المتقدمة
لكنها نصت على انه انما تعد من الكفن ما يلف به الجسد ولا فرق بين ما يلف به العمامة وما يلف نا القناع ثم
ذكر فخر الاسلام فيه ان حكم الخنثى حكم المراة في استحباب القناع قال لان الخنثى المشكل حكمه في الدنيا الا
ستتارها بالقناع وعدم العمامة وكون حبسه عورة وفي الاحرام حكمه حكم المراة قوله وتزاد المراة عنه اي عن الرجل
او القناع او تزاد المراة من القناع او الرجل النمط وكانه انما عدل عن ان يقول ولها النمط تنصيصا على انه ليس عوضا
عن شيء مما تقدم وهو ضرب من البسط كذا في الصحاح وفي العين ظهارة الفراش وفي خفة اللغة والسامي
انه الستر وفي الاساس طرحوا الانماط على الهوادج وهي ثياب من صوف وفي المغرب النمط ثوب من صوف يطرح
على الهودج ومنه حديث عايشة اخذت نمطا فسترته على الباب فلما قدم ع هتكه وفي الكبير الانماط جمع نمط
وهو ظهارة المال الذي ينام عليه ومنه حديث جابر رضي الله عنه انه قال لما تزوجت قال لي رسول الله
ص واله هل اتخذتم انماطا قلت واني لنا انماط قال اما انها ستكون انتهى كلام المغرب وفي النهاية وفي
النهاية وفي حديث ابن عمر انه كان يجلل بدنه الانماط هي ضرب من البسط له خمل رقيق واحدها نمط
وذكر ابن ادريس والقوشي ذات الطرائق قال ومنه سوق الانماط بالكوفة ووافقه الفاضلان
وجماعة وفسره بثوب فيه خطط ولابد من ان يخالف لونها لونه ولذا لم يتعرضوا له وعند ابن ادريس
انه الحبرة بعينها قال لان الحبرة مشتقة من التزيين والتحسين وكذا النمط هو الطريقة مما فيه لا يفتقر الى
التنبيه ونقل الدعوى مع هذا الدليل في المنتهى عن انفصال الشيخ في ليس الا كذلك وانما نشأ السهو منها
السرائر وربما يؤيد كون الحبرة ما رواه الصدوق والشيخ عنه في كتابيهما في الغيبة ان الصاحب ع ارسل الى ابي
الحسن ابن محمد العقيقي اكفانا كان منها برد حبرة ممسهم من البرود وما كان نا ما لابي ع ان استحبابه
للمراة خاصة مما ذكره الشيخ في النهاية قال فان كان امراة فيستحب ان يزاد في اكفانها لفافة اخرى
وغطاء وقال في موضع اخر منها الا ان المراة يزاد لفافتين او لفافة وغطاء وقال في الاقتصاد وان كان
امراة زيدت لفافة اخرى وروى ايضا نمطا وفي الجمل والمبسوط والخلاف انما ذكر استحباب زيادة
لفافتين لها وكذا سلار وقال المفيد ويستحب ان يزاد المراة في الكفن ثوبين وهما لفافتان او
لفافة ونمط ونحوه ابن حمزة والعلامة في التذكرة والنهاية ويظهر من التذكرة انه اراد باحدى اللفافتين
لفافة الثديين وقال ابو الصلاح يكفنه في درع ومنزرة ولفافة ونمط ويعمه قال والافضل ان يكون
الملاق ثلثا احداهن حبرة يمنية وجرب واحدة وهو كما في الذكرى يدل على اشتراك الرجل والمراة في النمط
واللفائف وقال علي بن بابويه ع اقطع كفنه تبدا بالنمط وتبسطه وتبسط عليه الحبرة وتبسط الازار
على الحبرة وتبسط القميص على الازار وتكتب على قميصه وازاره وحبرة ظاهرة ايضا مساواة الرجل للمراة في النمط

٥٨٧

ومثله من المقنع في الذكرى وليس عندنا من نسخه وعن ابن البراج انه قال في الكامل ونحوه في المهذب سن
لفافتان زيادة على الثلثة المفروضة احديهما حبرة يمنية فان كان الميت امراة كانت احدى اللفافتين نمطا وقال
سلار ويعمل الكفن وهو قميص ومئزر وخرقة تشد بها اسفله الى وركيه ولفافة وحبرة يمنية غير مذهبة وعمامة
ويستحب للمراة ان يزاد لفافتان واسبغ الكفن سبع قطع ثم خمس ثم ثلث واستظهر منه في الذكرى تساوي
الرجل والمراة واللفافة وليس بظاهر بل ظاهره موافقة الشيخ لما ذكرنا وقال ابن ادريس ولو كان امراة
زيدت على مستحب الرجال لفافة اخرى تشد ثدييها ويروى نمط والصحيح الاول وهو مذهب شيخنا
ابي جعفر الطوسي ره في كتاب الاقتصاد لان النمط هو الحبرة وقد زيدت على الكفن بها وظهر منه انه جعل
اللفافة المزيدة لها لفافة الثديين وحمل كلام الاقتصاد عليه وهو بعيد من العبارة ولا يخفى عدم كلام الاول
عليه للتصريح فيه بالازار بين ولا كلام النهاية فانه قال الا ان المراة يزاد لفافتين او لفافة او نمطا ويستحب ان
يزاد خرقة لتشد بها ثدياها الى صدرها ولكن كلام المبسوط وفي المعتبر وتزاد المراة على الرجل لفافة اخرى
لثدييها ونمطا او لفافتين ذكره الشيخان في النهاية والمبسوط والمقنعة اجمال تفصيل ما حكيناه ويظهر
منه انه حمل احدى اللفافتين في كلامهما على لفافة الثديين والذي فهمناه من كلام الاكثر ان النمط ثوب
شامل لجميع البدن فوق الجميع وقال ابن فهد في الموجز وهو ثوب يجعل فوق الحبرة واما الرواية التي اشتملت
عليه لما في الاقتصاد والسرائر فلم نظفر بها ولكن اشتهر اعتباره عند الفاضلين ومن بعدهما وكذا تزاد
المراة عنه اي الرجل وهو نيل وجوع جميع عند المقنعة ايضا اليه لفافة بعد ارجاعه هنا الى القناع كما الا
نمي خرقة اخرى اي غير الخرقة الخامسة ولا تقدير لها بل يكفي بها ما يتادى به الغرض تلف بها ثدياها
وتشد الى ظهرها على المشهور الا ان منهم من استحب معها لفافتين اخريين ومنهم من جعلها احديهما ولم
يذكرها الصهرشتي ولا ابي البيان كما ذكرها في الذكرى والدروس وكذا عرض عنها كثير من الاصحاب
ولعله لضعف المستند فانه خبر مرسل مقطوع اي مرفوع او مضمر رواية سهل بن زياد وهو خبر سهل بن
زياد عن بعض اصحابه رفعه قال سالته كيف تكفن المراة قال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها
خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد الى ظهرها واحتمل بعضهم ان يراد بما في خبر محمد بن مسلم من
المنطقة هذه الخرقة والاولى ما في الذكرى من حمله على المئزر لئلا تخلو عنه مع وجوبه وزاد في الذكرى
في الدليل عليها ان الثديين ربما انتشرا الكفان وفي حواشي القواعد للشارح
مستندها رواية ضعيفة مرسلة مقطوعة واثبات الحكم بمثل ذلك مشكل وان كان مستحبا خصوصا
اذا لم يتوقف على اذن الوارث اذ لم يكن اثباتها موضع وفاق انتهى ينبغي كما اذا اوصت بالكمال جميع
المستحبات في الكفن وكان الثلث يفي بذلك واما اذا اوصت بها بخصوصها او اذن الوارث فيها
فلا يشبهه انه نقل الاشكال فيها ان دخلت في الكفن فيدخل في عموم ما تضمنته الصحيحة والحسنة
المنقولتان مع ان ما زاد مبتدع قوله ويجب امساس مساجده السبعة بالكافور باجماع علمائنا
كما في الخلاف والتذكرة والمنتهى الا ان كلام سلار يعطي الاستحباب والمفيد زاد طرف انفه الذي كان
يرغم به وعن ابن ابي عقيل مثله وقال في الصدوق تجعل الكافور على بصره وانفه وفي مسامعه وفيه
ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه فلا يعلم منه ولا من كلام الاوليين الوجوب

ونقل

الحليم

ونقل الشيخ في الخلاف الاجماع على عدم الجعل على الانف والاذن والعين والفم والاخبار متعددة الاختلاف ففي حسنة الحلبي
عن الصادق ع اسمع به اثار السجود ومفاصله كلها ورأسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وفي رواية الكاهلي و
الحسين بن مختار عنه ع قال يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك
من القدمين وعلى الركبتين والراحتين والجبهة واللبة وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع لا يجعل في مسامع
الميت حنوطا وظاهر الشيخ في كتابي الاخبار العمل على هذه الاخبار وفي رواية عبد الله بن سنان عنه ع
يضع في فمه ومسامعه واثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه وحمل الشيخ قوله في مسامعه على معنى على وفي رواية
زرارة عنه ع وعن ابي جعفر ع اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها
واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وحمل الشيخ لفظ في منها ايضا على معنى على
وفي رواية عمار عن الصادق ع يوسف عنهم ع واعمد الى القطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه وفي
رواية عمار عن الصادق ع واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور ثم قال ويجعل
على كل ثوب شيئا من الكافور وعيناها من الجعل على كل ثوب ورواية سماعة عنه ع وفي رواية اخرى ليونس
عنهم ع ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته وموضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مغابنه من
اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه ثم قال ولا يجعل في منخريه ولا بصره ولا مسامعه ولا وجهه قطنا ولا
كافورا وفي رواية عثمان النوا عن الصادق ع ولا تمس مسامعه بكافور وفي رواية اخرى له عنه ع لا تقربن
شيئا من مسامعه بالكافور وفي رواية اخرى لسماعة عنه ع اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة
وكافور ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفن وفي رواية حمران بن اعين
عنه ع ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ثم قال قلت فالحنوط كيف اصنع به قال توضع في منخره وموضع
سجوده ومفاصله وحيث كانت من الاختلاف على ما ترى مع الضعف ومخالفة الاكثر المشهور وعدم دلالة
شيء منها على وجوب ما تضمنته وعدم القول به تعين الاقتصار على ما اتفق على وجوبه ولما كان يقال الراس
الانف ايضا مسجد الارغام به فالباس بادخاله واما ما ورد من تحنيط الفرج فلعل المراد بالحنوط
فيه الذريرة لانه كان يطلق عليها اسم الحنوط لانهم كانوا يتحنطون بها وان لم يكن الحنوط عندنا الا
الكافور كما نطقت به الاخبار قوله واقله اي الواجب او الامساس جعل مسماه اي الكافور على مسماها اي
المساجد ويحتمل على الاول ان لا تقدير مضاف ويحتمل ان يكون المراد اقل الكافور ح فلا تقدير ضرورة
والكون على مسماها لمداخلته تامة في اقله كما لا يخفى والمراد ان اقل الواجب حال الاختيار ذلك واليه
ذهب الفاضلان والشيخ في الجمل وابنا حمزة وادريس وذهب المفيد الى ان اقل الواجب حال الاختيار
مثقال الا ان يتعذر وكذا علم الهدى في الجمل والشيخ في المصباح ومختصره الى انه درهم الا ان يتعذر
وظاهر ابن زهرة ان الاقل مثقال خاصة وقال الصدوق ان السابغ ثلثة عشر درهما وثلث ثم اقل
اربعة مثاقيل ثم لم يقل بمثقال للاقل منه لم وجه وهو يحتمل ان يكون تقديرا على الخيار وان يكون
تقديرا لمتاكد الاستحباب ونحو منه كلام سلار الا انه صرح بانه ان تعذر المثقال فما تيسر وان
كلامه يعطي استحباب اصل التحنيط فضلا عن المقادير وان جعل الاوسط اربعة دراهم وقال الشيخ
في الاقتصاد وتجعل الكافور وزن ثلثة عشر درهما وثلث مع الحسن النار فان لم يمكن فمثقال

اوما يتمكن منه وهو ايضاً كلام الصدوق تحمل المعنيين والظاهر انه اراد باجزء ان اقل مثقال لمن يمكن منه وما
لمن لم يتمكن منه وقال في النهاية بعد ذكر المقدار الاول وهو السنة الاوفى فان لم يتمكن منه فالاوسط وزن اربعة مثا
قيل فان لم يتمكن منه فمقدار درهم فان لم يوجد اصلاً اجزأ ما تيسر ولفظ السنة الاوفى وهو الافضل وعن الجعفي انه اقله
مثقال وثلث وحكى ابن زهرة الاجماع على اجزاء مثقال والشيخ في الخلاف الاجماع على ان السنة الكاملة ثلثة عشر
درهماً وثلث والوسط اربعة دراهم والاقل مثقال ع ان الصدوق والشيخ في غير الخلاف جعلا الاوسط اربعة
دراهم قال ابن ادريس وفي بعض الكتب اربعة مثاقيل والمفيد وسلار والشيخ في الخلاف وابن ادريس
جعلوه اربعة دراهم قال ابن ادريس وفي بعض الكتب اربعة مثاقيل والمراد بها الدراهم هنا قال في الذكرى
نظراً الى قول الاصحاب وطالبه ابن طاوس بالمستند وفي الدروس انه تحكم والذي يقتضيه ان اقل
الواجب اقل المسمى للاصل ولاطلاق اكثر الاخبار وعدم ما يصلح دليلاً على التقييد ولكن يستحب كونه ثلثة
عشر درهماً وثلثاً لمرفوعة علي بن ابراهيم قال السنة في الحنوط ثلثة عشر درهماً وثلث اكثره وقال ان جبرئيل
نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط وكان وزنه اربعين درهماً فقسمها رسول الله صلى الله عليه وآله ثلثة اجزاء
جزء له صلى الله عليه وآله وجزء لعلي ع وجزء لفاطمة ع ونحوها ما في العلل عن مرفوعة ابن سنان وعن ابن البراج
انه جعل الاكثر ثلثة عشر درهماً ونصفاً ودونه في الفضل اربعة مثاقيل و[illegible] لرواية الكاهلي والحسين
٢ بن المختار عن ابي عبد الله ع قال الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وفي بعض النسخ الفصل ويحتمل ان والحسين م
يكون المراد باربعة مثاقيل اربعة دراهم كما ذكره ابن ادريس ووافقه العلامة في المنتهى واختاره الشارح
لنقل الشيخ الاجماع في الخلاف على ان الوسط اربعة دراهم كما عرفت ودونه مثقال ونصف لمرسلة عبد
الرحمن بن ابي نجران عن ابي عبد الله قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف ودونه مثقال
وثلث لما عرفت من ذهاب الجعفي اليه فلا يخلوا عن رواية ظاهراً ودونه مثقال لمرسلة اخرى لابن
ابي نجران عنه ع قال اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وجعل العلامة في المنتهى المثقال هنا ايضاً
بمعنى الدرهم ثم ان الذي يفهم من كلام المص والشارح ان هذه الافراد من الكافور لا يدخل فيها كافور
الغسل وعليه المعظم ونقل ابن ادريس قولاً بالدخول وتردد الفاضل في جملة من كتبه ويدل على
المشهور الروايتان الاولتان قوله ويستحب وضع الفاضل منه عن المساجد على صدره لانه
مسجد في بعض الاحوال وهي حالة سجدة الشكر فربما شمله الاخبار الامرة بتحنيط المساجد وقد
مضت وللتنصيص عليه في بعض الاخبار كما تعرفه مما مضت ونقل عليه الشيخ في الخلاف الاجماع وما
يظهر مثله من المنتهى ونسبه في المعتبر الى جماعة من الاصحاب قوله ويستحب بالاجماع على ما في الخلاف
كتابة اسمه وانه يشهد الشهادتين الاولى ان يكون الواو بمعنى مع ويكتب الشهادتين على
التفصيل واسماء الائمة ع والاقرار بولايتهم ويكره ان يكون بالسواد للنهي عن التكفين فيه او
بجميع اجزاء ويستحب البياض في الاكفان بل الافضل ان يكون بالتربة الحسينية اطلقها
الاكثر وقيدها المفيد في رسالة الى ولده بان قال ابن ادريس والذي اختاره ما ذكره الشيخ
المفيد لانه الحقيقة والمعهود في الكتابة لان حقيقة ذلك التأثير قال وليس اطلاقهم مما ينافي ذلك
ثم بالتراب الابيض مع الماء وعن العزية للمفيد بالتربة او غيرها من الطين وعن ابن الجنيد بالطين

ولك

٥٦١

والماء ثم بالاصبع من غير تأثير والمشهور الانتقال من التربة الى الاصبع ويمكن القول بالانتقال من الطين
الى كل ما يحصل به مسمى الكتابة المؤثرة ولا يكون له لون حتى الماء فان لم يمكن شيء من مسمى الكتابة المؤثرة فبالـ
الاصبع ولعل ترك الاصبع هنا ونسبته الى الاصحاب في الروض لعدم العلم بدخوله في مفهوم الكتابة الو
في النص الا انه لما اشتهر بين الاصحاب من غير راد له ولا مانع منه تعين القول به على العمامة والقميص
والازار والحبرة ولتكن الكتابة في الاعالي للتأدب والجريدتين اردج استحباب وضعهما مع الميت
باين هذا الكلام للتنبيه على انه من الظهور بحيث لا يفتقر الى البيان فانه من المتفردات المجمع عليها
بين الاصحاب ولم يعرفه غيرهم مع ان اخبار التخيير عندهم كثيرة جداً قال المرتضى في الانتصار وما
التعجب من ذلك الا كتعجب الملحد من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر ومن غسل الميت نفسه
وتكفينه مع سقوط التكليف عنه قال المفيد والاصل في وضع الجريدة مع الميت ان الله تعالى لما اهبط
آدم ع من الجنة استوحش في الارض فسأل الله تعالى ان ينزل اليه شيئاً من اشجار الجنة يأنس به فانزلت
عليه النخلة فلما راها عرفها وانس بها واوى اليها فلما جمع الله تعالى بينه وبين زوجته حواء فاقام
معها ما شاء الله ان يقيم وولدها ع حضرته الوفاة جمع ولده وقال لهم يا بني اني كنت قد استوحشت
عند نزول هذه الارض فآنسني الله تعالى بهذه النخلة المباركة وانا ارجو الانس بها في قبري واذا
قبضت فخذوا منها جريدة فشقوها باثنين وضعوها معي في اكفاني ففعل ولده بعد موته
وفعله الانبياء ع بعده ثم اندرس اثره في الجاهلية فاحياه النبي صلى الله عليه وآله وشرعه ووصى اهل بيته ع
باستعماله فهو سنة الى ان تقوم الساعة قال الشيخ سمعت ذلك مرسلاً من الشيوخ ومذاكرة
ولم يحضرني الآن اسناده والجريدة واحدة الجريد وهو الذي جرد عنه الخوص ولا يسمى جريداً ما دام
عليه الخوص وانما يسمى سعفاً كذا في الصحاح وغيره وشرطوا فيه في العمل الرطوبة وربما اطلق
على مطلق السعف وقوله المعمولتين يحتمل ان يكون تقديراً للمتعلق الجار وتقدير المعرف بعد
ذلك مع ان المعرف تقدير المنكر ليكون حالاً لترجيح جانب المعنى فان الوصفية انسب واليق
كما فعل ذلك جماعة من المحققين وتقدير فعل العمل مع ان المعروف تقدير الكون العام للتنبيه
على انه لابد من ان يقع بهما عمل من تجريد الخوص وقطع القدر الذي يأتي بيانه بل العمدة هو التنبيه
على التجريد ويحتمل ان لا يكون تقديراً للمتعلق وانما هو بيان لكون اللام للعهد الخارجي
وتنبيه على ما ذكر فان العلة في عدم افراد المص استحبابها ويكون بمعنى المعمول بهما او عليهما على
الحذف والايصال فيكون في قوة المعلومتين ثم الجريدتان اما من سعف النخل وهو الاولى
او من السدر او من الخلاف ففي مرسلة سهل بن زياد [illegible] ان لم نقدر على
الجريدة فقال عود السدر قلنا فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف او من الرمان رواه
علي بن ابراهيم ولم يذكره الاكثر او من شجر اخر رطب وكان الاولى بالشارح ان يجعل ما ذكره
تفصيلاً للشجر الرطب حتى يستفاد اعتبار الرطوبة في الكل ولا يتوهم اخلال المص بها وترك
المص اعتبار الرطوبة في النخل لدخولها في مفهوم الجريدة لما عرفت ويدل على اجزائهما من كل
شجر رطب حسنة علي بن بلال انه كتب الى ابي الحسن الثالث ع الرجل يموت في بلاد ليس فيها

نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل بانه روى عن ابائكم ع انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان
رطبتين وانها تنفع الكافر والمؤمن فاجاب ع يجوز من شجر رطب غيره بناء على الفضل لما ذكر في المتن والشرح وهو
يدل على جواز استعمال المفضول مع وجود الفاضل ويدل عليه حسنة علي بن بلال انه كتب اليه يسأله عن الجريدة
اذا لم يجد يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وبه جاءت الرواية
وخالف المفيد وسلار في الترتيب فقدما الخلاف على السدر واهمل في كثير من العبارات التفصيل بل ورد دبين
النخل وغيره بلفظة او وربما يتبين النخل وغيره من تعرض للترتيب بين الغير وان كان ذلك مختار ع لمستنده
حسنة علي بن بلال مع ضعف تلك الاخبار فيجعل احديهما من جانبه الايمن والاخرى من الايسر لفظة من هنا
اما لانتهاء الغاية ان ثبت كما يقوله الكوفيون وابن مالك كما يقال في قربت منه او بمعنى في ان ثبت كما يقوله
وانشد ابن مالك عسى سائل ذو حاجة ان منعته من اليوم سؤلا ان ييسر في غد او بمعنى على ان ثبت
كما قاله ابن مالك كقوله تعالى ونصرناه من القوم اي على القوم قال كذا قاله الاخفش او بمعنى الاتصال
كقولهم انت مني ولست منك وذكر سيبويه انها تكون غاية قال بقول رأيته من ذلك الموضع فجعله غاية ر
سك قال ابو حيان يريد ان من هاهنا دخلت على المحل الذي وقع فيه ابتداء الرؤية وانتهاؤها ولذلك
قال غاية لما كان محيطا بغاية الفعل الى الغاية هي مدى الشيء اي قدره فعلى هذا يحمل مثله هنا فان
الجانب غاية الجعل بالمعنى المذكور فاليمنى اي الجريدة اليمنى اي التي توضع على الجهة اليمنى توضع عند
الترقوة وهي واحدة التراقي وهي العظام المتكنفة لنعرة النحر بين القميص وبشرته والاخرى بين
القميص والازار من جانبه الايسر فوق الترقوة اي عليها هذا هو المشهور وحكى عليه ابن زهرة الاجماع
وتشهد له حسنة جميل بن دراج قال قال ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما
يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص وروى الصدوق
في معاني الاخبار عن محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم
عن عبد الله بن المغيرة عن يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله ع انه سمعه يقول ان رجلا من الانصار
نشله رسول الله ص واله فقال خضروه فما اقل المخضرين يوم القيمة قال فقلت لابي عبد الله ع واي
شيء التخضير قال يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده الى عند ترقوته تلف مع ثيابه
وفي رواية عبد الله بن المغيرة عن رجل عن يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله ع قال يؤخذ جريدة رطبة قدر
ذراع فتوضع ولقنا بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه قال وقال الرجل لقيت ابا عبد الله ع
فسألته عنه فقال نعم حدثت به يحيى بن عبادة ولا فاقد بينهما وبين الاولى الا انما تضمنتا من
اللف فيمكن ان يكون مقتصرا على احديهما وهي اليسرى والمراد باللف ما من الكون بين القميص
والازار ويحتمل ان يكون المراد به الاخفاء عن الناس فلا يفتقر الى التاويل والصدوق مع موافقة
المشهور في المقنع قال في الفقيه ويعلق الاخبار احديهما من عند الترقوة يلصقها بجلده ويمد عليه
قميصه من الجانب الايمن والجريدة الاخرى عنده ويركه من الجانب الايسر ما بين القميص والازار وعن
ابيه مثله وفي اقتصار الشيخ ومصباحه ومختصره يضع احديهما عند حقوه من جانبه الايمن يلصقها
بجلده ويضع الاخرى من جانبه الايسر ما بين القميص والازار من عند تحت اليد الى اسفل وعن ابي عقيل

ولتكن

واحدة تحت ابط الايمن وعن الجعفي احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ
وهذا في رواية يونس عنهم ع قال ويجعل له قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه
نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن وفي رواية يحيى بن عبادة المكي عن
ابي جعفر ع انه سأله سفيان الثوري عن التخضير فقال عن التخضير فقال وما التخضير قال جريدة خضراء توضع
من اصل اليدين الى الترقوة وفي حسنة ابن ابي عمير عن جميل قال سألته عن الجريدة توضع من دون الثياب
او من فوقها قال فوق القميص ودون الخاصرة فسألته عن الجريدة من اي جانب فقال من الجانب الايمن
ويحتمل ان يكون الصدوق حملها على ما قاله بان يكون محل الجانب الايمن على ابين الواضع حتى يكون ايسر
الميت ودون الخاصرة هو محل الورك وتكون الرواية لبيان الجريدة اليسرى خاصة لانحصار الجريدة فيها
والسائل انما اراد بسؤاله ان ما تقدمه حال اي جانب لا ان الجريدة توضع من اي جانب والاظهر ان
يكون الخاصرة بالخاء المهملة اي القطعة من الكفن المحيطة وهي الازار فانه اوفق للسؤال مع
موافقته للمشهور اذا حمل الايمن على ما عرفت قال في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم
بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعهما مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور شئت وا
شار بقوله او في قبره الى رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجريدة توضع في القبر قال
لا بأس ومرسلة اعرابي محمد بن يحيى قال قلت له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع
الجريدة على ما رويناه فقال ادخله حيث ما امكن وان وضعت في القبر فقد اجزاه ويحتمل الخبران ان يكون
المراد الوضع في الكفن في القبر الا ان الاصحاب حملوا على الطرح في القبر ولكن لا شبهة في انه ان
امكن الوضع في الاكفان في القبر بحيث لا يوجب الهتك لحرمة الميت كان متعينا فان لم يمكن ينبغي ان
لا شك في استحباب ذلك ايضا لقول الاصحاب واطلاق بعض الاخبار بان الجريدة تنفع المؤمن
والكافر والانه تواردت الاخبار من الطريقين بالغرس في القبر بعد تمام الاقبار والظاهر ان
الطرح في القبر يفهم بطريق اولى مما نص على الغرس في القبر ما في الفقيه من ان رسول الله ص
واله مر على قبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه
وليكونا خضراوين ليستدفع عنه اي عن الميت بهما العذاب ما دامتا كذلك يعني ان العلة في وضعهما
معه استدفاع العذاب بهما عنه ما دامتا رطبتين واذا كانتا يابستين لم تجدنا نفعا ففي الصحيح
عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة فقال تتجافى عنه
العذاب والحساب ما دام العود رطبا انما الحساب والعذاب كله في يوم واحد في ساعة واحدة
قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب
بعد جفوفهما ان شاء الله وفي الحسن عن عبد الله بن المغيرة عن حريز وفضيل وعبد الرحمن
بن ابي عبد الله قال قيل لابي عبد الله ع لاي شيء يكون على الميت الجريدة قال انه يتجافى عنه العذاب
ما دامت رطبة ويعلم من هذا انه لو تعذر الرطب لم يستحب اليابس ويدل عليه مع ذلك خبر
محمد بن علي بن عيسى عن الكاظم ع لا يجوز اليابس والمشهور ان قدر كل واحدة منهما طول عظم
ذراع الميت ثم قدر شبر ثم قدر شبر ثم قدر اربع اصابع وظاهر العبارة ان المشهور هذا الترتيب وليس

بل المشهور هو قدر عظم الذراع وعن ابن ابي عقيل قدر اربع اصابع ثمانونها وقال الصدوق طول كل واحدة
قدر عظم الذراع وان كانت قدر ذراع فلا باس او شبر فلا باس ويحتمل ان ع في الوصفين للترتيب في الا
ستحباب اي المشهور قدر عظم الذراع ع جعله في الشهرة قدر شبر الذي قول الصدوق وورد ت به
الرواية ع قدر اربع اصابع فانه لم ينقل الا عن ابن ابي عقيل ولم نظفر برواية تدل عليه الا انه كان ينبغي
ان يذكر مع الشبر قدر الذراع فانه ايضا قول الصدوق ويدل عليه الرواية ويمكن ان يكون المشهور
انما تعلق بالاول ومابعده كلام لنفسه يبين انه دونه في الفضل كذا دونه كذا ع انا لم نظفر في كلام
احد منهم بتقييد الذراع بالميت ولا في رواية فلنرجع الى مستند التقديرات اما المشهور فيمكن
ان يكونوا فهموه من روايتي يحيى بن عبادة الاخيرتين ورواية يونس المتقدمات اما الرواية الاولى
فبان يكون معنى قوله والشار بيده من عند ترقوته الى يده انه اشار لبيان قدر الجريدة بعد ان
قال قدر ذراع حتى تبين ان المراد بالذراع هذا القدر اعني من عند الترقوة الى طرف يده الذي
هو المرفق بمعنى انه اذا ثني اليد مما وقع منها حذاء الترقوة الى منتهاه وهو قدر الجريدة وليس ذلك الا
قدر عظم الذراع وان جعلت الاشارة لكيفية الوضع انا والمعنى ايضا فانه يقبل انها توضع من عند
الترقوة الى منتهى اليد ولابد من ان لا يكون منتهى غايتها والا ناقض التقدير بالذراع بل لو ثبت
وان كنت بصيرا علمت انه المعنى صحيحا للخبر الا الحدهذين واما الثانية من روايتي ابن عبادة
فهي ايضا يقبل المعنى بمثل ذلك بان يكون المراد من اصل اليدين ايضا المرفق بعينه ان الجريدتين
الاخيرتين والا على التقدير بالذراع فلا يجوز ان يكون المراد به ما هو المتبادر منه والا نقص المقدار
وح مستوا كان ذلك متعلقا بالوضع او بيانا للمقدار اذا المعنى المقصود ولعل ابن ابي عقيل
فهمها بالمعنى المتبادر من الاصل وجعل ذلك بيانا للمقدار وما بين اصل اليدين والترقوة
اربع اصابع والظاهر معه واما الرواية الباقية فيحمل الذراع على معناه الحقيقي وهو ما فوق الكوع تحت
المرفق جمعا بين الاخبار والصدوق حملها على التعارف فجمع بالتخيير واما الشبر فيدل عليه ما
مر من حسنة جميل والظاهر بان الذكرى من جوار الحمل قال لثبوت الشرعية مع عدم القاطع
على قدر معين واعلم ان الوارد في الخبر من الكتابة ما رواه ابو كهمس ان الصادق ع كتب على حاشية
كفن ابنه اسمعيل اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله قال حضرت موت اسمعيل وابو عبد الله ع
جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة ثم امر بتهيئته فلما فرغ من امره
دعا بكفنه فكتب في حاشية الكفن اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وفي الاحتجاج للطبرسي ان مولانا
الصاحب ع سئل انه روي عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد
ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر ام غيره فاجاب ع يجوز ذلك وزاد الاصحاب
الباقي كتابة وهي الشهادة الاخرى والاقرار بالائمة ع ومكتوبا عليه وهو الجريدتان والعمامة
ان لم يكن من الكفن بل ما على قطعة واحدة من الكفن لما ان الظاهر انه ع كتب على حاشية واحدة
منها وان كان الاظهر ان يقال حواشي الكفن او الالفاف مكتوبا به وهو التربة وما بعدها وانما
فعلوا ذلك للتبرك بالكتابة والمكتوب به في الجميع ولانه اي جميع ما ذكر او المكتوب جزء محض

وعلى الثاني

وعلى الثاني لا يكون دليلا الزيادة المكتوب به واذا كان جزءا محضا فيفتقر الى دليل اخر البدع مع ثبوت اصل الشرعية الا انه
لما قد يتوهم من ترك التادب بذلك لكراهة الى نفوذ الاسماء الشريفة عند تلاشي للميت ولهذا اي ولما ذكر من ان
الباقي زيادة منهم من غير نص عليه اختلف عباراتهم فيما يكتب عليه من اقطاع الكفن فمنها ما ترى ونحوه الذكرى
والبيان والمبسوط والنهاية والوسيلة وزاد في الدروس اللفافة فيحتمل ان يريد بها اللفافة الثالثة
التي يستحب للمراة او لهما غير الازار والحبرة وان يريد بالازار المئزر وباللفافة الازار وان يريد بها ما يجعل بدل
الحبرة اذا لم يوجد فيكون الكتابة مرددة بينها وبين الحبرة لما فعله جمع واسقط الصدوق وسلار والقاضي
في غير التحرير العمامة واسقط في التحرير الجريدتين دون العمامة وفي الاقتصاد والمصباح ومختصره والسرائر
يكتب على الاكفان والجريدتين وفي المصباح تاكيد لها بكلها واسقط المفيد الازار والعمامة وابن زهرة و
صاحب الاشارة الحبرة والعمامة وكذا اختلف عباراتهم في المكتوب به كما عرفت وكذا اختلفت في المكتوب
فاقتصر الصدوق والمفيد على ما في الرواية وزاد ابن زهرة وصاحب الاشارة جميع ما يلحق بما ذكروا
الاقرار بالبعث والثواب والعقاب واقتصر ابنا ادريس والجنيد على الشهادتين ثم الذين وفقوا
الكتاب اختلفت كلمتهم فمنهم من صرح بالاقرار بالائمة ع كما نص عليه في البيان وعليه نقل الاجماع
في الخلاف ومنهم من اطلق كتابة اسمائهم ع كما في الكتاب والظاهر ان المراد واحد على احتمال ان يكون
كتابة اسمائهم مجردة عن الاقرار ايضا مستحبة لكونها جزءا محضا متبركا بها وبناء على ما ذكر من ثبوت
اصل الشرعية والكون جزءا محضا والتبرك فالاظهر ان لا يختص الحكم بالمذكور في الكتاب من اقطاع
الكفن والجريدتين بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء الا ما يقتضي العقل بقبح الكتابة عليه لادائه الى
هتك حرمة المكتوب كاسفل المئزر والخرقة والخامسة بل هي اولى من الجريدتين لدخولها في اطلاق
الكفن الوارد في النص فلا منافاة على انها ان جعلنا عند الحقوين او احل بها على الورك او بين الرجلين
بحيث يكون نصف مما يلي الفخذ ونصف مما يلي الساق فالظاهر جوازها الكتابة قوله ويخيط الكفن
ان احتاج الى الخياطة بخيوطه مستحبا فلا يبل الخيوط بالريق على المشهور فيهما بين المتاخرين خصوصا
الثاني فان كثيرا ممن ذكره اعرض عن الاول ولم نقف فيهما على خبر او اثر قال في المعتبر في الثاني ذكره الشيخ
في النهاية والمبسوط ورايت الاصحاب يجتنبونه ولا باس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى
وهو موضع الوفاق والتنبيه الى النهاية غير صحيحة وفي الذكرى اما بلها بغير الريق فالظاهر عدم الكراهة
للاصل والاشعار بالتخصيص اباحة غيره اقول ويمكن ان يكون الاصل في الاول ان الكفن ينبغي ان يكون
مما لم يولغ في طهارته واباحته فينبغي ان يحتسب عما يكون فيه شبهة وفي الثاني ان يحتسب عن فضلة الغير
ويكره الاكمام المبتداة للقميص فانه الذي يعهد له الكمام قال في المعتبر على هذا فتوى الاصحاب واحترز
اي بقيد الابتداء عما لو كفن في قميصه او قميص غيره وبالجملة في قميص لم يبتدأ للكفن فانه لا كراهة في
كمه بل انما يقطع منه الازرار ويدل على الجميع مرسلة محمد بن سنان عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يكون
له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كما فاما
اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار وفي صحيح محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سالت ابا جعفر ع ان
يامر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره قوله وقطع الكفن بالحديد

قال الشيخ في التهذيب في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ وكان عملهم قال في المعتبر ثلث ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع فيما يكره وفي نهاية الفاضل وتذكرته ولا بد من اصل يعتمد عليه قوله وجعل الكافور في سمعه وبصره على الاشهر خلافا للصدوق حيث استحب جعل بصره وفي سمعه كما عرفت ويحتمل ان يكون مراد المصابيح منع جعله كما يظهر من الذكرى والدروس فيتم كلام الشارح وانما استحب الصدوق استنادا الى ما مر من رواية ابن سنان ورواية زرارة رواية عمار وهي مع انها معارضة بانهم منها واشهر بين الاصحاب واكثر وهي على ما وقفنا عليه اربع وقد لمضيناها الا ان الاولى الحكم السمع ع انه هنا وفي روض الجنان حكم بالاصحية مع ان شيئا منها ليست نقية السند فلعل المراد بها الاصح عند الاصحاب باعتبار العمل فيكون الاشهرية تفسيرا لها او لعله ظفر برواية اصح اسند امنها قوله ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه اي تقديمه غسل المس عليه ان اراد هو التكفين او تقديم الوضوء الذي يجامع غسل المس للصلاة كما عرفت فيما تقدم لا ان التكفين غاية للغسل او الوضوء حتى يكون من المندوبات غسل التكفين ووضوؤه هذا هو الذي عليه المعظم في الغسل وكلام المحقق الذكري هنا وفي غيره من كتبه صريح فيه وعكى ان نفهم من عبارتي الكتاب ايضا لانه اضاف الاغتسال الى الغاسل الا انه في تعداد الاغسال للمندوبة من الذكرى عد منها الغسل للتكفين ولم اظفر له بسند وغاية ما يمكنني ان اسنده الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته وروى الصدوق نحوه مرسلا عن ابي جعفر وافتى به في الامالي وذلك لحمل الكلام على معنى ارادة التكفين فان المس الذي يحصل حين التكفين لا يوجب الغسل لكونه بعد التغسيل ولم يقل باستحباب الغسل بمس الميت بعد وقد ورد الشرع باستحباب التطهير بين التكفين ولا يخفى ما فيه لاسيما وقد عرفت فيما نقل ذهاب الشيخ في قول له الى استحباب الغسل بمس الميت بعد التغسيل وحكى في المعتبر عن الصدوق انه قال واذا غسلت ميتا او كفنته واحتج له بهذه الرواية ثم قال والرواية ضعيفة السند وقد ذكرها الحسين بن سعيد وغيره عن ايجاب الغسل بتكفينه نادر والعامل بها قليل انتهى واقول ان الرواية احتمالين لا يلزم على شيء منهما مخالفة المشهور احدهما ان يكون المراد تكفين من لم يغسل الميت غسلا صحيحا والثاني ان يكون او بمعنى الواو وفي التهذيب وقد روي انه اذا اراد ان يغسل الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه فيحتمل ان يكون الرواية هي هذه ويحتمل ان يكون غيرها هذا ولنرجع الى المقصود وهو استحباب تقديم غسل الميت على التكفين فنقول ذكره الصدوق في الفقيه والشيخ في المبسوط وابنا ادريس وحمزة وجماعة وصرح الصدوق بالابتداء بالوضوء مع انه قدم ان غير غسل الجنابة يقدم عليه الوضوء واحتج له في المنتهى بان يكون على ابلغ احوال من الطهارة المزيلة للنجاسة العينية والحكمية عند تكفين البالغ في الطهارة وفي المعتبر والتذكرة بان الغسل من المس واجب فاستحب الفورية وانت خبير بانه يعارضهما ولاسيما الاخير الامر بتعجيل التكفين للاصحاب وصحيح محمد بن مسلم عن احدهما ع قال قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا دلالة في الحملها على الضرورة نعم يمكن ان يقال لا يدل الا على الجواز فان سوق السائل ايضا انما يظهر انه عن الجواز

وأما استحباب

واما استحباب الوضوء فهو ايضا ما قاله الشيخ في المبسوط والجماعة الا ابني بابويه وحمزة فلم يتعرضا له ولا دليل لهم عليه الا شمولها له للغسل ويرد عليه مثل ما ورد عليه الا المعارضة بالرواية وليس لهم ان يقولوا ان زمان ايقاع اقل الواجب من الوضوء لا يزيد على زمان غسل اليدين الى المنكبين ثلثا او غسل اليدين الى المرفقين والرجلين الى الركبتين وقد ورد النص بذلك فهذا الزمان مستثنى من الفورية المامور بها لانه لا يستلزم الرخصة للرخصة عموما للمايسا ويها في الزمان وهل هذا الوضوء هو الذي يجب للصلوة حتى لو لم ينو بها لم يستحب للتكفين او يستحب لخصوصية التكفين فان توضا وضوء واحدا له وللصلوة جاز وان توضا له وحده جاز ايضا فاعلم ان الشيخ الذي هو اول من ذكر هذا الحكم فيما عثرنا عليه قال في المبسوط فتوضا اولا الغاسل وضوء الصلوة فيحتمل ان يكون مراده انه يفعل مثل وضوء الصلوة وانه يتوضا كوضوئها لا الوضوء المستحب للطعام ونحوه عبارة المحقق في الشرايع والمعتبر ولكن الدليل الذي حكيناه من المعتبر يدل على انه ليس وضوء آخر ومنه يعلم ان كلام التذكرة ايضا يدل عليه ومع ذلك قال الاقرب عدم الاكتفاء بهذا الوضوء في الصلوة اذا لم ينو رفع الحدث ونص في التحرير على انه يتوضا للصلوة ونظيره من كلامه في النهاية انه غيره فانه قال وهذا الوضوء كاف من وضوء الصلوة مع انضمام الغسل وكذا من كلامه في القواعد فانه قال والاقرب عدم الاكتفاء به في الصلوة اذا لم ينو ما يتضمن رفع الحدث وكذا كلام فخر الاسلام فانه صحح ما استقربه والده واحتج عليه بانه مشروع بدونه فلا يستلزم نيته نية رفع الحدث وعلى صاحب المنتهى في الوضوءات المندوبة الوضوء لمن غسل ميتا اذا اراد تكفينه قبل ان يغتسل وكلام الذكرى صريح في الاتحاد وقريب منه كلام الدروس فانه قال يغتسل الغاسل قبله او يتوضا رافعا للحدث بهما وسيأتي حكاية كلام من حواشي القواعد يؤكد دلالة هذا الكلام على ما ذكرنا وقال في البيان ويستحب اغتسال الغاسل قبل تكفينه غسل الصلوة او وضوؤها وهو كعبارة المبسوط يحتمل الامرين في الغسل والوضوء لاحتمال ان يكون المراد كغسل الصلوة اي كالغسل الذي يفعل للصلوة لا الغسل من ماء زمزم الذي هو صب الماء ووضوؤها ظاهره الرفع عطفا على الاغتسال فيكون المستحب وضوء الصلوة والظاهر منه نفس الوضوء الواجب على الماس للصلوة ويحتمل ان يكون عبارة عن الوضوء المشتمل على الافعال المخصوصة وتكون الاضافة لادنى ملابسته ويحتمل على بعد عطفه على غسل الصلوة على تجريد الاغتسال عن خصوصية الغسل واراد مجرد الفعل منه او تقدير عامل حذف لدلالة القرينة كما في قوله وزججن الحواجب والعيونا وعلى هذا الاحتمال يكون كعبارة المنتهى الا ان علج ذكر هذا الوضوء في شيء من كتبه عند تعداد الوضوءات المندوبة قرينة قوية على الاتحاد وحيث عرفت ان لا دليل على اصل ~~الاستحباب~~ فالاولى ان تعرف انه لا وضوء يستحب لخصوصية التكفين واما الشارح فمع انه نص على انه الذي يجامع الغسل قال فينوي فيه الاستباحة للصلوة ونحوها او الرفع للحدث او ايقاع التكفين على الوجه الاكمل فانه ايضا من جملة الغايات المتوقفة على الطهارة وقال في روض الجنان وقد تقدم ان ما يتوقف كماله على الوضوء كقراءة القرآن لو نوى ذلك في الوضوء رفع الحدث ايضا على الخلاف فليكن هنا كذلك واشار بهذين الكلامين الى ايراد على قول العلامة في حواشي القواعد فانه قال فيما تقدم نقله من العبارة وجهه انه وضوء شرعي لغرض خاص بسبب خاص

الاستحباب صح

فلا يكفي عن الوضوء المضاف الى الغسل ولتحصيل يقين البراءة ويحتمل ان الاخر لصدق الوضوء مع التقرب والاصل براءة
الذمة من الزايد قال فان قلت قد حكم بما قبل يكون استباحة ما يستحب له كقراءة اما القرآن سببا للمعنى وهذا
منه قلت يحتمل تقريرهما والفرق ان شرعية الوضوء لقراءة القرآن لتحصيلها على الوجه الاكمل وهو متوقف على
رفع الحدث وقد نواه اما التكفين فانه موقوف على ايجاد الوضوء من المعلوم انه غير مستقل برفع الحدث
ثم يتوقف اصل فعله على الوضوء بل على مجرد الصورة فافترق انتهى فاشار في الكتابين الى ما اورده عليه في
حواشي القواعد من ان كل واحد من التكفين والقراءة لا يتوقف اصل فعله على الوضوء وكمال كل منهما يتوقف
عليه فانه للمعنى لاستحباب الوضوء للتكفين الا ايقاع التكفين على وجه الكمل منه بدونه فان كان ذلك
والاعلى بنيه رفع الحدث فليكن كذلك فيهما والا انتفع فيهما قال والحق ان نيته ذلك في معنى نيته الاستباحة
لما لا يحصل بدونه وهو في معنى رفع الحدث ايضا حيث يمكن رفعه فيرتفع الحدث بذلك ولا يخفى عليك سقوط نيته م
ما اورده فان للمعترض ان يقول ان حدث المس انما يرتفع بمجموع الغسل والوضوء فيشيء منهما لا يستقل
برفعه والتكفين الذي جعله غاية للوضوء لا يتوقف كماليته الا على الوضوء الغير المستقل برفع محض
فانه لا يتوقف على رفع الحدث وانما يتوقف على صورة الوضوء فنيته لا يستلزم نيته الرفع بخلاف القراءة فان
كمالها يتوقف على الرفع فاذا نويت فقد نوى في ضمنها والفرق واضح لا يقال قد مضى ان الصدوق نص على
استحباب تقديم الغسل والوضوء معا فيتوقف الكمال على الرفع لانه كمال اخر والكلام في الكمال الذي
لا يتوقف الا على الوضوء نعم يجري فيه ما قد سمعته فيما نقلنا من ان رفع الحدث ليس الا منع رفع حكمه بعد
حصول احد الاسباب المعهودة ولا بد يمكن التبعيض فهذا الوضوء ايضا رافع للحدث بالنسبة الى التكفين
لكنه لا يفيد المقصود فانه لا يستلزم رفعه بالنسبة الى الصلوة ولا يمكن ان يسوي بينه وبين القراءة فان كمالها
متوقف على رفعه بخلاف كمال التكفين والا توقف على الطهارتين جميعا ويجري ما قد مضى ايضا من اتحاد
الحدث او تعدده وعلى الثاني فهل يتوزع الطهارتان على الحدثين الى غير ذلك مما مر تفصيله في بحث تداخل
الحدث الغسل والحق في الفرق ان يقال ان كمال القراءة غاية شرعية للوضوء بخلاف كمال التكفين فان
الاصحاب انما المعلوم منهم تقديم الوضوء الذي عليه عليه ولم نظفر بنص يدل عليه فضلا عن الدلالة
على استحباب وضوء لخصوصه فان نوى بوضوئه التكفين لم يكن وضوءا شرعيا فضلا عن ان يستباح
به الصلوة ولا فرق بين نيته وبينه ما لا ينفي رفع الحدث ولان اطلق العلامة ولو خاف على الميت
او على نفسه او غير ذلك او تعذرت الطهارة غسلا ووضوءا غسل يديه من المنكبين ثلثا مستحبا ثم كفنه
لما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل
ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وهو ايضا يصلح لمعارضته ما عرفناه بالاولى وفي مرات م
رواية عمار عن ابي عبد الله ع ثم يغسل يديك الى المرفقين ورجليك الى الركبتين ثم يكفنه واقتصر الصدوق
في المقنع والمفيد والفاضل في المنتهى والمص في النفلية على غسلهما من المرفقين من دون تعرض
للرجلين واستحب الصدوق في الفقيه غسلهما الى [illegible] من المرفقين قبل التنشيف
ثم الاغتسال قبل التكفين واختار الفاضل في النهاية والتذكرة غسلهما الى الذراعين واستدل
بالاستظهار في التطهير وصحيحة يعقوب بن يقطين ولو كفنه غير الغاسل فالاقرب استحباب

كونه

٥٦٩

كونه مستظهرا للمحوي امتثال الغاسل او وضوئه كذا في الدروس دعوى ودليلا ولعله الذي اراده الشارح بقوله
في شرح النفلية واشتراط قبل تكفينه ان لم يكن عليه غسل المس ولذا اضاف الغسل الى المس ثم ان المحوي
كما تعرف انما يدل على التطهير من الحدث الاكبر في ليس محدثا به لم يستحب له الوضوء وان كان بالاصغر ولو كان
جنبا لم يستحب له الوضوء ازالة الاثر لدمع الجنابة الرابع الصلوة عليه وتجب الصلوة على من بلغ اي اكمل ستا
فصاعدا من السنين والاكمال هو المفهوم من بلوغ الست للفرق البين بين بلوغ الست وبلوغ السنة
السادسة فلا حاجة الى ان يرتكب تاويل بلوغها بالبلوغ اخرها ممن له حكم الاسلام سواء كان مسلما
او بحكمه من الاقسام المذكورة في بحث غسله واعلم انه في كلام الشارح لبيان من له حكم الاسلام او
في المتن وهو كما اشرنا اليه لابد من ان يعم المسلم ومن بحكمه فلابد من ان يريد بالاقسام ما ذكره
من اقسام من بحكم المسلم من الطفل والمجنون ومن يلحق بهما مع ما ذكره المص هناك من المسلم وقوله علا
الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين استثناء ممن له حكم الاسلام من الاقسام فانهم ليسوا منها الا انه
استثناهم هناك ويمكن ان يقال يصدق عليهم انهم ايضا من الاقسام الذين سبق ذكرهم وان ذكروا
في الاستثناء ولزيادة التنصيص على استثنائهم صرح به والا امكان عكس ان يفهم مما نقلناه وفي قوله
من المسلمين اشارة الى انهم قد يعدون في المسلمين فضلا عمن له حكم الاسلام فلا بد من استثنائهم
ولكن المص تركه لانهم ليسوا في الحقيقة بمسلمين ولا لهم حكمهم الذي اراده المص وهو ما يشترك فيه
ساير فرق الاسلام فهنا مسائل الاولى وجوب الصلوة على كل مظهر للشهادتين ما لم يحكم بكفره
وعليه الاكثر ويشهد له عموم رواية طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع قال صل على من مات من
اهل القبلة وحسابه على الله ورواية السكوني عنه ع عن ابائه ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوا
على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وخالف المفيد فلم
يجوز الصلوة على المخالف الا لتقية ووافقه ابو الصلاح وابن ادريس وكذا ابن حمزة فانه خصص
الى من تجب الصلوة عليه وهو من بلغ ستا من اهل الايمان ومن تحضر الصلوة عليه وهو ثلثة
اصناف الكافر والمنافق والمقتول باغيا ومن يستحب الصلوة عليه وهو الطفل من اهل الايمان
من لم يبلغ ستا والظاهر ان من اهل الايمان هو الامامية والمراد بالمنافق من يعم اهل السنة فكل مخالف
للحق والظاهر التوقف من المخالف ورده الحديث ولا يجري هنا ما كان يجري في الغسل من الكراهة التي لا يستحقها
مخالف الحق فانها اذا كانت عليه اشتملت على العنة ثم ان ما في النصوص من ان النبي ص كان يكبر على بعض
الاموات خمسا وعلى بعضهم اربعا وكان ذلك علامة مميزة بين المؤمن والمنافق من دليل واضح على شرعيتها
للمنافق من غير تقية واستدل ابن ادريس بانه مخالف الحق كافر بلا خلاف بيننا وقد قال الله تعالى
ولا تصل على احد منهم مات ابدا ورد عليه ان الذي لا خلاف فيه انهم كفار بالحقيقة واما اجرا احكام
المسلمين عليهم فلا خلاف فيه عند المحقق والصلوة من احكامهم على ان دلالة الاية على ما ذكر انما تتم
لو كانت الصلوة حقيقة شرعية في هذه الصلوة وورود المنع عليه ظاهرا في الذكرى وشرط
سلار في الغسل اعتقاد الميت للحق ويلزمه ذلك في الصلوة والمرحوم عندي غير واضح للفرق
بالكراهة ومدعيها هناك واختلف كلام الشيخ في المبسوط والخلاف في قتيل اهل البغي فذكر هنا

فيها انه لا يصلى عليه لانه كافر وكلا في قتال اهل البغي من المبسوط ومبنى الخلاف انه يصلى عليه
لعموم الجنازة والاحتياط المسئلة الثانية انما تجب على من بلغ ستا عليه المعظم ونقل عليه الاجماع في
الخلاف والمنتهى قال في الذكرى ونقل المرتضى فيه الاجماع وهو الذى يرتاح من حطلق من تعقل الصلوة كما يدل
عليه ما ياتى من النصوص وان الصلوة ذكره في المقنع وروى في الفقيه الست سنين وعن ابن ابي
عقيل انها لا تجب على من لم يبلغ ويدل على المشهور بعد ما مر من الاجماع حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع
انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه قال اذا عقل الصلوة قلت متى تجب الصلوة عليه ع
فقال اذا كان ابن ست سنين وروى هذا الخبر في الصحيح في الفقيه عن زرارة وعبيد الله
بن علي الحلبي عنه ع وفيه ايضا مرسلا عن ابي جعفر ع انه سئل متى تجب الصلوة عليه فقال اذا عقل
الصلوة وكان ست سنين وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سالته عن الصبي ايصلى
عليه اذا مات وهو ابن خمس سنين قال اذا عقل الصلوة صلى عليه فيمكن الاستدلال بها بضميمة ما
تقدم من تفسير عقل الصلوة وان من المعلوم انه قبل البلوغ يعقلها ولا قائل بالفصل ودليل القول
الاخير مع الاصل وما ورد في النصوص من ان العلة في شرع اصل الصلوة من انها للاستغفار والشفاعة
له وفي شرع خمس تكبيرات انها بازاء الخمس الصلوة او الفرائض ولا فرض على من بلغ ولا حاجة له الى الا
ستغفار والشفاعة رواية عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى
عليه قال لا انما الصلوة على الرجل والمراة اذا جرى عليهما القلم ورواية هشام قال قلت لابي عبد الله ع
ان الناس يكلمونا ويردون علينا قولنا انه لا يصلى على الطفل لانه لم يصل فيقولون لا يصلى الا
على من صلى فنقول نعم فيقولون ارايتم لو ان رجلا نصرانيا او يهوديا اسلم ثم مات من ساعته فما الجواب
فيه فقال قولوا لهم ارايت لو ان هذا الذى اسلم الساعة ثم افترى على انسان ما كان يجب عليه الحد فاذا
قالوا نعم قيل لهم فلو ان هذا الصبي الذى لم يصل افترى على انسان هل كان يجب عليه الحد فانهم
سيقولون لا فيقال لهم صدقتم انما يجب ان يصلى على من وجب عليه الصلوة والحد ولا يصلى على من لم يجب
عليه الصلوة ولا الحدود والجواب اما عن الاصل فبالمعارضة بالنصوص وبالاجماع ان ثبت واما عن
العلة فلان هذه علل لاصل الشرعية وهي لا يطرد فالبا فيما اطرد فيها الحكم على ان الفرائض تعلقت ع
بمن له ست تمرينا وان لم يتعلق به اصالة واما عن الخبر الاول فمع الضعف تعميم جريان القلم فيها
التكليف او التمرين وحمل الرجل والمراة على التغليب واما عن الثاني فمع الجهل انه طريقة للمناظرة مع
الخصم للالزام وتبكيته وهو لا يقتضي صحته في نفسه على انه يحكى تعميم وجوب الصلوة للتمرين والحد للتا
ديب المسئلة الثالثة لا تجب على من دون ست للاصل والاجماع على ما في الانتصار والغنية والمنتهى
وللمقنعة والروايات المتقدمة وغيرها وقال ابن الجنيد يصلى على الطفل اذا استهل لرواية
السكوني عن جعفر عن ابائه ع قال يورث الصبي وهو يصلى عليه اذا سقط من بطن امه فا
ستهل صائحا واذا لم يستهل صارخا لم يورث ولم يصل عليه ورواية احمد بن محمد عن رجل عن
ابي الحسن الماضي ع قال قلت لكم يصلى على الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه
على كل حال الا ان يسقط لغير تمام ونحوها صحيحة علي بن يقطين عنه وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي

في قرينة فانهم سيقولون
يجب عليه الحد م

عبد الله ع

عبد الله ع قال لا يصلى على المنفوس وهو المولود الذى لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من
غيرها فاذا استهل فصل عليه وورثه والجواب الحمل على التقية او الاستحباب جمعا وانت خبير ان شيئا
منها مما لا يجديه الا انه الامر بمجرد المشروعية دون الوجوب الذى هو المطلوب الان تحمل الاخبار فيها على
الطلب ولا داعي اليه و واجبها ان رجع الضمير الى الصلوة الواجبة فالواجب بالمعنى المتعارف اى الذى يجب
شرعا فيها وان رجع الى مطلق الصلوة فالواجب بمعنى ما لا بد منه في تحققها شرعا ولينا كان ام مندوبا
وعلى كل فالمراد مع الجزء والشرط القيام مع القدرة اجماعا منا على ما هو صريح الذكرى وظاهر التذكرة قال
في الذكرى بل هو الركن الاظهر ويدل مع ذلك ان النبي ص واله والائمة ع والصحابة صلوا قياما و
لتاسي واجب وانه لا يحصل اليقين بالبراءة بدونه واما قوله ص واله صلوا كما رايتموني اصلي
فاغا يدل لو كانت الصلوة مشتركة معنى بين هذه الصلوة والصلوة ذات الركوع والسجود ووجد
قرينة على ارادتها وحدها او مع تلك والقرينة مفقودة والصلوة انما تطلق عليها بالاشتراك اللفظي
او الحقيقة منا على كل هو المعنى الاخير كما لا يخفى فلم عنه صلى يجب للكنة كاليومية ومنه يظهر اشتراط
الاستقلال في القيام مع القدرة والعرك فانه المتبادر من القيام وهل يسقط فرض الكفاية فيه انما
الى انه يجرى في الصلوة على الميت الوجوب العيني كما اذا لم يحضر ولم يطلع على موته او لم يقدر على الحضور
او الصلوة الا واحد وبالجملة فان كانت واجبة على الكفاية على عدة فهل تسقط عن القادر على القيام
بصلوة العاجز عنه نظر من صدق الصلوة الصحيح عليه فتسقط ومن نقصها مع القدرة الكاملين
بها في الجملة على الكامل منه مع اصالة البقاء في العهدة فلا تسقط كالواجب العيني اذا قدر المكلف به على
الكامل منه فاتى بالناقص وتوقف المص في الذكرى لذلك والاقوى هو الثاني فانه كما ان اصل الصلوة
واجب كفاية كذا هيئاتها وقس على القيام ساير الكيفيات والشروط وما قد يتوهم من ابتناء الو
جهين على ان العاجز هل هو مخاطب بالواجب الكفائي ام لا فاسد فان العاجز هنا ليس الا العاجز عن
صفة من صفات الفعل ولا شبهة في ان الباقين ان لم يفعلوا تعين عليه الفعل بحسب قدرته ولو ترك
ح اثم قطعا قوله والقبلة قد عرفت فيما مضى ان القبلة في الاصل هي هيئة المستقبل المعينين
فان اريد الاول لم يفتقر الى تقدير وان اريد الثاني قدر مضاف هو الاستقبال وكما يتبع
الاولى ما بالمسئلة من الحذف يترجح الثاني بموافقة الاصطلاح وظاهر الشارح حملها عليه والمسئلة
كانها لا خلاف فيها وعند النقل في صحيحة ابي هاشم الجعفري قال سالت الرضا ع عن المصلوب
فقال اما علمت ان جدي ع صلى على عمه قلت اعلم ذلك ولكني لا افهمه مبينا فقال ابينه لك
ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على منكبه الايمن وان كان قفاه الى القبلة فقم
على منكبه الايسر فان ما بين المشرق والمغرب قبلة وان كان منكبه الايسر الى القبلة فقم على منكبه
الايمن وكيف كان منحرفا فلا تزايل مناكبه وليكن وجهك الى ما بين المشرق والمغرب ولا
تستقبله ولا تستدبره البتة قال في الذكرى وهذه الرواية وان كانت غريبة نادرة
كما قال الصدوق واكثر الاصحاب لم يذكروا مضمونها في كتبهم الا انه ليس لها معارض ولا راد
وقد قال ابو الصلاح وابن زهرة يصلى على المصلوب ولا يستقبل وجهه الامام في التوجه فكانهما ع

عاجزا م

عند الاستقبال وفي الاصطلاح
ما يجب استقباله في المواضع المعهودة
والعبارة يحتمل م

المصلوب م

عاملان م

بها وكذا صاحب الجامع الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد انتهى وقال ابن ادريس فان صلى عليه وهو على خشبة يستقبل
بوجهه وجه المصلى عليه ويكون هو مستدبر القبلة هكذا تكون الصلوة عليه عند بعض اصحابنا المصنفين والصحيح
من الاقوال والاظهر انه ينزل بعد الثلثة الايام ويغسل ويكفن ويحنط ولا يصلى عليه لان الصلوة قبل الغسل
والتكفين لا يجوز وهذا مذهب شيخنا المفيد وشيخنا ابى جعفر الطوسى قال في الذكرى تلك هذا النقل
بعض ما ذكره او انه لم نظفر به وانه قد يتعلق بكلى الصفة زيد وفى المختلف ذكر كلام ابى الصلاح ثم كلام ابن
ادريس في الرواية وقال فان عمل بهذه الرواية فلا باس فالدليل الصلب على من وجب عليه نورا في حق
المحارب اذا قتل فانه يقتل فيصلب بعد ان يومر بالغسل والكفن ثم قتل فلا حاجة انتهى فقد ذهب الى
التفصيل بانه ان كان صلب حدا حتى امر بالغسل والكفن ثم قتل فلا حاجة في الصلوة عليه الى انزاله بل
يصلى عليه على ما فى الرواية والا فالقول ما ذكره ابن ادريس ان امكن ولعله يذهب الى ان حكم من لا يمكن
انزاله حكم الاول والشيخ حكم في النهاية والمبسوط على انه يغسل ويكفن بعد الصلوة على قاطع الطريق بعد
الانزال والاولى عندى انه ان كان ممن يمكن انزاله ولا ينافى فوق الصلوة عليه اخرت حتى ينزل ثم يغسل
ويكفن ام لا والا صلى عليه حسبما دل عليه الخبر الصحيح قوله وجعل راس الميت الى يمين المصلى ورجليه
الى يساره مستلقيا على ظهره بحيث لو اضطجع على يمينه استقبل القبلة وقوله مستلقيا استعارة تبعية
او مجاز مرسل بعلة تجريدا والاسناد مجازى من غير حقيقته كما يقال في نحو اقرضنى بلدك حق لى على فلان ولو
قيل ملقى لكان اظهر وقوله على ظهره ليس تاكيدا للاستلقاء لعدم دخوله في مفهومه وان لم يستعمل الا فيه
والمسئلة مما يستفيها كانه مما لا خلاف فيه والاجماع الفعلى من المسلمين منعقد عليها وفى رواية عمار بن
موسى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عمن صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع راسه
قال وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فاذا دفن فقد مضت صلوته ولا يصلى عليه وهو مدفون يسوى ثم
وفى رواية الحلبى ويكون راس الرجل مما يلى الميت الى يمين المصلى قوله بين يديه اى المصلى اما ظرف للاستلقاء
او مستقر حال اخرى مرادفة للاولى او متداخلة لها وكونه بين يديه يشتمل على امور كونه الى قبلة المصلى لا خلفه
وكونه حاضرا لا غايبا وان كان يفهم مما قبله ايضا وكونه قريبا منه بحيث يقال في العرف انه بين يديه والكل
مما لا اعرف فيه خلافا قال في الذكرى ويجب ان يكون امام المصلى بغير تباعد فاحش ولا يجوز التباعد بمائتي
ذراع ولو كان خلف المصلى لم يصح عندنا والحمل على الغايب خطاء على خطاء ويتضمن الكون بين يديه ا
المحاذاة ايضا وقال الشيخ على هل يشترط ان يكون محاذيا لها يعنى الجنازة بحيث يكون قدام موقفه
حتى لو وقف وراءها باعتبار السمت ولم يكن محاذيا لها ولا لشيء منها لم يصح لا اعلم الان تصريحا لاحد
من معتبرى المتقدمين بنفى ولا اثبات وان صرح بالاشتراط بعض المتاخرين اقول نص الاكثر على
كون راس الميت الى يمين المصلى ورجليه الى يساره وكثيرهم على الوقوف وراء الجنازة او وسطها
والعبارة الاولى صريحة في المحاذاة والاخيرتان ظاهرتان فيها كما لا يخفى قوله الا ان يكون ماموما الاولى
استثناؤه من الحكمين جميعا اعنى جعل راسه الى يمين المصلى وجعله بين يديه فان شيئا منهما لا يجب
فى الماموم الا ان ما بعده يأبى الا عن عوده الى الاخير خاصة فان كان المصلى ماموما فيلغى كونه بين يدى
الامام ومشاهدته اى الامام له اى الميت وهو تصريح بما يعلم ضمنا من الكون بين يديه ويجوز ان

يكون

ان يكون المعنى مشاهدة الماموم للامام ثم يجوز ان يكون الواو بمعنى مع وكما يغتفر الحيلولة بينه وبينه
بالامام يغتفر الحيلولة بماموم مثله وان كان المراد بمشاهدته له المعنى الثانى فالمعنى انه يغتفر مشا
هدته له الا ان يحول بينه وبينها ماموم مثله فيكون استثناء من اشتراط المشاهدة والتقييد بمثله
لعله احتراز عما اذا حالت امراة بين الامام او الميت والماموم الرجل والمراد بماموم مثل الماموم المذكور
اولا في مشاهدة الامام وان لم يكن مشاركا في عدم كون الميت بين يديه وعدم مشاهدته له وعلى ذلك
يبعد افراد مثله بالنصب وارجاع ضميره الى الامام قوله وعدم تباعده عنه بالمعتد به عرفا يحتمل ان يكون
معطوفا على جعل راس الميت اى ويجب عدم تباعده اى المصلى عنه اى عن الميت ويجوز العكس الا بجردم
انك قد عرفت دخوله في مفهوم كونه بين يديه فيكون تنصيصا على ما علم ضمنا لئلا يتوهم ان المراد به كونه امامه و
كان الاولى ح تقديمه على استثناء حكم الماموم ليعمه الاستثناء ويحتمل العطف على فاعل يلغى اى ويلغى عدم
تباعد الامام عنه او عدم تباعده عن الامام ثم الضمير الاخير الذى لا يعود على الامام يحتمل العود على الميت
على الماموم وعلى الاول يكون دليلا على تضمن الكون بين يديه عدم التباعد ولا يذهب عليك ان هذا
العطف انما يصح على تقدير ان يكون قوله ويغتفر استثناء من المشاهدة وبحالة فقد ترا البعد على
الاعتدال ادعى فما هو الصواب لعدم التحديد شرعا وقد عرفت قول المص في الذكرى ولا يجوز التباعد بمائتي
ذراع انه رحمه الله يحكى في كلامه جواز التباعد بجل القدر الا انه تحديد بعد قال ايضا في موضع آخر لا يتعلق
التباعد عن الجنازة بثلثماية ذراع لانه بعد مفرط لم يعتد مثله ويحمل على ان ما في اليومية غلط غالط
فى الفقيه ومن صلى على ميت فليتقدم عند راسه بحيث ان هبت ريح فرفعت ثوب اصاب الجنازة قوله وفى
اعتبار ستر عورة المصلى وطهارته من الجنب في ثوبه وبدنه وجهان اما الستر فمن الاصل مع عدم النص
ومن التاسى او الالحاق بسائر الصلوات وقطع في الدروس بالاشتراط وجعله في البيان اصح
وقال في الذكرى الاقرب وجوب ستر العورة مع الامكان الحاقا لها بساير الصلوات ونحو التاسى قال
وقال الفاضل ليس الستر شرطا في صلوة الجنازة لانها دعاء قلنا لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت
على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة ويعارض بوجوب الاستقبال والقيام فيها انتهى وما استدل به من
الالحاق بساير الصلوات وما اورده على الفاضل ساقط لابتنائه على اشتراك الصلوة بينها وبين
ساير الصلوات معنى وهو خلاف الظاهر بل الظاهر اطلاقها عليها اما على الاشتراك اللفظى او المجاز والاول
اظهر وكلام العلامة مبنى على احدهما ولو سلم الاشتراك المعنوى فلا شك في ان المتبادر منها غيرها
وهو لا ينافي كونها حقيقة فيها اذ قد يكون غلبة الوجود او الاستعمال سببا للتبادر وعلى المعارضة
ممنوعة بان الدليل وهو الاجماع قد قام على وجوب الاستقبال والقيام فيها بخلاف الستر وان سلم
ان الدليل على كونها داخلة تحت الصلوة دخول الجزئى تحت الكلى ولا دخولها في مسماها حقيقة فان
الاتحاد في الشروط واللوازم لا يدل على الاتحاد في الذات واما الطهارة من الخبث فمن الاصل مع
عدم النص وكونها اضعف من الحدثية ولعل اللحاق جواز دخلها من الحايض مع انها لا تخلو غالبا عن النجاسة
المغلظة ومن اللحاق بساير الصلوات ولما عرفت ضعف الالحاق عرفت قوة عدم الاشتراط وتردد
فى الذكرى وقال لم اقف فيه على نص ولا فتوى وقطع في الدروس بعدم الاشتراط قوله والتيمم لها

عما سبق لو جوبها تبلها ولا يشبه في وجوبها لكونها عبادة ومعلما ادانا الاعمال بالنيات وقوله المشتمل على فصل الفعل عبارة الذكرى وتغاير المشتمل المشتمل عليه بالكلية والجزئية والاجمال والتفصيل على ان مفهوم الفصل اعم من النية فتشتمل عليه اشتمال الخاص على العام والفعل يجوز ان يكون بفتح الفاء بمعنى الحدث وان يكون بكسرها بمعنى ما يفعل واللام فيه للعهد والمراد به هو الصلوة بمعناها المصدري ان كان الفعل بمعنى الحدث او بما يفعل ان اريد بالفعل مثله وعلى الاول يكون على الميت متعلقا بها وعلى الثاني يكون ظرفا مستقرا حالا عنها ولا يبعد اشتمالها على قصرها على الميت المتحد ان الحذف والتعدد ان تعدد فانه لابد من التعرض للمصلى عليه ليكمل تعيين المنوي من غيره ثم التعدد ان كان جماعة كفى صيغة الجمع من غير تعرض للعدد ويكفي في النية الاشارة القلبية الى الميت الحاضر وان لم يعرفه حتى لو جهل ذكوريته وانوثيته جاز الصلوة وصحت النية لحصول الامتياز الكامل وح جاز تذكير الضمير

بالكسر وقيل

ونحوه كاسم الاشارة في النية ان يلفظ بها وفي الدعاء وتانيثه ماولا بالميت على والجنازة بالفتح على الثاني فانها مفتوحة اسم الميت ومكسورة للنعش وهو جمع قولهم الاعلى للاعلى والسفل للاسفل وقيل هما لغتان وعن الاصمعي انكار الفتح وقال الجوهري الجنازة واحدة الجنائز والعامة تقول الجنازة بالفتح والمعنى الميت على السرير واذا لم يكن عليه الميت فهو سرير ونعش وفي العين الجنازة بنصب الجيم وجمعها الانسان الميت والجنازة وهم ينكرون الجنازة [illegible] الميت يقولون الجنازة بكسر الصل خشب الشرجع وقد علم من هذا جواز التعبير بالميت وبالجنازة بطريق وفي الذكرى ولا يشترط تعيين الميت ومعرفته بل يكفي نية منوى الامام وربما يظهر منه اعتبار معرفة الامام او المنفرد وليس بوجه اذ لا فرق بعقل او نقل بين المشاهدة ومعرفة الامام وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام ولما كيفيتهما يعني النية ينبغي ذكر صلوة الاموات لوجوبه قربة الى الله قال ولو قال اصلي على هذا الميت صلوة الاموات جاز ولا يجب التعرض لاسمه انتهى ويظهر من كلامه انه لا يجب التعيين بالاشارة ايضا ولكنه قال في الرسالة الفخرية ونية الصلوة على الميت اصلي على هذا الميت لوجوبها قربة الى الله وانفرد عليه وقوله متقربا بفتح الراء اي متقربا به حال من الفعل الذي هو مفعول الفصل تقديرا او من القصد الذي هو مفعول الاشتمال بواسطة الحرف ويجوز كسر الراء على ان يكون حالا من فاعل القصد وفي اعتبار نية الوجه من وجوب ان كانت واجبة وندب ان كانت مندوبة كان الصلوة على من لم يبلغ ستا او وجهها ان اعتبر كغيرها من العبادات اي كما يعتبر نيتهما في غيرها وقوله للبعض في الذكرى فانه حكم هنا باشتمال النية عليه ويظهر منه في بحث نية الوضوء الميل الى عدم اعتباره ثم ان عبارة الشارح لما ترى مشعرة بالفرق بينها وبين سائر العبادات بتطرق الاحتمال فيها دون غيرها وليس كذلك الكلام في المسئلة كالكلام في مثلها في الوضوء وقد مضى مشروحا والشارح ذكر الوجه هنا في شرحي الارشاد والشرائع قاطعا به مع ما عرفت سابقا من كلامه في نية الوضوء ولابد ان تكون النية مقارنة للتكبير الذي هو اول الصلوة مستدامة الحكم الى اخرها

حالان من النية لكونها فاعلا للوجوب معنى وان كان جزءا لفظا على جواز وقوع الحال عن المضاف اليه عند بعض وقد سبق تحقيق الاستدامة الحكمية فليتذكر قوله وتكبيرات الخمس احدها تكبيرة الاحرام اجماعا منا والاخبار متضافرة عليه والعلة في عددها انها بازاء الصلوة الخمس او انها بازاء الفرائض الخمس من الصلوة والزكوة والحج والصيام والولاية على اختلاف الاخبار روى الصدوق في العلل باسناده عن محمد بن عيسى عمن ذكره قال قال الرضا عليه السلام ما العلة في التكبير على الميت خمس تكبيرات قلت رووا انها اشتقت من خمس صلوات فقال هذا ظاهر الحديث فاما باطنه فان الله عز وجل فرض على العباد خمس فرائض الصلوة والزكوة والصيام والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة واحدة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لم يقبل الولاية كبر اربعا فمن اجل ذلك يكبرون خمسا ومن خالفكم يكبر اربعا وانما يجب الخمس في غير المخالف فانه يصلي عليه ويقتصر على اربع كما سياتي قوله بتشهد الشهادتين عقيب الاولى اعلم ان هنا مقامين الاول هل يجب الذكر بين التكبيرات ام يجوز التتابع ظاهر هذا الكلام الوجوب وقد نص عليه في ساير كتبه وهو مختار العلامة في كتبه ونفاه المحقق وكلام من قبلهما ممن رأينا كلامهم خال عن التعرض له اثباتا او نفيا ايضا قال في الذكرى والاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلوة كابني بابويه والجعفي والشيخين واتباعهما وابن ادريس ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب ويدل عليه ويدل عليه وجوه منها انها عبادة لابد من ان يتلقى من الشارع ولم يتلق الا مع الاذكار بين التكبيرات والروايات ناطقة بها في معرض البيان من غير اشعار فيها بالندبية ومنها انها انما شرعت للدعاء للميت والشفاعة له ولا يتاتى بالفصل وسياتي ما يدل على ان العلة ذلك ومما يدل عليه ايضا رواية الفضل بن شاذان الطويلة المروية عن الرضا عليه السلام في العلل قال فان قال فلم امروا بالصلوة على الميت قيل ليشفعوا له ويدعوا له بالمغفرة فانه لم يكن [illegible] في وقت من الاوقات احوج الى الشفاعة فيه والطلبة والدعاء والاستغفار من تلك الساعة ثم قال فان قال فلم لم يكن فيها ركوع ولا سجود قيل انه لم يكن يريد بهذه الصلوة التذلل والخضوع انما اريد بها الشفاعة لهذا العبد الذي قد تخلى عما خلف واحتاج الى ما قدم ومنها رواية ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام جالسا فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنائز فقال خمس تكبيرات ثم دخل اخر فسأله عن الصلوة على الجنائز فقال له اربع صلوات فقال الاول جعلت فداك سألتك فقلت خمسا وسألك هذا فقلت اربعا فقال انك سألتني عن التكبير وسألني هذا عن الصلوة ثم قال انها خمس تكبيرات بينهن اربع صلوات ثم بسط كفه فقال انهن خمس تكبيرات بينهن اربع صلوات ومنها رواية يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء واما دليل عدم الوجوب فلعله الاصل مع عدم النص في جزء ولا فتوى على الوجوب واختلاف الاخبار في الاذكار كما ستطلع عليه واما الخبران المذكوران فمع ضعفهما ليسا نصين في الوجوب كما لا يخفى وخلو كثير من الاخبار الا من التكبيرات والكل مندفع والكل بما ذكر ودليلا للوجوب فان الاصل انما يقاوم مع ظنية النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والصحابة والتابعين على الاذكار واختلاف الاخبار انما يسقط علم تعين الواجب ولا ينافيه وجوب القدر المشترك واما خلو تلك الاخبار من غير التكبيرات فلا ينفي الزايد اذ ليس

لم

مايشعر باستقلاله كما يظهر لمن سبرها وقال فخر الاسلام في شرح الارشاد والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله واجبة باجماع
الامامية قال النبي صلى الله عليه وآله لا صلوة لمن لا يصلي علي وآلي وصلوة الجنازة دعاء الميت وقال علي عليه السلام كل دعاء محجوب عن الله
تعالى حتى يصلى على محمد وآل محمد انتهى وهو غريب لم ار من عبر للمقام الثاني على تقدير وجوب الذكر بينها
هل يتعين كيفية خاصة كما هنا وبضعى الدروس والبيان والالفية التعيين وهو ظاهر الاكثر
لاقتصارهم على ما ذكره المصنف قال الشيخ في الخلاف يكبر اولا ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ثانية ويصلي
على النبي صلى الله عليه وآله ويكبر ثالثا ويدعو للمؤمنين ويكبر رابعا ويدعو للميت ويكبر خامسا وينصرف بها وقال
الشافعي يكبر اولا ويقرأ ويكبر ثانيا ويتشهد الشهادتين ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله ويدعو للمؤمنين
ويكبر الثالثة ويدعو للميت ويكبر الرابعة ويسلم بعدها دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وهذا هو ظاهر
العلامة في التحرير والقواعد واظهر منه في التلخيص فانه ذكر هذه الكيفية فيما يجب فعله ثم
ذكر المستحبات وذكر فيها رفع اليدين بالتكبير وكلامه في النهاية نص فيه فانه قال ويجب ان
يدعو عقيب الاولى بان يشهد الشهادتين ثم عقيب الثانية بان يصلي على النبي وآله
ثم عقيب الثالثة بالدعاء للمؤمنين ثم عقيب الرابعة بالدعاء للميت ونفى في المختلف والمنتهى والتذكرة
والتبصرة على عدم التعيين وكذا المحقق في الشرائع والمعتبر على تقدير وجوب الذكر وفي الذكرى
الاقوى انه لا يتعين دعاء معين بل المعاني المدلول عليها بتلك الادعية وافضله ان يكبر ويتشهد
الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله والائمة ثم يكبر ويدعو للمؤمنين ثم يكبر ويدعو للميت ثم يكبر الخامسة
وينصرف مستغفرا ذهب اليه علماؤنا اجمع لان ابن مسعود قال ما وقت رسول الله صلى الله عليه وآله قولا
ولا قراءة فكبر كما كبر الامام واختر من اطيب القول ما شئت ومن طريق الخاصة قول الباقر عليه السلام ليس في الصلوة
قراءة ولا دعاء انما هو على ميت موقت الا ان تدعو بما بدا لك وقال الصادق عليه السلام كان رسول الله صلى الله
عليه وآله اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر وصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر
الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف وهذا الكلام كما ترى يدل على الاجماع على عدم التعيين ووجوه في
المنتهى نقل الاجماع من اهل العلم على عدم تعين دعاء مخصوص للميت ويدل على عدم التعيين وجوه
منها الاصل ومنها صحيحة محمد بن مسلم وزرارة انهما سمعا ابا جعفر عليه السلام يقول ليس في الصلوة على الميت
قراءة ولا دعاء موقت الا ان تدعو بما بدا لك واحق الاموات ان يدعى له ان يبدأ بالصلوة على النبي
صلى الله عليه وآله ومنها اختلاف الاخبار فيها ففي صحيحة ابي ولاد عن ابي عبد الله عليه السلام تقول اذا كبرت اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اللهم صل على محمد وآل محمد ثم تقول اللهم ان هذا المسجى قدامنا
عبدك ابن عبدك وقد قبضت روحه اليك وقد احتاج الى رحمتك وانت غني عن عذابه اللهم ولا
نعلم من ظاهره الا خيرا وانت اعلم بسريرته اللهم ان كان محسنا فضاعف احسانه وان كان مسيئا
فتجاوز عن اسائته ثم يكبر الثانية ثم يفعل ذلك في كل تكبيرة ونحوها حسنة عنبسة الا ان فيها
مكان فضاعف احسانه فزد في احسانه ومكان اسائته سيئاته وفي حسنة الحلبي عنه عليه السلام قال
يكبر ثم يتشهد ثم يقول انا لله وانا اليه راجعون الحمد لله رب العالمين رب الموت والحيوة
صل على محمد واهل بيته جزى الله عنا محمدا خير الجزاء بما صنع بامته وبما بلغ من رسالات ربه ثم يقول

اللهم

اللهم عبدك ابن عبدك ابن امتك ناصيته بيدك خلا من الدنيا واحتاج الى رحمتك وانت غني عن عذابه اللهم
انا لا نعلم الا خيرا وانت اعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وتقبل منه وان كان مسيئا فاغفر له ذنبه
وارحمه وتجاوز عنه برحمتك اللهم الحقه بنبيك وثبته بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة اللهم اسلك
بنا وبه سبيل الهدى واهدنا واياه صراطك المستقيم اللهم عفوك عفوك ثم يكبر الثانية وتقول مثل ما قلت
حتى تفرغ من خمس تكبيرات وفي رواية اسمعيل بن همام عن الرضا عليه السلام قال ابو عبد الله صلى رسول الله صلى الله عليه
وآله على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على آخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده
في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعا في الرابعة للميت
وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا لنفسه واهل بيته
في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وفي حسنة
زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وآله ثم تقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن امتك لا اعلم الا خيرا
انت اعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وتقبل منه وان كان مسيئا فاغفر له ذنبه وافسح له في
قبره واجعله من رفقاء محمد صلى الله عليه وآله ثم يكبر الثانية تقول اللهم ان كان زاكيا فزكه وان كان خاطئا فاغفر
له ثم يكبر الثالثة وتقول اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده ثم يكبر الرابعة ثم تقول اللهم اكتبه عندك في
عليين واخلف على عقبه في الغابرين واجعله من رفقاء محمد صلى الله عليه وآله ثم يكبر الخامسة وانصرف وفي الحسن
عن محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قالت سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا صلى على ميت
كبر وتشهد ثم كبر وصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف
فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر وصلى على النبيين صلى الله عليه وآله ثم كبر ودعا للمؤمنين
ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وهذه هي التي استقر العمل بها بين الاصحاب مع حمل الجميع وهنا اخبار
اخرى بخلاف هذه الا انها لاشتمالها على التسليم بعد الخامسة لا يمكن الاعتماد عليها مع ضعفها والذي
ينبغيه النظر في الاخبار هو العمل بصحيحة ابي ولاد وحسنة الا ان المعظم اتفقوا على ما عرفت وقد
عرفت حكاية الاجماع عليه من الشيخ والعلامة وما مر من كلام الشيخ كما ترى يشعر بوجوب ما يوافق خبر
محمد بن مهاجر ومن الجعفي وابن ابي عقيل انهما اوردا الاذكار الاربعة بعد كل تكبيرة واستدل في
المختلف لابن ابي عقيل برواية ابي ولاد ثم قال والجواب نحن نقول بموجبه لكنه لا يجب فعل ذلك لما تقدم
في حديث محمد بن مهاجر وكلا القولين جائز للحديثين وذكر المصنف في الذكرى ما ذكرناه من الاخبار وغيرها
وفي آخرها رواية عمار التي تركناها لاشتمالها على التسليم ثم قال وهذه الروايات مشتركة في تكرار الدعاء
له بين التكبيرات وفي اكثرها تكرار جميع الاذكار وانفردت الاخيرة بالدعاء بعد الخامسة ونحن لا نمنع
جوازه فان الدعاء حسن على كل حال والمشهور توزيع الاذكار على ما مر ونقل فيه الشيخ الاجماع ولا ريب
انه كلام الجماعة الا ابن ابي عقيل والجعفي فانهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة وان تخالف
في الالفاظ قال الفاضل كلاهما جائز قلت لاشتمال ذلك على الواجب وزيادة غير منافية مع ورود
الروايات بها وان كان العمل بالمشهور اولى ولكن ينبغي مراعاة هذه الالفاظ تيمنا بها وورودها
ولذلك اوردناها **قوله** ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله عقيب الثانية قال في المنتهى لا نعرف خلافا في ذلك

وقد عرفت حكاية الاجماع على وجوبها وعدم التعرض لها الا في بعض الاخبار لان الصلوة عليهم لانه الصلوة عليه
عملنا كما نطقت به الاخبار ويستحب ان يضيف اليها الصلوة على باقي الانبياء لتضمن رواية عمرو بن مهاجر
لها قوله وفي المستضعف اي في صلوته اي الصلوة عليه او في شانه اولهم وهو الذي لا يعرف الحق ولا
يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه كما نص عليه في الذكرى وقال في العرب يعرف بالولاء ويتوقف عن البراءة
قال ابن ادريس كل من لا يعرف اختلاف الناس في الاراء والمذاهب ولا اهل الحق بل لا الى هولاء ولا الى هولاء بعضهم
كما قال الله تعالى وهو عندي اولى لما رواه البرقي في المحاسن في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف ونحوه في كتاب الايمان والكفر من الكافي مسندا عن ابي
بصير ايضا بسندين اخرين وفيه عن سفيان بن السمط البجلي قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول
في المستضعفين فقال لي شبيها بالفزع فتركتم احدا يكون مستضعفا واين المستضعفون
فوالله لقد مشى بامركم هذا العواتق الى العواتق في خدورهن وتحدثت به السقايات في طريق المدينة
وفيه عن علي بن سويد عن ابي الحسن موسى ع قال سالته عن الضعفاء فكتب الي الضعيف من لم يرفع
اليه حجة ولم يعرف الاختلاف فاذا عرف الاختلاف فليس بضعيف وفيه عن ابي سارة امام مسجد بني هلال
عن ابي عبد الله ع قال ليس اليوم مستضعف ابلغ الرجال الرجال والنساء النساء ولكن هناك اخبار
اخرى تدل على ان من نقص عقله عن التميز بين الحق والباطل مستضعف وان بلغه الاختلاف كحسنة
زرارة عن ابي جعفر ع قال المستضعف الذي لا يستطيعون حيلة الى الايمان ولا يكفرون البيان — ولا يهتدون سبيلا قال لا يستطيعون حيلة م
واشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء ورواية زرارة ايضا قال سالت ابا جعفر ع عن المستضعف
فقال هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها عنه الكفر ولا يهتدي بها الى سبيل الايمان لا يستطيع
ان يؤمن ولا يكفر قال والصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان وحسنة الفضيل بن
يسار المتضمنة لرواية قال وان كان واقفا مستضعفا فكبر وقل اللهم اغفر الى اخر ما سيأتي ويمكن
الجمع بين الاخبار بان اكثر الناس لهم عقول اذا عرفوا الاختلاف امكنهم معرفة الحق من الباطل فيحمل الاخبار الاولة
على الاغلب او على ان المراد بمعرفة الاختلاف معرفته على وجه بحيث يمكنه التميز بين الحق والباطل فالذي
يتلخص من الاخبار انه الذي لم يطلع على الاختلاف او اطلع ولكن لا عقل له يقدر على التميز بين الحق والباطل لا يكون
وعلى ابن ادريس مواخذة في قوله كما قال الله تعالى فانه تعالى انما قال ذلك في حق المنافقين قوله بدعائه
وهو اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم كما نص عليه في صحيحة زرارة و
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وحسنة الفضيل بن يسار عنه ع وكذا في حسنة الحلبي عن الصادق ع وكذا في حسنة
محمد بن مهاجر عن امه عنه ع الا انه ليس فيها فصل ربنا قال في الذكرى وزاد الجعفي الى اخر الايات وفي الاقتصاد
للشيخ يقول ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان الى اخرها وهو في حسنة محمد بن مسلم
عن احدهما ع وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع وان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على
وجه الشفاعة لا على وجه الولاية وافتى بمضمونها الصدوق في الفقيه قوله ويدعو في الصلوة على الطفل انما
تعرض لهذا التقدير هنا مع ان الاولى التعرض في المستضعف لما عرفت من الاحتمال فيه تجاهله
فانه لا يحتمل ما احتمل هناك فانه لا يدعو بل في المتولد من مومنين يدعو لابويه او المتولد من

مومن

من مومن ايا كان او لما يدعو له الى المومن منهما وكلام العز يشمل الحكمين فان الدعاء للابوين الدعاء لهما جميعا او لاحدهما
وكان عليه ان يضم الى الابوين نفس المصلي او المصلين بل سائر المومنين كما فعله الاصحاب وتضمنه الرواية
وهي رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع انه كان يقول اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا وقال المفيد
انه يقول اللهم هذا الطفل كما خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده
وكذا ابن زهرة الا انه قال فرطا ونورا وفي الشرايع ان كان طفلا سال الله ان يجعله مصلحا لحال ابيه
شافعا فيه ولو كانا غير مومنين مع الحكم باسلامه تبعا للسابي فلا دعا عقيبها عما احب اذ لا نص عليه والاولى
ان يجري عما في الرواية لفظ لابويه وفي روض الجنان وفي الدعاء لابوي لقيط دار الكفر مع الحكم باسلامه نظر
اقربه ذلك رعاية لحرمة الاسلام التي باعتبار الحق به وقطع في المسالك بالدعاء للابوين اذا جهل حالهما او
الاولى عندي حين الجهل في اللقيط وغيره اشتراط الايمان بان يقول اجعله لابويه ان كانا مومنين وان
كان احدهما مومنا والاخر يجيء لا دعاء للمعلوم قطعا وللاخر مشروطا اذ انتفاء الايمان عنهما مع الا مستضعفين
والظاهر انهما ان كانا جميعا او احدهما مستضعفا جاز ان يدعو لهما بما في الرواية لاطلاق الرواية وورود
الرواية بالشفاعة للمستضعف ولان المستضعف لا يتحتم تعذيبه ولاسيما اذا لم يبلغه الاختلاف
ويحتمل العدم لتعريض بعينه الدعاء للعلم اللجابة والظاهر حينئذ اي حين كونه طفلا اوكون الابوين غير
مومنين عدم وجوبه اي الدعاء اصلا فان اراد الاول فلعل وجهه ان الاصحاب انما ذكروه للميت في الواجبات
وهذا لا دعاء له والروايات المثبتة ايضا انما تثبت الدعاء له او عليه فان دلت على الوجوب فانما تدل على وجوبهما
وكذا ما ورد في علة وجوب الصلوة انما يدل على وجوبها وهذه الرواية التي في الطفل لا دلالة لها على الوجوب
ويتوجه عليه ان هنا من الروايات ما تدل على وجوب اربع دعوات على الاطلاق كما عرفت وكثير من الاصحاب
اطلقوا الاربع دعوات على وجه يشعر بالوجوب وكلام العلامة في كتبه نص عليه ويصلح هذه الرواية لبيان
ما ثبت وجوبه بتلك الروايات فالاقوى الوجوب وان اراد الثاني فلعل وجهه ان الروايات المثبتة
للدعوات الواجبة انما يثبتها في غير المفروض فان وجب الدعاء هنا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
اذ لم يبين له دعاء ويتوجه عليه انه مع وجوب مسمى الدعاء وانما يلزم تاخير البيان لو وجب دعاء معين مع
عدم بيانه وهو ظاهر على ان هذه الرواية تصلح مبينة على الواجب هنا وفي روض الجنان لعل مقتضى فرع
لبيان الحال اذا كان الابوان او احدهما كافرا او كان لقيط دار الكفر مع الحكم باسلامه قال والامر
في ذلك سهل لكونه غير واجب فلو تركه واقتصر على المتيقن جاز له فقطع بعدم الوجوب على وجه
يحتمل ما احتمله كلامه هنا وفي المنتهى فرع على مسئلة التكبيرة الرابعة فروعا ثانيه ذكر في اولها وجوب
الدعاء للميت وفي ثانيها تعين دعاء وذكر في الثالث حكم الطفل وذكر ما فيه من رواية زيد وما قاله المفيد
ثم قال وهذه اذكار كلها مندوبة فيحتمل ان يكون الاشارة الى الاذكار التي للطفل خاصة والجمع لاراد
المذكور ومثله لهذا الاحتمال وجهان احدهما استحباب اصل الذكر والثاني استحباب الخصوصية
ويحتمل ان يكون الاشارة الى جميع ما يعقب التكبيرة الرابعة من الادعية والمراد باستحباب
استحباب الخصوصيات الان ما ذكره اولا من عدم التعين يغني عنه ويمكن ان يقال انه لا يغني
عن ثاني وجهي المحتمل الاول لما انه في الدعاء للميت ولا دعاء للطفل لما تقرر في الاخبار ان العلة

في شرع الصلوة على الميت الشفاعة له وكانت الصلوة واجبة على ابن ست كان معرضا لتوهم ان ما ذكر من الدعا
لغير الطفل في الصلوة عليه مخصوص بالطفل الذي لا يجب الصلوة عليه وايضا لما الحق الشارح الدعاء الذي
في الصلوة عليه بالاستحباب ان اراد ذلك كان يتوهم ايضا انه يحمل الطفل على من لا يجب الصلوة عليه فدفع
الوهم بقوله والمراد بالطفل غير البالغ وان وجب الصلوة عليه متعلق بالصلوة والمراد بها الحدث
او حال صغره والمراد بها ما يفعل ويجوز ان يكون المراد بها ذلك ويتعلق عليه بالوجوب ويراد بالوجوب
عليه الوجوب التمريني كما وقع ذلك في النصوص وعبارات جمع من الاصحاب ودفع بهذا الكلام وهم الا
ختصاص بمن لا يجب عليه من بعض العبارات كعبارة المقنع فانه قال اعلم ان الطفل لا يصلى عليه حتى
يعقل الصلوة فان حضرت مع قوم يصلون عليه فقل اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا وقريب منه كلامه
في الفقيه فانه كذا ومن حضر مع قوم يصلون على طفل فليقل اللهم اجعله لابويه ولنا فرطا فهذا وجه
اخر للتعرض لذلك والوجه الاخر هو ان الطفل في اللغة لا يتناول جميع ذلك قال الثعالبي في فقه اللغة عن
ابن الاعرابي يقال للصبي اذا ولد رضيع ثم فطيم ثم سلخ اذا كان صغيرا رضاعا ثم طفل ثم فطيم وقيل وليد
ثم صديغ اذا لم يستتم سبعة ايام ولم يشتد صلغه ثم رضيع ثم فطيم ثم سلخ اذا كان صغيرا رضاعا ثم جحوش اذا
غلظ ثم دارج اذا دب وغاغ خماسي اذا بلغ خمسة اشبار ثم مثغور بالمثلثة والعين المعجمة اذا سقطت
رواضعه ثم متغر بالمثناة ثم المثلثة ثم العين المعجمة اذا نبتت اسنانه بعد السقوط والطفل يجمع ذلك
كله ثم مترعرع وناشئ اذا جاوز ست عشرا وهل تراه في شرحي الارشاد والشرايع يستظهر ما قطع
به هنا الان في المغرب الطفل الصبي حتى يسقط من البطن الى ان يحتلم وفي نهاية ابن الاثير انه الصبي وكانما
ذكر لها يراد به هنا البالغ في الاخبار وكتب الفقه قوله والمنافق وهو من يظهر الاسلام او الايمان ويضمر خلافه
ولذا هنا المخالف فان الولاية علامة كانت تعرف بها المومن من المنافق في زمن النبي صلى الله عليه وآله حتى لم
يكن لها الولاية كان منافقا وحكم اتباعهم حكمهم وان لم يكونوا منافقين حقيقة ولا فرق في ترك الولاية بين
ترك ولاية الائمة عليهم السلام وترك ولاية بعضهم وايضا فان من علا المومنين بحقوقه حقيقة لما تواترت به
الاخبار والاثار ولكن اجرى على اكثرهم اكثر احكام المومنين من الطهارة وحل الذبايح وحقن الدماء
والاموات استيلاء حالهم ورحمة للمومنين لما فعل مثل ذلك باخوانهم المنافقين وفي التعبير بالمنافق
اشارة الى الاستدلال على الحكم بما نص من الاخبار على انه صلى الله عليه وآله كان يكبر اربعا على المنافقين يقتصر
عليه على اربع تكبيرات ظاهره انه جعل المنافق مرفوعا على الابتداء وخبره يقتصر بالبناء للمفعول تقديره
يقتصر فيه اي في الصلوة عليه ولا يلائمه قوله ويلعنه عقيب الرابعة وايضا الجر بالعطف على المستضعف
ولم يجعل يقتصر مبنيا للفاعل حتى يكون المعنى وفي المنافق يقتصر لان قوله في المستضعف معطوف على قوله
للميت المعطوف على قوله للمومنين فتسلط عليه قوله يدعوا فيلزم تسلطه على المنافق وهو غير ملائم لما لا
يخفى وان قيل لقوله في المستضعف متعلق حتى يكون الجملة معطوفة على جملة يدعوا وما يليه فليس
المتعلق الا لفظ يدعو المحذوف ولازم ايضا لكن يمكن ان يجر المنافق ويقدر لا بالعطف
ويكون جملة في المنافق يقتصر معطوفة على جملة يدعوا في المستضعف وجملة يدعو للمومنين والمومنات
فهنا مسايل الاولى الاقتصار على الاربع بما نص عليه ابن حمزة والفاضلان في الشرايع والنهاية والتحرير
والمؤ

٤٨١

والمومن من الايد وصلوة الله يقطع به المتاخرون واكثر العبارات ظاهرها وجوب الخمس مطلقا ونفى الصدوق على الخمس في المقنع فقال
واذا صليت على المنافق فقل بين التكبيرة الرابعة والخامسة كذا والاول اقوى لا للالزام بمذهب ولا لانكاره الولاية التي
هي بازاء احدى التكبيرات لما في الاول اولا من ان الصلوة واجبة على المصلي ومن اين علم اعتبار مذهب الميت وثانيا
انه لا يلزم من يذهب من المخالفين الى وجوب الخمس وفي الثاني اولا من انه لا يعلم من الاخبار اعتبار الامور الخمسة التي
بازائها التكبيرات في جانب المصلي او الميت ولا يتم الا على الثاني وثانيا انه غير معلوم كونها بازاء هذه الفرايض
التي منها الولاية لورود النص بكونها بازاء الصلوات الخمس كما عرفت ثم ينتج القول بالاقتصار على الاربع اذا
صلى تقية ممن يذهب الى ذلك الا لم يجز الصلوة او لم يجب على المخالف الا التقية كما ذهب اليه الحنابل
المروايات كصحيح اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سالته عن الصلوة عن الميت فقال اما المومن
فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها وصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول
الله صلى الله عليه وآله يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم ورواية محمد بن مهاجر الماضية ولعل
دليل الثاني اطلاق الاخبار بانها خمس تكبيرات ويدفعه ما عرفت المسئلة الثانية هل الحكم كل من علا
الامامية ظاهر الاخبار ذلك كما قطع به الشارح هنا او المعروف البيان فان الظاهر من التفضيل الى المومن وا
لمنافق ذلك ونفى المصنف على الاربع اهل الضعف والشكوك والنفاق وجعل الاختصاص باهل السنة فانهم
جحد الولاية راسا ويمكن ان يكونوا هم المتبادرين من المنافق فيبقى الواسطة بينهم وبين المومن من ساير
الفرق داخلة تحت عموم الخمس وكلام من علل الاقتصار على الاربع بالالزام بمعتقده فظاهر انه خصه بمن يعتقد
ذلك ومنهم الشارح في شرحي الشرايع والالفية المسئلة الثالثة حكم جميع فرق الخلاف واحد في الدعاء
عليهم ام لا اما في اصل الدعاء عليهم فينبغي ان لا يشك فيه لاستحقاق الكل ذلك ويفرق بين الناصب وغيره
بما في شرحي الشرايع والالفية من انه ان كان ناصبا فينبغي ان يدعوا عليه بما قاله الحسين عليه السلام في صلوته
عليه اللهم العن عبدك الفلاني مولد فيه بعد ذلك اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك واصله حر
نارك واذقه شديد عذابك فانه كان يوالي اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك
وان لم يكن ناصبا قال بما رواه محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املا جوفه
نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب ولو دعا به على الناصب ايضا تادت الوظيفة لانه
في الجاحد للحق انتهى وفي الخبر الثاني وذلك قاله ابو جعفر عليه السلام لامراة سوء من بني امية صلى عليها ابي
وقال هذه المقالة واجعل الشيطان لها قرينا وانما جمع كلمتي الرواية الثانية الحسنة التفصيل
على كونه جاحدا للحق ونص الاولى قوله ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك وهو يجمع حسن
وعليه ما حصرنا من الاخبار هنا اهلات الخيرات وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فقال اذا صليت على
عدو الله عز وجل فقل اللهم انا لا نعلم منه الا انه عدو لك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت
نبيك اللهم ضيق عليه قبره فاذا رفع فقل اللهم لا ترفعه ولا تزكه ونحوه حسنة ايضا عنه
ورواية سهل بن زياد عن البزنطي قال يقول اللهم اخز عبدك في بلادك وعبادك اللهم اصله نارك
واذقه اشد عذابك فانه كان يعادي اولياءك ويوالي اعداءك ويبغض اهل بيت نبيك ورواية
صفوان الجمال الصحيح وغيره عن ابي عبد الله عن الحسين عليه السلام اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك

الحليه

اللهم اصله حر نارك اللهم اذقه اشد عذابك فانه كان يتولى اعدائك ويعادى اوليائك ويبغض اهل بيت
نبيك وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله ع فى صلوة النبى ص واله على عبد الله بن ابى اللهم احش جوفه نارا واملأ قبره
نارا واصله نارا وهذه الروايات كلها امد الاخيرة وخبر محمد بن مسلم فى شان الناصب كما ترى والاخيرة فى
المنافق الحقيقى واللعن فى كل جاحد للحق فما فعله الشارح من الجميع جيد قال فى روض الجنان ولامنافاة
بين الاخبار المشتركة فى الدعاء على المخالف وتاكيده على الناصب وهو الظاهر اقول وكذا لا تنافى بين
كلمات الاصحاب والاسنهاد بين ما عرفت ادعائه ما بينها الاختلاف باقتصار بعضهم على ذكر الناصب وذكر
بعضهم للمنافق وبعضهم المخالف او المخالف المعاند واجمال بعضهم الدعاء عليه وتصريح بعضهم باللعن
عليه وبعضهم على الاسناد من سورة الدعاء الاان الكلينى ره عنون الباب بالصلوة على الناصب وذكر
جميع هذه الاخبار فيه المسئلة الرابعة هل الاقتصار على التكبيرات الاربع على سبيل الوجوب او الجواز
ظاهر الاصحاب والاخبار الوجوب ونفى ابن حمزة فى المحرر على كونه على الجواز وكذا الشيخ على فى شرح
الشرايع والنافع والارشاد والالفية ويحققه ما سمعته من كلام المقنع وصاحب شرحى
الشرايع انه عند الاقتصار للدعاء عقيب الرابعة وهو الذى يعطيه كلامه فى حواشى الارشاد
والنافع ايضا المسئلة الخامسة لا شبهة فى رجحان اللعن والدعاء عليه وفى وجوبه وجهان من الا صل
وعدم الامر فى دلائل وجوب الاذكار على وجوبه وعدم النصوصية ما تضمنت الدعاء عليه فى الوجوب
وظاهر رواية اسمعيل بن همام عن ابى الحسن ع عن ابى عبد الله ع فى حكاية نوعى صلوة رسول الله
ص واله من الخمس والاربع قال وانصرف فى الرابعة فلم يدع لطائفة كان منافقا ومن ظاهر الاخبار
الامر بقول ما فيها من الدعاء عليه وظاهر كلام الاصحاب والتاسى وظاهره هنا وفى البيان الوجوب
ورجح فى الذكرى والدروس عدمه وبه قطع فى حواشى القواعد وضم اليه دعاء المستضعف واستدل
عليه فى الذكرى بان التكبير عليه اربع وبها يخرج من الصلوة وفيه الخروج ونوسلم فمنع التنافى فيه
الى ان قال والدعاء للمؤمنين عقيب الثالثة وللميت عقيب الرابعة والانصراف بالخامسة وينصرف
عن المنافق بالرابعة يدل على ان لا دعاء بعدها ولاسيما اذا انضم اليه ملاحظة من كلام الذكرى وانه
انما اوجب الدعاء للميت ومن المنافق انما الدعاء عليه لله تعالى فى المسالك فى قوله وان كان منافقا
اقتصر المصلى على اربع والضرف بالرابعة ومقتضى قوله وانصرف بالرابعة عدم وجوب الدعاء عليه
اقول وكون ذلك مقتضاه فيه ممنوع فان الانصراف بما هو من الانصراف عن نحو ها وبها مع الدعاء بعد
كما لا يخفى واما الدعاء للميت فهو وان كان بظاهره لا يتناول الدعاء عليه الا انه قال بعد ذلك والمنا
فق الجاحد للحق اللهم املأ جوفه نارا الى آخر الدعاء والشارح فى سائر كتبه كما هنا متردد قوله
الاركان من هذه الواجبات سبعة او ستة النية والقيام للقادر والتكبيرات الخمسة او الاربع
المراد بالركن هو الذى ما يراد به فى الفرايض اليومية من الكون بحيث تبطل الصلوة بزيادته
او نقصه عمدا او سهوا او نسيانا او جهلا كما يدل عليه ما فى الذكرى وشرحى الارشاد والالفية
والكلام فى ركنية النية ما سياتى فى ركنيتها فى اليومية والقيام هو ركن هنا هو المقرون بالتكبيرات

رادعيه

فان الانصراف بالرابعة

والنية كان الركن فى اليومية ذلك وما اتصل بركن هو الركوع ويتفرع على ركنية التكبيرات البطلان بزيادة تكبيرة
ولو سهوا قال فى الذكرى والمسالك فى عدم تكبيره انما يبنى على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبعة فا
الاقرب الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن فى نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن زيد لما زيادة الدعوات
فلا تضر قطعا ولو صلى فاعلا ناسيا فالاولى البطلان ايضا لركنية القيام وكذا لو فعل فى ~~كجهانا~~ بعضها م
ناسيا ان اتى بالتكبير فيه ثم قال لو زاد فى التكبير متعمدا لم يبطل لانه خرج بالخامسة من الصلوة
فكانت زيادة خارجة من الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم فكذلك لانه لا يعد جزء منها ثم ان
اعتقد شرعيته فهو اثم والا فلا وقال ايضا لو سبق الماموم بتكبيرة فصاعدا استحب اعادتها واجزا ولو كان
ناسيا او ظانا فلا اثم واعادها معه ليدرك فضل الجماعة وفى اعادة العامد تردد من حيث المساواة
لليومية فى عدم اعادة العامد ولانها اركان زيادتها كنقصانها ومن انها ذكر الله تعالى فلا
تبطل الصلوة بتكريره انتهى ويشكل كل ذلك بما فى روض الجنان من ان الاعتراف بالركنية
يقتضى البطلان ولا يجرى كونه ذكرا فى زيادة تكبيرة الاحرام فى اليومية من غير فرق بل هنا كان ادخل
الى الفقه لما يظهر لك بما سياتى فى كتاب الصلوة قال فى الروض نعم عدم البطلان بزيادته بعد
الخامسة متجه ولى فيه ايضا تردد هل واما الروايات المتضمنة للزيادة على الخمس فبعضها حضرته
محمول على تكرير الصلوة وبعضها على تشريك جنازة ~~محضر~~ فى الاثنا مع التقية فى عدم اظهار
الواجب ويمكن حمل الزايد فى الجميع على الخارج عن الصلوة وبالجملة فمشروعية الزايد مشكلة
بالاجماع قوله ولا يشترط فيها الطهارة من الحدث صغيرا كان الحدث ام كبيرا اختيارا ام
اضطرارا اجماعا كما نقله غير واحد ولكن فى حمل السيد ويجوز الصلوة على الميت بغير وضوء والوضوء
افضل ويجوز للميت الصلوة عليه بشرط خوف الفوت بالتيمم للجنب وغير المتوضى وان خاف الاشتغل
بالتيمم الفوت صلى على حاله ولا حرج وفى فقه القرآن للراوندى ويجوز ان يصلى على الجنازة
بالتيمم مع وجود الماء اذا خيف فوت الصلوة عليه وبذلك اثار عن ائمة الهدى ع وكانه استثنا
من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية على ان هذا ورد فى الصلوة المطلقة والصلوة
على الجنازة صلوة مقيدة واما التيمم فيها فللاجماع الطائفة انتهى وظاهر كلام الاخرين كما ترى وجوب الوضوء عند
عدم الخوف وكذا الغسل على الجنب فى ظاهر الاولين ولا دلالة الكلام الاول على الجواز بدون التيمم
للجنب ولا الكلام الاخير على مثله لغير المتوضى وقال ابن الجنيد لا باس بالتيمم الا الامام ان علم ان خلفه
متوضئا فلا باس بالصلوة لما مر عليها بغير طهارة قال فى الذكرى وكان نظره الى اطلاق الخبر بكراهة
امام المتوضى بالمتيمم قلنا ذلك فى الصلوة الحقيقة انتهى ومع الجملة فالصحيح عدم الاشتراط بها
مطلقا للاصل السالم عن المعارض وعدم دلالة ما دل على وجوبها لمطلق الصلوة فان اطلاق
الصلوة على هذه اما بالمجاز او الاشتراك وعلى كل فلا يعلم اندراجها فى تلك النصوص الا ان نقا
بالاشتراك المعنوى على انه لا شبهة فى ان المتبادر منها عليه ايضا انما هو غير صلوة الاموات
هذا مع ما عرفت من نقل الاجماع من غير واحد وصرح ان صلوة الحايض بالنص على الاخبار ومن الا
صحاب من غير خلاف يعرف والنصوص هو كثيرة والمحقق فى المعتبر جلها هنا بالمشهور وفى التيمم

من غير اغتسال وفى المراسم انه
هذه الصلوة عند خوف الفوت بالتيمم

٥٨٢

قال لا يشترط الطهارة في صلوة الجنازة وهو مذهب فقهائنا واستدل عليه بانها دعاء وتحميد وتكبير فلا
يشترط فيها الطهارة كساير الادعية واطلاق الصلوة عليها انما هو بحسب الوضع اللغوي ويؤيده رواية يونس
بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تسبيح وتحميد و
تكبير كما تكبر في بيتك بغير وضوء وقال لكن الافضل عندنا الطهارة قال الشيخ في الخلاف يجوز ان يتيمم لصلوة
الجنازة مع وجود الماء واطلق ثم قال احتج الشيخ باجماع الفرقة وبما رواه زرعة عن سماعة قال سألته
عن رجل مرت به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم وفيما ذكره الشيخ اشكال اما
الاجماع فلا نعلمه كما علم واما الرواية فضعيفة من وجهين احدهما ان زرعة وسماعة واقفيان والثاني
ان المسئول في الرواية مجهول فان المتمسك باشتراط عدم الماء في جواز التيمم اصل ولان الرواية ليست
صريحة في الجواز مع وجوده لكن لو قيل اذا فاجأته الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لان
الطهارة لما لم يكن شرطا وكان التيمم احد الطهورين فمع خوف الفوت لا بأس بالتيمم لان حال المتيمم اقرب
الى شبه المتطهرين من المتخلي منه واما الطهارة من الخبث فقد مر الكلام فيها ويمكن حمل كلام المصنف عليها
كما فعله في شرحي الالفية قال حملا للطهارة على المعنى اللغوي او على الشرعي مع استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه اقول او استعمال المشترك في معنييه وهو الظاهر لما عرفته في صدر الكتاب قوله ولا التسليم
اجماعا بل لا يشرع لخصوصه اي خصوص التسليم لهذه الصلوة كما هو الظاهر من كلام الاصحاب فانهم اطلقوا
نفيه بل اجماعا كما يفهم من كلام الشيخ في الخلاف فانه قال ليس في صلوة الجنازة تسليم وخالف جميع الفقهاء
في ذلك على اختلافهم في كونه فرضا او سنة وكيفيته عندهم مثل التسليم في الصلوة ودليلنا اجماع الفرقة
فانه يدل على اجماعهم على مخالفة جميع الفقهاء مع ان منهم من اوجبه ومنهم من استحبه وكذا كلام علم الهدى
في الانتصار فانه ايضا جعل انتفاء التسليم من منفردات الاصحاب ونقل عليه اجماعهم وقد علم
من الخلاف ان ما انفردت به الاصحاب انتفاؤه راسا فان انتفاء الوجوب مما يشاركهم فيه غيرهم وقال
ابن الجنيد ولا استحب التسليم فيها فان سلم الامام فواحدة عن يمينه يعلم بها انصرافه قال في الذكرى وهذا يدل على
شرعيته للامام وعدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب لخلاف غيره ثم قال والاشهر عدم
التسليم استحبابا او جوازا فالكلام فيه كالقرائة اذ الاجماع انما هو على عدم وجوبه وقرب في الدروس
كراهته ومما يدل على الاول مع الاجماع والاصل رواية الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ليس في الصلوة على الميت
تسليم وحسنة الحلبي وزرارة عن الصادقين ع قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم وصحيحة اسمعيل بن
سعد الاشعري عن الرضا ع قال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها ولما
مر عن الذكرى من عدم الريب في استحبابه او جوازه لا وجه له عندي ان اراد به فعله فاصلا به مثل
ما يقصد بتسليم الفرايض من شرعيته الخروج من الصلوة به او خدشه لها فان العبادات واوضاعها
والكيفيات لا بد من تلقيها من الشارع فاذا لم يكن في الشرع دليل على جواز مثله لم يكن جائزا
فضلا عن ان يكون راجحا وان اراد مجرد التسليم لا بهذه الخصوصية فلا مدخل له فيما نحن فيه ويستدل الثاني برواية
زرعة عن سماعة قال سألته الى ان قال فاذا فرغت سلمت عن يمينك ورواية يونس عن ابي عبد الله ع
والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ورواية عمار عنه ع سئل عن ميت صلي عليه فلما

سلم الامام

سلم الامام فاذا الميت مقلوب وهي باسرها ضعيفة والاخيرة انما دلت على فعل الامام ذلك لا على شرعيته
او جوازه مع ما علمناها لا يخفى اللهم الا ما يقول ابن الجنيد ويحمل التقية او التعليم [?] قوله الا مع التقية فيجب
لو توقفت الصلوة او التقية عليه قد عرفت ان معنى قوله لا يشرع لخصوصه انه لا يشرع لخصوص كونه
تسليم هذه الصلوة ومن جملة ذلك اشتباهه انه لا ينقص جوازه للتقية فضلا عن وجوبه فان الخصوصية
امر قلبي والتقية تحصل بالتلفظ بلفظه وان لم ينو ما به الخصوصية المذكورة فلا بد من ان يجعل
الاستثناء منقطعا اي ولكن مع التقية يجب التسليم عقيب الصلوة وان وجبت نية كونه
غير داخل فيها ولا مخرج عنها او على مثله يحمل ما في الذكرى والبيان وغيرهما من مثله قوله ويستحب
اعلام المؤمنين بموته اه روى الشيخ عن الحسن بن محبوب عن ابي ولاد وعبد الله بن سنان
جميعا عن ابي عبد الله ع قال ينبغي لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون
جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له فيكتب لهم الاجر ويكتب للميت الاستغفار ويكتسب
هو الاجر فيهم وفيما اكتسب له من الاستغفار وفي صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع انه قال
ان مات المؤمن فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا
وانت اعلم به منا قال الله تبارك وتعالى قد اجزت شهاداتكم وغفرت له ما علمت مما لا تعلمون
وهل يجوز الاعلام بالنداء قال الشيخ في الخلاف لا اعرف فيه نصا انتهى والوجه الجواز كما في المعتبر
والتذكرة للاصل مع احتمال الرجحان عملا بالسعة الاعلام به وكثرة المؤمنين المعلمين به قوله
ويليه بان وظيفتي التعجيل والاعلام المستحبان فيعلم معجلا ولا يعلم سائر المؤمنين الا من
لا ينافي اعلامه التعجيل عرفا فانه كما ورد النهي عن انتظار طلوع الشمس وغروبها او عن تقييل [?]
الا من الفتنة كذا ورد الامر بالتعجيل ولا يدل الاول على تقديم التعجيل على ما فيه فيترك على العرف
وان تعارض الاعلام والتعجيل فالظاهر ترجيح الاعلام ما لم يكن خوف ومفاسد وهو والا ترجح التعجيل
ولو استلزم الاعلام المثلة به حرم ضرورة قوله ومشي المشيع ويكره ركوبه قال في المنتهى وهو قول
العلماء كافة ويدل عليه حسنة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول
الله ص وآله فخرج رسول الله ص وآله في جنازته يمشي فقال له بعض اصحابه الا تركب يا رسول
الله ص فقال اني لاكره ان اركب والملائكة يمشون وابى ان يركب ومرسلة ابن ابي عمير عن
ابي عبد الله ع قال رأى رسول الله ص وآله قوما خلف جنازة ركبانا فقال ما استحي هؤلاء ان
يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة قوله ويستحب له ان يمشي خلفه او الى احد جانبيه
ويكره ان يتقدمه لغير تقية اما استحباب المشي خلفه فقد ذكره الاصحاب وحكوا عليه الاجماع و
دلت عليه الاخبار واصل التشييع واما استحباب المشي الى احد الجانبين فذكره الاكثر و
نقل عليه الاجماع في المنتهى والتذكرة والمعتبر وفيه رواية سدير عن ابي جعفر ع قال من احب
ان يمشي مشي الكرام الكاتبين فليمش جنبي السرير ولم يذكره الشيخ في الخلاف وقال في المبسوط
واذا حمل الميت الى قبره ينبغي ان يتبع الجنازة ولا يتقدمها وان مشى عن يمينها وشمالها كان ايضا جائزا
واما كراهة المشي امامها فذكرها ابنا ادريس وحمزة والفاضل في التذكرة والمنتهى والبيان و

وهو الظاهر من المفيد والشيخ في الاستبصار وسلار فانهم نفوا عن المشي امامها وكذا الصدوق
في المقنع فانه قال ولا تمش امامها فانما يوجر من يتبعها لا من تبعته فانه روى اتبعوا الجنازة ولا
تتبعكم فانه من عمل المجوس قال وروي اذا كان الميت مؤمنا فلا باس ان يمشى قدام جنازته فان
الرحمة تستقبله والكافر لا تتقدم جنازته فان اللعنة تستقبله وقال الحلبي في الحل والمشيع خلف
الجنازة وعن يمينها وشمالها وقد روي جواز المشي امامها وكلام الشيخ في المبسوط والنهاية
يدل على عدم الكراهة فانه قال في الاول وان تقدمها لعارض من مرض او ضرورة كان جايزا وان
كان لغير ذلك فقد ترك الفضل وزاد في الثاني قوله وليس عليه شيء ونفى في المعتبر على العلامة و
اختاره المص في الذكرى وقال في المنتهى اولا ويكره المشي امام الجنائز ثم قال بعيد لو مشى امامها لم
يكن به باس ويحتمل ان يكون رجوعا عما قاله اولا وان يريد بالباس الاثم وظاهر الصدوق في الفقيه
ايضا عدم الكراهة فانه اقتصر على ذكر الاخبار المتضمنة لجوازه ونفي الباس عنه وقال ابن الجنيد يمشي
صاحب الجنازة بين يديها والباقون وراها وقال ابن ابي عقيل يجب التاخر خلف جنازة المعادي
لذي القربى ويويده رواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع قال امش امام جنازة المسلم العا
ولا تمش امام جنازة الجاحد فان امام جنازة المسلم ملائكة يسرعون به الى الجنة وان امام جنازة
الكافر ملائكة يسرعون به الى النار ورواية السكوني عنه ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان
ملائكة العذاب يستقبلونه بالوان العذاب ورواية ابي بصير عنه ع مثل ذلك ورواية البرقي في
المحاسن بسنده عن علي بن ابي حمزة عنه ع مثل ذلك دليل من اطلق الجواز رواية محمد بن مسلم عن
احدهما ع قال سالته عن المشي مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها
ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها
ولا باس بان يمشي بين يديها واما ابن الجنيد فكانه استند الى رواية الحسين بن عثمان
ان الصادق ع تقدم سرير ابنه اسمعيل بلا حذاء ولا رداء ويمكن الاستدلال على الكراهة مطلقا
برواية السكوني عن جعفر عن ابائه عن علي ع قال سمعت رسول الله ص واله يقول اتبعوا الجنازة
ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب ونحو منها ما مرت حكايته من المقنع ورواية جابر عن ابي جعفر ع
قال مشى النبي ص واله خلف جنازة فقيل له يا رسول الله ما لك تمشي خلفها فقال ان الملائكة
رايتهم يمشون امامها ونحن تبع لهم قوله والتربيع بالاجماع على ما في الخلاف والتذكرة وهو
حمله باربعة رجال من جوانب السرير الاربعة كيف اتفق قال في الذكرى وهو مروي عن اكابر الصحابة
ولانه اسهل من الحمل بين العمودين وجوزه في المعتبر ويدل عليه ما سيذكر الان من الاخبار
والافضل التناوب بان يحمل كل رجل كلا من جوانبه على التداول والتناوب كيف اتفق لرواية
جابر عن ابي جعفر ع قال من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة ورواية اخرى له
عنه ع قال سمعته يقول السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع
ومرسلة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال من اخذ بقائمة السرير غفر الله له خمسا
وعشرين كبيرة واذا ربع خرج من الذنوب ومرسلة عيسى بن راشد عنه ع من اخذ بجوانب السرير

الاربعة

الاربعة غفر الله له اربعين كبيرة ونحوها وافضله اي التناوب ان يبدا في الحمل بجانب السرير الايمن با
النسبة الى المشيع وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بكتفه الايمن ثم ينتقل الى مؤخره الايمن وهو الذي يلي
الرجل اليسرى من الميت فيحمله بالايمن ايضا ثم ينتقل الى مؤخره الايسر وهو الذي يلي الرجل اليمنى فيحمله با
الكتف الايسر ثم ينتقل الى مقدمه الايسر فيحمله بالكتف الايسر ايضا فيدور على السرير من خلفه كالرحى
هكذا ذكره في روض الجنان ايضا ونسبه الى المنتهى والمبسوط وفي كل من المنسوب والنسبة نظر اما الاول
فلانه لا يمكن حمل ايمن السرير بالمعنى الذي ذكره على الكتف الايمن الا اذا كان السرير بين عمودين فاخذ
العمود دون قائمة السرير مع ان المستحب الاخذ بالقائمة الا بمشقة شديدة لم يقل بها احد واما
نسبته الى المنتهى فلان عبارته كذا ان يبدا فيضع قائمة السرير التي تلي اليد اليمنى للميت
فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع
القائمة التي تلي رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن
وهكذا وهذا كما تراه عكس ما ذكره ثم يرد عليه ما اورد عليه من ان حمل ما يلي اليمنى من الميت بالكتف
الايسر لا يمكن الا بما عرفت وقد اصاب في التحرير حيث قال يبدا بالجانب الايمن من مقدم السرير
فيضعه على كتفه الايمن ثم تضع القائمة اليمنى من عند رجليه على كتفه الايمن ايضا ثم تضع القائمة اليسرى
من عند رجليه على كتفه الايسر ثم القائمة اليسرى من عند راسه على كتفه الايسر واما نسبته الى
المبسوط فلان عبارته كذا يبدا بمقدم السرير الايمن يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فيا
رجله الايسر ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى وانت تعرف ان السرير ليس له في
الحقيقة يمين ولا يسار ولا رجل وانما ذلك كله بالاضافة وكما يمكن اضافته الى المشيع يمكن اضافته الى
الميت فيحتمل الجانبان تتغاير الاعتبار واثبات الرجل له ليس الا باضافته الى الميت والظاهر من اليمين
واليسار فيهما ما بالنسبة اليه بهذه العبارة يحتمل كلاما ذكره الشارح وما في المنتهى وبين الثاني قوله
رجله اليسرى وانه قال في الخلاف صفة التربيع ان يبدا بيسرة الجنازة وياخذها بيمينه ويتركها على عاتقه
وتربع الجنازة ويمشي الى رجليها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فياخذ ميامن الجنازة
بمياسره ثم نقل عليه اجماع الفرقة والاخذ باليمنى دليل على ان مراده باليسرة ما يلي يمين الميت والا
فشل الكلام بما عرفت وظاهر كلامه في المصباح ايضا ذلك فانه كذا ويستحب تربيع الجنازة بان ياخذ
جانبها الايمن ثم رجلها اليمنى ثم رجلها اليسرى ثم منكبها الايسر يدور خلفها دور الرحى وكلام الدروس
والبيان ايضا يوافق المنتهى في الترتيب ففي الاول فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليسرى
بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك وفي الثاني وتربيعها بالحمل فيبدا بمقدم السرير الايمن ثم
يدور من ورائه الى رجله اليمنى ثم رجله اليسرى ثم بيده اليسرى ووضع اليمين على الكتف اليمنى و
اليسار على اليسرى وفي الذكرى صرح باختيار ذلك وانه المشهور ثم نقل ما في الخلاف وقال
ويمكن حمله على الترتيب المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في المبسوط والنهاية وباقي
الاصحاب على التقيية الاول فكيف يخالف دعواه ولانه قال في الخلاف يدور دور الرحى كما في
الرواية وهو لا يتصور الا على البداة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدمه الايسر والاضافة

هنا فقد يتعاكس والراوندي حكى كلام النهاية والخلاف وقال معناهما لا يتغير انتهى ولست اعرف جهة لما ذكره من ولالة دور الرحى على ما ذكره وعلى الجملة فلم نظفر بكلام يوافق ما ذكره الشارح في الترتيب الا ما قد يتوهم من كلام الخلاف والمبسوط وقد عرفت موافقتها او مخالفتهما له نعم يوافقه ظاهر رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع قال سمعته يقول السنة في حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن فيلزم الايسر بكتفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الآخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك فان الظاهر من قوله مما يلي يسارك بيانيته فيكون الحمل بيمين الميت والبداءة بيساره كما ذكره الشارح وقد تضمنت ما ذكره ايضًا من حمل ما يلي يسار الميت بالكتف الايمن الا ان الرواية مع ذلك معارضة بما تشتمل منها متضمنة للمحذور الذي عرفته مع احتمال ان لا يكون من بيانيته بل النسبة اي الرابع بالنسبة الى ما يلي يسارك حتى يكون هو الذي يلي يمينك ويسار الميت فيوافق المشهور ويندفع المحذور فيتعين حملها عليه ويدل على المشهور رواية الفضل بن يونس عن ابي ابراهيم ع قال فان لم يكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة التي جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها وايضًا فان التيامن مما استحب الشارع في كل امر الا ما خرج بالدليل وعليه يكون تيامنًا بالنسبة الى الميت والمشيع جميعًا ومما يقضى منه العجب كلام روض الجنان فلنحك عبارته بتمامه ثم لننبه على موضع الزلة فيه قال وافضل هيئاته ما رواه العلاء بن سيابة عن الصادق ع تبدأ بالحمل من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الآخر حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى ومثله روى الفضل بن يونس عن الكاظم ع الا انه صرح فيه بان المندوب ايمن السرير لا الميت وفي خبر علي بن يقطين حمل الجانب الاول بايمن الحامل فتحرر من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدم السرير الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمله بالكتف الايمن ثم ينتقل مؤخر السرير الايمن فيحمله ايضًا بكتفه الايسر وهذا هو المشهور بين الاصحاب وكيفية لا تخلو من اجمال في عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه وممن صرح بهذه الهيئة المصنف في المنتهى والشيخ في المبسوط وكثير من الجماعة وعكس الدوري الخلاف فان فيه يحمل عيامنة مقدم السرير الايسر ثم يدور خلفه حتى يرجع الى المقدم محتجًا بخبر علي بن يقطين عن الكاظم ع قال سمعته الى آخر الرواية قال الشارح ويمكن رجوع الرواية الى الاول بنوع من الاعتبار فان اليمين واليسار من الامور الاضافية فيقبل التعاكس خصوصًا مع كون ايمن الميت على ايسر السرير وبالعكس ويدل على ذلك دعواه اجماع الفرقة عليه مع انه ذكر في النهاية والمبسوط الاول انتهى وفيه اولًا انه ادعى انه صرح في رواية الفضل بن يونس بان الايمن ايمن السرير لا الميت وقد سمعت لفظ الرواية وليس فيها الا التعبير باليد والرجل والمعنى الحقيقي لهما ما للميت لا ما للسرير ثم قد عرفت انه ان اضيف الى السرير يدا ورجلا فانما هو بالاضافة الى الميت ولعله رأى رواية اخرى له صرحت بذلك فكان عليه ان ينبه عليها فان الروا

المشهورة

المشهورة التي يذكرها الاصحاب في هذا الباب انما هي التي ذكرناها وثانيًا انه توهم ان ما ذكره من الهيئة يخالف ظاهر خبر علي بن يقطين وليس كذلك بل هو الموافق له كما عرفت وثالثًا انه ظن ان ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب وقد عرفت انه لم يقل به احد منهم وان ما نسبه الى المنتهى والمبسوط لا يوافقهما ورابعًا انه نسب العكس الى الخلاف وقد سمعت عبارته وليس فيها ما يعينها للعكس الا الخبر الاول بعينه والشارح يقول به مع الترتيب الذي اعتقده خامسًا ان الشيخ انما احتج على ما في الخلاف بالاجماع لا بخبر علي بن يقطين وانما ذكره المصنف في الذكرى مستندًا له ان كان ما فيه مخالفًا لما في النهاية والمبسوط **قوله** والدعاء حال الحمل بقوله ما رواه عمار عن ابي عبد الله ع وهو بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في التهذيب وفي الذكرى شبيه مثل ما ذكره الشارح الى رواية عمار **قوله** والدعاء عند مشاهدته اي سرير الميت او الميت بقوله ما رواه عنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع وهو الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانًا وتسليمًا الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر العباد بالموت وفي الرواية ان من قالها لم يبق في السماء ملك الا بكى رحمة لصوته وبقوله ما رواه عبد الله بن المغيرة عن ابان قال لا اعلمه الا ذكره عن ابي حمزة قال كان علي بن الحسين ع اذا رأى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم ومثله في مرفوعة ابي الحسن النهدي عن ابي جعفر ع والاولى الجمع بين القولين كما فعله الشارح والسواد هو الشخص والمخترم بصيغة المجهول هو الهالك الذي اخترمته المنية اي استأصلته والمراد هنا اما الهالك من الناس على غير بصيرة لانه الهالك حقيقة او من كان على غير بصيرة سواء اهلك بالموت ام لا وبالجملة من اخترمه الضلال وان لم يخترمه الموت ويجوز حمل كلام الشارح لهذا المعنى او الهالك مطلقًا حتى يكون المعنى الحمد على انه لم يمت ولا ينافي هذا احب لقاء الله لجواز ان يكون الاشارة الى الرضا بالواقع كيف كان محبوبًا او مكروهًا والتفويض الى الله بحسب الامكان قال في الروض فانه لما رأى الميت وعلم ان الله اختار موته وحيوة الرائي رضي بفعل الله وقضائه وفوض الامر اليه وحمد الله عليه فقال الحمد لله الذي احياني فانه اختار حياتي ولولا اختياره الاما تبع فالحمد لله على ذلك وهذا من اعلى درجات الموقنين انتهى وايضًا يجوز ملاحظة كون الحيوة سببًا لكثرة موجبات الثواب من الاعمال فيصح الحمد عليه لعمل ما يستحق به الجنة ويوفق لتدارك ما قد فرط منه ولا منافاة له لحب اللقاء فانه لا يحب الموت اللقاء الا على جهة يحبها الله ويرضيها وهذا معنى ما في الذكرى من قوله ويقصد تمني الموت نفسه كما اشار اليه النبي ص وآله في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيرًا وقال علي ع بقية عمر المؤمن التي لا قيمة لها يدرك بها ما فات ويحيي بها ما مات وفي الذكرى ايضًا ولا ينافي هذا حب لقاء الله تعالى لانه غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يحب كما رويناه عن الصادق ع ورووه في الصحاح عن النبي ص وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ~~ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه~~ واحتمل ايضًا ان يراد بالمخترم ~~...~~ الله فليس شيء احب اليه مما امامه ~~كره لقاء الله وكره الله لقاءه~~ فاحب لقاء الله واحب الله لقاءه وان كافر اذا احضر بشر بعذاب الله فليس شيء اكره الله مما امامه كره لقاء الله فكره الله لقاءه م

ومن كره لقاء الله كره الله لقائه فقيل له ع والله انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته ص م

من مات دون اربعين سنة لقول الباقر ع من مات دون الاربعين فقد اخترم وعلى هذا فان كان القائل
من له اربعون ثم اراد فالمراد ظاهر وان كان له دونها فالمراد حمده تعالى على انه الى الآن لم يجعله ممن
مات قبل الاربعين وان احتمل ان يموت قبله ولكنه لا تدفع المنافاة بينه وبين حب البقاء الآن بقبل
الحب بما بعد الاربعين ولعل الوجه في اختصاص المخترم بهذا المعنى للاربعين انه قبل ذلك فقد استوصل
اى قلع من اصله لانه لم يبق له عمل يعتد به واما من مات بعده فيبقى بعد موته عمله الذي هو له بمنزلة
الحيوة الثانية وتحديد هذا السن لانه به كمال الانسان كما يفهم من الاخبار والاثار وبعض الآيات
والانقلاع من هذا وجه اخر لدفع المنافاة وهو ان الحمد على انتفاء الاستيصال بمعنى الموت بلا عمل ننتفع به
ولعله الذي اراده العوفى الذي بحث ردد في تفسير المخترم بين الهالك والمستاصل ع قال او
اذا اريد به المستاصل فالحمد اظهر **قوله** والطهارة لانه عبادة وذكر ودعا وشفاعة فينبغي ان يكون
الفاعل على اكمل احواله ولرواية الحميد بن سعد قال قلت لابى الحسن ع الجنازة يخرج بها ولست
على وضوء فان ذهبت اتوضا فاتتني الصلوة الى ان اصلى عليها على غير وضوء قال يكون على طهر احب
الى ولو تيمما مع القدرة على المائية مع خوف الفوت ان فعل المائية لحسنة الحلبي قال سئل ابو عبد الله
عن الرجل يدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضا فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلى
ويمكن ان يكون هو الظاهر من الاولى وكذا بدونه اى بدون الخوف ايضا فانه لم يثبت عدم و
جوب الطهارة وثبت له بدل لمائية التيمم للطهارة المائية المستحبة هنا كان اغتفار التيمم مشتركا
بين حالتى الخوف وعدمه وان كان الاولى حالة العدم الطهارة المائية والاطلاق رواية زرعة
عن سماعة قال سالته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على
حائط اللبن فيتيمم به ورواية حريز عمن اخبره عن ابى عبد الله ع والجنب يتيمم ويصلى على الجنازة
وروى سماعة عنه ع ان الطامث تتيمم وتصلى وقوله على المشهور متعلق بقوله وكذا بدونه
فانا لم نعرف خلافا في جواز التيمم عند الخوف وتجويز التعلق باستحباب الطهارة لخلو كلام
بعض الاصحاب عن جواز الصلوة بلا طهارة بل اشعاره بوجوبها كما عرفت ويحتمل التعلق بقوله ولو
تيمما اشارة الى ما حكى عن ابن الجنيد من عدم تجويزه التيمم لمن لم يخف بالمتوضي **قوله** والوقوف اى وقوف
الامام والمصلى وحده والماموم عند وسط الرجل وصدر المراة على المشهور بل نقل ابن زهرة عليه الا
جماع ويقابل المشهور اقوال الاول قول الشيخ في الخلاف انه يقف عند راس الرجل وصدر المراة
وحكى عن على بن بابويه وعلى الشيخ وحكى عليه الاجماع بموافقة المشهور في النهاية والمبسوط والا
ستبصار والتهذيب واعلم انه يجوز ان يكون القول بمعناه الحلقى ويكون ما بعده مفعوله فان
كان بمعنى التكلم كسرت همزة ان وان كان بمعنى الاعتقاد فتحت وان يكون بمعنى المقول اى الملفوظ
او المعتقد ويكون ما بعده بيانه وحكم ان في الكسر والفتح ما عرفت والثاني قوله في الا
ستبصار انه اى الوقوف او المصلى يقف عند راسها وصدره والثالث قول احمد الشيخ
نقله الفاضلان في المعتبر والمنتهى هو انه عند راسها والرابع قول المفيد في المقنع
انه عند صدرهما ومستند المشهور رسالة عبد الله بن المغيرة عن ابى عبد الله ع فقال قال

امير المومنين

امير المومنين ع من صلى على امراة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلى صدرها واذا صلى على الرجل فليقم
في وسطه ورواية جابر عن ابى جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء
دون ذلك قبل الصدر بناء على انه يكون قبل بكسر القاف وفتح الباء ويحتمل ان يكون بفتح القاف وسكون
الباء فينضم الى الراس وربما يظهر عن الاستبصار ومستنده ما في الاستبصار رواية موسى بن
بكر عن ابى الحسن ع قال اذا صليت على المراة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره
وفي المعتبر والمنتهى بعد الحكم بما هو المشهور وذكر الروايتين الاولتين ذكر هذه الرواية وقيل الكل
جائز واجاب الشيخ في التهذيب عنها بان المراد بالراس الصدر قال لان الراس يقرب من الصدر
فجاز ان يعبر عنه قال ويوكد ايضا ما ذكرناه وذكر رواية جابر فجعلها دليلا على المشهور وفي الا
ستبصار عمل بما عرفت برواية موسى بن بكر واجاب عن رواية ابن المغيرة بان قوله مما يلى صدرها المعنى
منه اذا كان قريبا من الراس قال وقد يعبر عنه بانه يلي الصدر لقربه منه وقال ويوكد ذلك ايضا
وذكر رواية جابر فيحتمل ان يكون المشار اليه بذلك اصل الحكم فيكون قرا لفظ قبل بما ذكرنا من فتح
القاف وسكون الباء ويحتمل ان يكون ما ذكره من تسمية الراس بما يلى الصدر والتاكيد من جهة ان
يكون ع ما ذكره ~~من تسمية الراس بما يلى الصدر والتاكيد من جهة انه يكون~~ المراد بقوله قبل الصدر
بكسر القاف وفتح الباء هو الراس فان ما يلى كذا وما قبل كذا متقاربان ومما سمعت من كلام
الاستبصار يعلم انه يمكن الجمع بين قوله فيه وقوله فيما عدا الخلاف بان مراده بالراس اعلى الصدر
وبالصدر اسفله وكذا بالصدر والوسط وهو طريق حسن للجمع بين الروايتين واما في
الخلاف فالظاهر انه من طغيان القلم لاستبعاد ان ينقل الاجماع على ما لم يوافقه احد ولا نفسه
في سائر كتبه **قوله** والخنثى هنا كالمراة تباعدا عن موضع الشهوة وفي النفلية وحواشي القواعد
للشارح المحقق بينها بين اللذين والظاهر الحاق الصبي بالرجل والصبية بالمراة وفي روض الجنان
في تعديته الحكم الى مطلق الانثى حتى يتناول الصغيرة والكبيرة بل الى الخنثى نظر لفقد النص وكون
ذلك مظنة الشهوة التي يرمى بالتباعد عن علمها فيدخل فيه من كان في مظنتها او جنسها **قوله** والصلوة
في المواضع المعتادة لها على الميت ان كانت للتبرك بها بكثرة من صلى ومن صلى عليه فيها وكان السامع
بموته يقصدها فيكثر المصلون عليه قال في البيان ولو في المساجد المعهود بين الاصحاب
كراهتها فيها مطلقا الا بمكة وعليه نص في الذكرى والدروس والنفلية الا انه لم يستثن مكة
في الاخير والكراهة للخوف من التلطخ ولقول الكاظم ع لابى بكر بن عيسى بن احمد العلوي يا ابا
بكر ان الجنائز لا يصلى عليها في المسجد مع رواية الفضل بن عبد الملك قال سالت ابا عبد
الله ع هل يصلى على الميت في المسجد قال نعم ورواية محمد بن مسلم عن احدهما ع مثل ذلك ولا
استثناء مكة فيحتمل كلام الشيخ في الخلاف نقل الاجماع عليه لانه استدل بالاجماع بعد ان
ذكر الكراهة مع الاستثناء ووفاقا لخلاف من لم يستثن وفي المنتهى مكة كلها مسجد فلو كرهت
الصلوة في بعض مساجدها لزم التعميم فيها اجمع وهو خلاف الاجماع وفيه منع المسجدية حقيقة
وفي جميع الاحكام مع عموم النص وقال ابن الجنيد لا باس بها في الجامع وحيث يجتمع الناس

على الجنازة دون المساجد الصغار ولعله لانجبار خوف التلطخ بيوم المصلين عليها قوله ويرفع اليدين
بالتكبير كله في الاول اجماعا من اهله غير واحد وفي البواقي على الاقوى وفاقا للشيخ في كتابي الحديث والفا
ضلين الا في الخلاف والاكثر على اختصاصه بالاولى وربما يظهر من الناصريات الاجماع عليه ثم ظاهر الاكثر
منهم النفي عنه في البواقي ونفى الشيخ في النهاية والمبسوط على ان ذلك رفع فيها الحكي به باسره وقال منهام
ابن ادريس ان الافضل ان لا يرفع فيها وفي الاشارة انه لا يحتاج الى الرفع وكلاهما يروى ولا منافاة
يحتمل ان يكون حالا ما ثمة ما رويا بحيث المنافاة بينهما فان ما يدل على المستحب انما يدل على ان
الامام تركه في غير الاولى لا على النهي عنه او عدم للشرعية كالمندوب قد ترك احيانا وبل ما يدل
وجه القوة فيما اختاره المص واعلم ان ما يدل على المستحب رواية غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع عن علي
انه كان لا يرفع يده في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسمعيل بن اسحق بن ابان الوراق
عن جعفر ع عن ابيه ع قال كان امير المؤمنين ع يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود حتى ينصرف
وهما كما ترى ليس فيهما مجرد الترك بل المواظبة عليه وهو يدل على عدم الاستحباب ودليل القول الاخر
رواية يونس قال سالت الرضا ع قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير الاولى
ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على التكبير الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فقال
ارفع يدك في كل تكبيرة ورواية عبد الرحمن بن العرزمي عن ابي عبد الله قال صليت خلف ابي عبد الله
على جنازة فكبر خمسا يرفع يده في كل تكبيرة ورواية محمد بن عبد الله بن خالد مولى بني الصيد انه صلى
خلف جعفر بن محمد ع على جنازة فرآه يرفع يديه في كل تكبيرة وهاتان كما ترى انما يدلان على الجواز و
الكلام الاوليين ضعيفة وفي الثانية لا يبعد كون ابي عبد الله الذي رفع يده هو الامام
سواء كان من صلى خلفه هو الامام او غيره والروايتان الاولتان يحتملان التقية فعلا اي
كان فعل امير المؤمنين ع للتقية ورواية يونس ظاهرها الرجحان ويحتمل الاباحة وبالجملة فالثابت
الرجحان ولو ثبت نفيه كلاهما مشكلان واما الجواز فكانه لا شبهة فيه للاصل السالم عن المعارض
وفي المعتبر ان رفع اليدين مراد الله في اول التكبير وهو دليل اختصاصه بالرجحان فيكون مشروعا
في الباقي تحصيلا لتلك الارجحية وفيه ما فيه قوله ومن فاته بعض افراد التكبير مع الامام اتم الباقي
بعد فراغه لانها وجبت شرعا بوجوب الامام ولصحيحة عيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع
عن الرجل يدرك من الصلوة على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وغيرها وهي كثيرة ولعموم قوله ص واله
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم ان كان شمول الصلوة لصلوة الاموات بالاشتراك المعنوي ولما رواه
اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا يقضي ما سبق من تكبير الجنازة ويحملها
الشيخ على انها لا تقضى مفصولة بالاذكار بل متتابعة وعلى ان يكون المراد ما نفعل بعد فراغ الامام
ليس قضاء مقابلا للاداء او ان يفعل بعده ليس ما سبق من التكبيرات ما ادركه مع الامام هو السابق
وما يفعله هو اللاحق وان كان ما فاته مع الامام هو السابق قوله ولو على القبر لرواية خالد بن
ماد القلانسي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين
فقال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر

هكذا

هكذا اتم الظاهر فصله ره ومن بعدهما والحق خلافه فان الذي يفهم من قوله فاذا لم يدرك التكبير انه لم يدرك
الصلوة اصلا لا انه ادرك بعضها وقد بقي بعض وقوله فان كان ادركهم وقد دفن كالصريح في هذا المعنى فا
الرواية ليست من هذا الباب في شيء ولكن الحكم كما ذكروه لعموم ما دل على وجوب الاتمام قوله وقال الحق
الغير ويتابعه جواز الوالي الاولى ان يحمل الجواز على المعنى الاعم الشامل للوجوب فان الظاهر من
هذه العبارة وما شابهها الوجوب ولم اربا الاطلاق عدم التقييد بخوف الفوت عملا باطلاق
النص وهو خبر الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت
فليقض ما بقي متتابعا والظاهر على القول بوجوب التتابع كما هو الظاهر الاكثر وفي الذكرى على الله
لو دعا كان جائزا اذ هو نفي وجوب لا نفي جواز ولم يذكر المفيد وابن حمزة التتابع اصلا وقيد
بعضهم وهو العلامة في النهاية والتذكرة والقواعد واحتمله في الذكرى بخوف الفوت من
حمل الجنازة الصلوة فيه لخبار ابان يستدل بها ويتباعد او يحول عن الهيئة الواجبة على تقدير
الدعا والا وجب ما امكن منه وهذا مما لم يذكره الا انه لازم لان الميسور لا يسقط بالمعسور
وهو جيد عنه لما في الذكرى من عموم ادلة الوجوب وعموم قوله ص واله وما فاتكم فاقضوا
وفي الاخير ما عرفت من حديث الاشتراك وقال ابن الجنيد في الموجز فان رفعت والى التلبس وفي
الذكرى ان رسالة القلانسي يشعر بالاشتغال بالادعية اذ مع الموالاة لا يبلغ الحال الى الدفن
وهو جيد ان كانت في هذا الباب وقد عرفت خلافه قوله ويصلي على من لم يصل عليه يوما وليلة
على اشهر القولين المذكورين في الكتاب ولا فيها قول ثالث هو التحديد الى ثلثة ايام ذهب
اليه سلار وجعله الشيخ في الخلاف رواية ورابع هو قول ابن الجنيد انه يصلى عليه ما لم يعلم تغير
صورته او دائما على القول الاخير وهو ظاهر ابن بابويه وابي عقيل فانهما ذكرا ان من لم يدرك
الصلوة عليه صلى على القبر اطلاقا واستقربه المص في البيان وهو الاقوى اذ لا مستند للتحديد
الا الاتباع الذي حكاه ابن زهرة على الاول وهو غير ثابت والاولى قراءة يصلي في
الفعلين مبنيا للمعلوم اي يصلي من اراد الصلوة على الميت ادام لم يكن هذا المريد قد صلى عليه و
بعد الدفن والمدة المذكورة قبل ما بعد الدفن فان لم يرد احد احدهما الصلوة بعد الدفن
او دائما سواء كان البشار الميت او زايد قد صلى على الميت وعلى الثاني يكون وضعا
للظاهر موضع الضمير لا واعلم ان قوله في الفعلين يحتمل ان يريد بالفعل فيه معناه اللغوي
لفظ يصلي المقول في شان الفعلين الذي اثبت احدهما ونفي الاخر وان يريد المعروف
من معناه والظرفية لكون المراد بيصلي مجرد الصلوة والمراد به مجموع الصورة والمادة ويحمل
زيادة في كقوله تعالى جعلها على انه يظهر للمتامل انه لا اعتنا في الظرفية سواده م
مع الاتحاد اذا كانت للقراءة كما هو الظاهر واما كان الاول فلكلان هذا المفهوم من العبا
رة هو الذي اختاره المص في المسئلة من الثلثة وعلى قراءته فيهما مبنيا للمجهول
وقراءته مبنيا للمعلوم وفي الثاني للمجهول وعلى التقديرين فيكون الحكم في الظاهر مخصوصا
بميت لم يصل عليه احد اما من صلى عليه فلا يشرع الصلوة عليه على ما يفهم من التقييد ولا بد

ع من التقييد بالكون بعد دفنه صريحة ولا ينافي الوجه الاول ايضا الا ان التقييد بخمس
وعلى ترجيح هذا الوجه بان التقييد بما يفهم من اللفظ بلا مؤنة تقدير وبانه لا يمنع توجيها
في الاول فان صلوة من لم يصل جائزة قبل الدفن وبعده فان لم يقل بالتقييد المذكور لم يتجه
التحديد وان قدم لم يكن لتخصيص الجواز به وجه وهو قول لبعض الاصحاب جمعا بين الاخبار
الدال بعضها على جواز الصلوة عليه بعد الدفن والبعض على نفيه ومختار الشهيد اقوى اعلم ان
هنا مسايل الاولى في تكرير الصلوة على الميت من مصل واحد او متعدد وفي المختلف ان
المشهور كراهة التكرار مطلقا وقال في المبسوط ومن فاتته الصلوة على الجنازة جاز ان
يصلي على القبر بعد الدفن يوما وليلة فان زاد على ذلك لم تجز الصلوة عليه ع قال ويكره ان
يصلي على جنازة واحدة دفعتين ولولا العبارة الاولى لكان ظاهر الثانية ما نسبه العلامة الى
المشهور ولكن ظاهر الاولى ان الكراهة من فاتته الصلوة وان كان الميت قد صلى عليه غيره
فينصرف الثانية ايضا الى مثلها ومثل ذلك بعينه في النهاية وفي الخلاف من صلى على جنازة يكره
له ان يصلي عليها ثانيا ومن فاتته الصلوة جاز ان يصلي على القبر يوما وليلة وروي ثلثة ايام
وهو اظهر في اختصاص الكراهة بالمصلي الواحد واحتمل في الاستبصار استحباب التكرار
من المصلي المتعدد وكراهته ثم اقتصر في التهذيب على كراهته ولم يتعرض فيهما للمصلي الواحد
وقال المفيد ولا باس بالصلوة على القبر بعد الدفن لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن يوما
وليلة فان زاد على يوم وليلة بعد الدفن لم تجز الصلوة عليه وقال ابن حمزة وان فاتته
الصلوة يصلي على القبر الى انقضاء يوم وليلة وهاتان العبارتان ايضا ظاهرهما اختصاص
المنع بالمصلي الواحد ولعل اكثر العبارات ولذا اعترض في الذكرى على نسبة عموم المنع الى
المشهور وقال ابن زهرة والصلوة على الميت يكره ان تعاد بدليل الاجماع المشار اليه وفي
الاشارة ويكره اعادتها الا ان تكون الجنازة مقلوبة فانه يجب ذلك وظاهرهما عموم المنع من
الاعادة وقال ابن ادريس ويكره ان يصلي على جنازة واحدة دفعتين جماعة فاما فرادى
فلا باس بذلك وقال ومن فاتته الصلوة على الجنازة جاز له ان يصلي على القبر بعد الدفن يوما
وليلة وهذا الكلام منه بما يشمل الجماعة فيحتمل ان يختص منع التكرار عنده بصورة اتحاد
المصلي ولكن على ان يرجع تخصيص ذلك بحال الانفراد لتبادره من اللفظ ففي المسئلة اقوال
ثلثة الاول كراهة التكرير مطلقا وهو الذي نص عليه الفاضلان في المختلف وهو ظاهر
في غيره عدا المنتهى والنهاية والتذكرة وظاهر المحقق والثاني كراهته من المصلي الواحد
دون المتعدد وهو ظاهر الخلاف وغيره من العبارات كما عرفت وهو الذي اختاره الشهيد
في الروض ونفي الكراهة ايضا عن امام تكررها لقوم اخرين واليه عمل كلام العلامة
في النهاية وان اطلق الكراهة اولا فقد اجاب عن صلوة امير المؤمنين ع على سهل
بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة بانه اما للتعظيم واظهار شرافة او لسلاحق من لم يصل
ع في المتعدد وجهان احدهما الاستحباب والاخر مطلق الجواز والعلامة في المنتهى

اختار

اختيار الكراهة من الواحد واستشكل من المتعدد والثالث كراهته جماعة لا فرادى ومنها قول رابع
اختاره الفاضل في التذكرة وهو انه ان خيف على الميت فلهو حادثة به كره التكرار والا فلا ولم يتعرض
لوحدة المصلي وتعدده وظاهره كما في الذكرى انه ان نافى التعجيل كره ايضا وهو الذي اختاره المعهد
في الدروس والبيان ناصا على تغاير المصلي ويظهر الميل اليه في الذكرى والاقوى عدم الكراهة
من المتعدد وكذا من الامام اذا تعدد المأموم للاصل وما نطق من الاخبار بان رسول الله صلى
وآله صلى على حمزة سبعين تكبيرة امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة ورواية يونس
بن يعقوب عنه ع قال سألته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر اصلي عليها قال ان ادركتها
قبل ان يدفن فان شئت فصل عليها ورواية عمرو بن شمر عن ابي جعفر ع ان رسول الله صلى وآله خرج
على جنازة امرأة من بني النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم الا قال لهم
صلوا عليها وان امكن المناقشة فيها بعدم العلم بكون الصلوة هنا بالمعنى المعروف الا ان
علم النقل شرعا ولما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان رسول الله صلى وآله صلى على
جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ع ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين
ادعوا له وقولوا خيرا ورواية وهب بن وهب عن ابي جعفر ع عن ابيه ع نحوا من ذلك ورواية
عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن الحسن بن ظريف عن الحسين بن علوان عن
جعفر ع عن ابيه ع ان رسول الله صلى وآله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم لم يكونوا ادركوها
فكلموا رسول الله صلى وآله ان يعيد الصلوة عليها فقال ع لهم قد قضيت الصلوة عليها ولكن
ادعوا لها فيحتمل ان تكون الجنازة ممن لم يستاهل لتكرار الصلوة لزيادة الفضل ويكون مراده
صلى وآله نفي الوجوب او نفي الرجحان او الكراهة بالنسبة الى تلك الجنازة حتى تكون اللام فيها
للعهد وهذا اولى من الجمع بحمل ذلك على الجواز الذي في ضمن الكراهة لكثرة اخبار الجواز وضعف
هذه الاخبار لان الاصل عدم الكراهة ما لم يقم دليل عليها لم يجز الجمع بذلك مع ان رواية عقبة
عن الصادق ع قال اما بلغنا ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا حتى صلى عليه خمس صلوات
يكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ع ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من النقباء الذين اختارهم
رسول الله صلى وآله من الاثني عشر فكانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبة صلوة ظاهر
الدلالة على الرجحان وكذا ما رواه الشيخ في مجلس يوم الجمعة الحادي عشر من صفر لسنة سبع
وخمسين واربعمائة من اماليه بسنده عن عبد الرحمن بن كثير عن جعفر ع عن ابيه ع عن جده
عن الحسن ع في الخطبة التي خطبها لما اجمع على صلح معوية فانه ذكر صلوته صلى وآله على حمزة سبعين
تكبيرة من دلائل التفضيل وروى الصدوق في الامالي بسنده عن ابن عباس ان النبي صلى وآله
صلى على فاطمة بنت اسد ع صلوة لم يصل على احد قبلها مثل تلك الصلوة ثم كبر عليها اربعين
تكبيرة فيحتمل ان يكون هذه التكبيرات ايضا صلوات حتى يكون قد صلى عليها تسع صلوات
ولكن الظاهر خلافه واما تكرارها من المصلي الواحد من غير امامة لقوم اخرين فلان هذه
الصلوة ليست الا كالصلوات اليومية ليستحب دكرها ودعاء حتى لا يكون بتكريرها باس

وان لم يكن فيه اذن من الشارع بل ان لم يكن اجماع على عدم كونه تشريعا امكن القول به كتكرير
الصلوة اليومية لغير جماعة ويمكن اجراء مثل ذلك في صورة التعدد بناء على ان الواجب الكفائي
لا فرق في تكريره وعدمه بين المكلف الواحد والمتعدد فيضعف الاصل الذي ذكرناه لنفي الكراهة
فيها واذا كان الاصل عدم الجواز لم يمكن القول به ما لم يرد اذن من الشارع ولم نظفر عليه ولما
لم نظفر بقول بالحرمة قلنا بالكراهة ولما ابن ادريس فكانه تعلق بان الاصحاب انما صلوا على
النبي ص وآله فرادى ما خلا اول صلوة صلاها امير المؤمنين ع فكانه بذلك جمع بين الخبار
كما ان اصحاب القول الرابع جمعوا بينها بما قالوه وما حكيناه من ترتب الاسناد ايضا انما يدل
على نفي التكرار جماعة فانهم صلوها كذلك المسئلة الثانية هل يجوز الصلوة على الميت بعد الدفن
فيه اقوال تقدم عرفت العبارات ع وفيه روايات كصحيح هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال
لا باس بان الرجل على الميت بعد ما يدفن واما ما بازائها من الروايات كما مر من خبري عمار و
يونس بن يعقوب وغيرهما فيمكن حملها على نفي الوجوب او نفي الجواز بعد انقضاء الحد والتي
عرفتها واحتمل الشيخ في كتابي الخبار ان تكون الصلوة المجوزة بعد الدفن هي الدعاء كما يفيد عليه رواية
حريز عن محمد بن مسلم او زرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشي لم يصل
عليه النبي ص وآله فقال لا انما دعا له واقول ان هذا الجمع لعله لا يجري في رواية عمرو بن جميع عن الصادق ع
قال كان رسول الله ص وآله اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر وروايتهما لك مولى الحكم عنه ع قال
اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن فان فوت الصلوة الشرعية
في ظهور في فوت الصلوة المعهودة وهو مستلزم لظهور ما بعده ايضا فيها واحتمل في الاستبصار في
الجمع بين الاخبار ان يجوز الصلوة على القبر ما لم يوار بالتراب ولا يجوز اذا ووري واستدل عليه
من روايتي عمار ويونس بن يعقوب اما الاولى فظاهرة الدلالة لانها تضمنت قوله ما لم يوار بالتراب
واما الثانية فينبغي ان معنى قوله ع حتى يبلغ القران يكون يلغيها وقد وضعت
في القبر والا لم يكن للسؤال مجال ويؤيده انه اذا ووري صار غائبا فلا يصلح للصلوة عليه
ثم القائلون بالجواز اختلفوا على ما عرفت على اربعة اقوال قال في الذكرى ومنع الصلوة على
الانبياء لانتفاء ما ذكره بعض العلماء او لما حكاه الشيخ في الخلاف من استلزامه الفتنة لما روي
عنه ع لا تتخذوا قبري وثنا يعبد لعن الله اليهود فانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد او لما
روي عنه ع انه قال انا اكرم على ربي من ان يتركني في قبري اكثر من ثلثة المسئلة الثالثة
اذا لم يصل احد على الميت حتى دفن فهل يجب الصلوة عليه بعد الدفن اختار الفاضلان
في المعتبر والمنتهى عدم الوجوب وصرح في المنتهى بالاستحباب وفي المعتبر لم يذكر الا
الجواز واستدلا عليه بانه خرج بالدفن عن اهل الدنيا فساوى من فني في قبره وورود
المنع عليه اظهر من ان يخفى قال في المعتبر ولانه لو جازت الصلوة بعد دفنه لصلي على الانبياء
في قبورهم والصلحاء وان تقادم العهد ولا يخفى عدم مناسبته للمطلوب وقال في الذكرى
ويلزم من جوازها ممن صلى عليه وجوبها في فاقد الصلوة لان العمومات الدالة سالمة عن

معارضة

الناصح على الجواز الظاهر في عدم الفرق بين ان يكون قد صلي عليه اولا وكذا اكثر العبارات م

معارضة كون الميت غير صالح للصلوة عليه وهذا هو الذي اختاره الفاضل في المختلف دعوى وبذلك
وان لم يصرح في الدعوى بالوجوب وهو الاقوى وعدم التحديد هنا اقوى منه في غيرها لا يخفى ولكن
في رواية عمار عن ابي عبد الله ع سئل عن ميت صلي عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه
الى موضع راسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن
فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مما يوهن الاجماع ضعفها انما تدل على عدم وجوب الصلوة
على من صلي عليه وهو مقلوب فيجوز ان يكون هذه الصلوة مجزية اذا لم يتفطنوا للقلب حتى دفن
وافتى بهذه الرواية الشيخ في النهاية والمبسوط وابن حمزة وابن ادريس والمحقق في البيان وحكى الفاضل
وابن زهرة باعادة الصلوة على المقلوب من غير استثناء وكذا ابن ادريس والتلخيص وقال ابن
زهرة ولا يجوز ان يصلى على الميت بعد ان مضى عليه يوم وليلة مطلقا وادعى عليه الاجماع وهو
عام يغني عن علية بغيره **قوله** ولو حضرت جنازة في الاثناء اي في اثناء الصلوة على جنازة اخرى
اتمها اي الصلوة او الجنازة اي سابقها وصلوتها او اتم لها الصلوة ثم استانف الصلوة عليها
اي على الثانية وليس بواجب بل هو الافضل مع عدم الخوف على الثانية بالتاخير نص على ذلك
فضيلة الفاضل في التذكرة والنهاية والتحرير والقواعد والمحقق في البيان والكلى في الثلثة
الاخيرة انما نسب الفضل الى افراد كل جنازة بصلوة اذا تعددت اولا وعلى مضمون المسئلة
بطريق الاولى وانما صار افضل للاحتياط ولئلا يلزم قطع العمل المنهي عنه ولا التشريك الذي
هو خلاف الاصل وعند ربه القطع ويعارضه ادلة التعجيل ان نافاه وان دفع بان التعجيل
انما هو اذا منع منه مانع عقلا او شرعي منعنا المانعية لثبوت الدليل على جواز التشريك بها
قيل والقايل العلامة في التذكرة والنهاية بتعينه اي كانت الصلوة الثانية مساوية
للاولى والا فلا وليس للوجه اما اولا فلانه ينتقض بالعكس واستدل له الشارح بقوله لاختلاف الوجه ولما ثانيا فلاحتجاج بالقرينة
بالعكس وبالاجماع اولا مع انه لم يقل بينهما بالتعيين ولما ثانيا فلانه يمكن ان ينوي التشريك ندبا فان التشريك
من غير افتقار الى زيادة الوجه ولما ثالثا فلانه يمكن ان يحتمل الفرق بين هذه الصورة وعكسها ان يقال ان
ليس المندوب وغايته ما يمكن ان يحتمل الفرق بين هذه الصورة وعكسها ان يقال ان نية الندب في
الندب ينقض الوجوب لان الوجوب قوة والندب ضعف فاذا احدث نية الندب في
الاثناء بطل العمل بخلاف العكس فان الوجوب لا ينقض الندب بل يقويه وبخلاف ما اذا
اجتمعت الجنازتان اولا فان النية تركب اولا من الوجوب والندب ويضعف بان
الاحكام الشرعية كلها متناقضة فكما ينتقض الوجوب بالندب فكذا العكس على ان النقض
انما يلزم لو تعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول وليس كذلك انما يتعلق بالتشريك ولو سلم فانما
يلزم النقض لو تحقق الندب المالوف مع الوجوب ويكون كل منهما باعتبار فلا واشهد في
انه لا تحقق له هنا وذهب العلامة في كتبه وجماعة من المتقدمين والمتاخرين منهم المحقق
في كتبه والصلحاء والشيخ على ما في الذكرى والحق ان ما نسب الى الفاضلين صحيح وكذا
ما نسب الى الصدوق فانه قال في الفقيه والمقنع انه ان شاء كبر الان عليهما خمس

تكبيرات ولما اطلق الشيخ في المبسوط والنهاية والتهذيب والاستبصار فيحتمل التشريك ان لم نقل
انه الاظهر منه فانه قال كان مخيرا بين ان يتم خمس تكبيرات من الموضع على الجنازة الاولة ثم ليستأنف
الصلوة على الاخرى وبين ان يكبر خمس تكبيرات من الموضع الذي انتهى اليه وفي كتابي الخبار
حمل ما تضمن الزيادة على خمس تكبيرات على انه كان يكبر على جنازة فيجاء باخرى فيقتدي من حيث انتهى خمس
تكبيرات ومثلها عبارة ابن ادريس ولما نقل ابن بابويه قال الطبرسي هناك الذي تحقق عندنا
ان الفاضلين والصدوق في ظاهره ذهبوا الى انه تخيير بين قطع الصلوة على الاولى واستينافها
عليهما وبين اكمال الاولى وافراد الثانية لما روي الفاضلان من رواية علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه
سألته عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى كيف يصنعون قال ان شاؤا
تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير كذا في المعتبر
المنتهى والذكرى وفي الكافي والتهذيب ما بقي على الاخيرة كل ذلك لا باس به وبانه يحصل الصلوة
عليهما على التقديرين بل جعله الدليل وجعل الرواية مؤيدة له قال المصنف في الذكرى والرواية
قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها ان ما بقي من تكبير الصلوة او الجنازة الاولى وعلى الاول
يكون المراد التكبير جنسه المتحقق في كثرة وكانه قال على تكبيرات الاولى وعلى الثاني فحمله
وان يكون المراد الصلوة ولفظة من على الثاني للتبعيض ليس الا وعلى الاول يحتمل البيان
ايضا فسوف الجنازتان فاذا فرغ من تكبير الاولى يعني الذي يتعلق بالاولى وتركوا الاولى
تخيروا بين تركها الى ان يكملوا التكبير على الاخيرة وبين رفعها من مكانها والاتمام على الاخيرة
وبين رفعها وليس في هذا دلالة على ابطال الصلوة على الاولى بوجه هذا مع تحريم قطع
الصلوة الواجبة فالاجتزاء على الجنيبة ما غير دليل الجوز ولا يجري حصول الصلوة عليهما
فهل اندفع الدليل الاخير ايضا قال نعم لو خيف على الجنازة قطعت الصلوة ثم استانف
عليهما بالبناء للفاعل وتكون بالبناء للمفعول على تاويل الصلوة بالفعل لانه نظم لهذه
انتهى ما في الذكرى بعبارة وكان الاولى ان يوجز هذا الكلام اي قوله نعم الى اخر ما قال عن
قوله والى ما ذكره اشار هنا بقوله والحديث الذي رواه علي بن جعفر وانما اطلق لعدم
الفطر بغيره في المسئلة يدل على احتساب ما بقي من التكبير لهما ثم يأتي بالباقي للثانية
متعلق بالباقي لا بياتي لما لا يخفى وقد حققناه في الذكرى عما حكيناه عنها كلامه هنا يدل
على التخيير بين التشريك وما ذكره اولا ونعرض بالفاضلين ونحوهما وكانه لم يجزم بالحكم
بالتخيير لانه لم ينظر بنفي علية من الاصحاب واقتصر في الدروس والبيان على ذكر الذي
وكانه لم يحكم بمنافاة الاول التعجيل المامور به وقال في الذكرى وابي الجنيد يجوز للمصلي
جمعهما الى ان يتم على الثانية خمسا وان شاء ان يومى الى اهل الاولى ليأخذوها او
يتم على الثانية خمسا قال وهو اشد طباقا للرواية اقول ويمكن توجيه كلام الفاضلين
بوجهين الاول ان نقول مرادهما تاسيس الحكم الذي ذكره باعتبار الاتمام على الاولى
والاستيناف للثانية لا باعتبار جزئه الاخير افتقر الى التاسيس لما فيه من تاخير

رفع الجنازة

رفع الجنازة مع تمام الصلوة عليها فانا التاخير لعله الصلوة ووجود المانع منها اولى بالجواز والثاني
ان من البين ان الظاهر من حال السائل انه يسال عن كيفية الصلوة على الجنازتين لا عن الوضع
او الرفع وايضا اذا تمت الصلوة على جنازة لم يكن فيه مجال المسؤل عن جواز رفعها وتركها لان الجواز
معلوم اذا لم يمنع من احدهما مانع واستحباب التعجيل ايضا معلوم هذا مع كون السائل مثل علي بن
جعفر اذا تقرر هذا فنقول لو حمل الجواب على ظاهر لفظه لم يطابق الجواب فنقول المراد ان شاؤا
انقطعوا الاولى حتى يصلوا عليها وان شاؤا رفعوا الاولى اي اتموا الصلوة عليها ويحتمل ان يكون المراد
بالاولى الصلوة الاولى ويرفعها اتمامها واتموا التكبير اي يصلوا الصلوة التامة على الاخيرة وعلى ما في
التهذيب والكافي اتموا ما بقي اي يصلوا الصلوة التي بقيت على الاخيرة وقوله على الاخيرة متعلق بالتكبير
او بقي لما الاتمام وحمل الترك على القطع اولى من الترك مع التشريك من وجهين الاول انه اذا
تم التكبير على الاولى لم يكن لتركها وجه بل كان عليهم ان يعجلوا برفعها وبالجملة فالترك لا يشيع
عن مطلوب الشارع والثاني ان الترك على ذلك المعنى يكون نفسه جوابا للسؤال بخلاف المعنى
الاخر فانه لا يفهم الجواب الا استلزاما ان فهم وسيظهر لك خلافه الا ان ثم دعوى المعترانه يدل
على التشريك لا نظهر لها وجه اذ ليس فيه تعرض له صريحا ولا ضمنا ولا استلزاما نعم يحتمل ان يكون
السائل عالما بالتشريك وانما كان مراده السؤال عن الوضع والرفع ح فيكون الجواب على ما
يفهم ظاهره مطابقا له ولمثل هذا لا يمكن ان يقال ان الخبر يدل على التشريك فقد استبان
استبانة ان الخبر لا يدل على شيء من القطع والتشريك بل يحتملهما جميعا والاظهر الاول
لان الاظهر السؤال عن كيفية الصلوة عليها وح لا تظهر مطابقة الجواب له الا اذا حمل على القطع فلقد
اجاد الفاضلان حيث جعلاه مؤيدا لما صار اليه وهل اظهران في كل من القطع والتشريك ا
شكالا وان دعت الضرورة الى احدهما فالقطع اسلم لظاهر الخبر ولان التشريك يوجب كون تكبيرة
واحدة اولى بالنسبة الى الاخرى وهكذا وهو خلاف الاصل بل يطلق التشريك خلاف الاصل فلو
لم يدل على جوازه من الراس لم يعم الحكم به ولا دليل على حل النحو من التشريك فلا يعلم اذا فعل وقوع
صلوة صحيحة عليها بخلاف ما اذا قطعت **قوله** بعد تناول الخبر او لا مرض لها للنية او التناول
وعلى الثاني يكون فيه اشارة لطيفة الى بقاء النية حين التشريك والامر كذلك لان اصل انها
حكما بمنزلة استدامتها عينا **قوله** ولعل بامكان حمله على احداث نية من الان التشريك باقي
التكبير الاضافة اما بيانية اي التكبير الباقي يتحقق كان او متعدد الارادة الجنس اي باقي
التكبيرات او المراد به الصلوة وقوله على الجنازتين على الاول متعلق بالتكبير وعلى الثاني
بالباقي ويكون المراد بتشريك باقي التكبير تحصل الشركة فيه ويجوز ان يتعلق على الثلثة
بالتشريك بتضمينه معنى التطبيق ولا بد في هذه النية من اشتمالها على اتمام الصلوة على الثانية
لعلم جواز توزيع النية فينوي تمامها بعضها بالتكبير المشترك والباقي بالمختص **قوله** لان
الخبر ان كان على الجميع او على الاولى فالقطع بزيل الضرر على الاولى ولا يزيله لاتهلام ما قد
مضى من صلوتها الموجب لزيادة ملتها هذا بالنسبة الى الاتمام ثم الاستيناف ظاهر واما بالنسبة

الى جنازة غيرها بالنسبة

الى التشريك فاعتبار ضرر القطع لو لم يلزم اختلاف الدعاء لاختلاف التكبيرات بالنسبة الى الجنازتين بالاولية والثانوية وما بعدهما بان يكون الواجب عقيب كل تكبيرة مجموع ما ذكره المص عقيب الاربع كما قيل وبدل عليه بعض الاخبار او لا يجب شيء من الاذكار او لا يتعين شيء عقيب شيء بل يجوز كل من الاذكار عقيب كل من التكبيرات واما على ما اختاره المص والاكثر فلا شك ان القطع كثيرا ما يكون اخص من التشريك لتعدد الدعاء وهو في غاية الظهور وسياتي نصه على تعدد الدعاء وقد نص عليه في شرحي الشرايع والارشاد وحواشي القواعد وكذا المحقق الثلثة فلا يبقى مجال للاعتراض وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من الاكتفاء بالصلوة عليهما وهو اخص الثلث فلا بد ان يحصل مع التشريك الان ومع القطع والاستيناف من غير فرق والفرق الذي عرفته جار هنا من غير فرق ويزيد هنا ان القطع كما انه اولى من التشريك اولى من الاتمام فالاستيناف ايضا مع يكون فرضه اى فرض ما ذكره المص او فرض الاستيناف نادرا اما الخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء عقيب الرابعة فان عينه التكبير على الفرض على ما يقتضي الصلوة وقوله بحيث يتعلق بالخوف او النظر يعني ان يكون الخوف بسبب هذه الزيادة ومن هذه الحيثية او يكون الخوف بالنظر الى التعدد من هذه الحيثية ويحتمل التعلق بالتعدد او الاختلاف كما هو السابق الى الافهام ولكن الاولين اصوب الا ان يكون المراد بالثانية ما يعم الواحد والمتعدد فالاخيرات اظهر هذا هو الذي يظهر من هذا الكلام وله احتمالان اخران الاول ان يكون المراد بالدعاء جميع الاذكار الاربعة ويضمره الذي تبيه الدعاء للميت الذي عقيب الرابعة والثاني ان يكون المراد به وبالضمير جميعا الاذكار وح يكون معنى قوله مع اختلافهما مع القول باختلافهما اى التعدد اللازم من اختلافهما فيه لاختلاف التكبيرات بالنسبة والمراد بالتكرير التكرار الشخصي بل ما يعم الجنسي لاحتمال اختلافهما في الدعاء لهما وعلى الاول فان رجع ضميره الى الدعاء يعني الذكر او الى الصلوة فباستاد المعلوجات اى يريد المص به التكرار الشخصي فلا يدخل فيه تعدد الدعاء للمختلف المنتين وان يريد الاعم فيدخل وان رجع الى الدعاء يعني الدعاء للميت كان يعني التكرار الجنسي على كل تقدير الا بالظهور لهذا الى جهة صحة فانه لا يخلو اما ان يعتبر تعدد الاذكار باختلاف التكبيرات بالنسبة اليها او لا فعلى الاول لا فرق بين اختلافهما في الدعاء لهما واتفاقهما فيه في جواز تساوي التشريك والقطع بالنسبة الى الاخيرة واولوية القطع فانه ان كان حضورها قبل دعاء الرابعة فاسبق كان القطع اولى انه لا اقل من زيادة قدر الدعاء للميت الاول وان كان بعده تساويا وليس فرض الاولوية فرض نادر بغير يفترق الحال بان تعدد الاذكار وعدمه لكن لا فرق فيه بين الاولى والاخيرة وعلى الثاني اما ان لا يعتبر شيء من الاذكار او يعتبر الجميع عقيب كل تكبيرة او لا يعتبر الا الدعاء للميت والاخيرة لا وجه له وعلى الاول ظاهر انه لا اثر لاختلافهما في الدعاء وعلى الثاني يكون التشريك اخصر من القطع على اية صورة فرضت ادعى القطع للبدل عن اختلاف الدعاء لهما عقيب كل تكبيرة ومع التشريك الحاجة اليه في بعضها البتة **قوله** وحيث اى فعلها او نواها فيما عينه التشريك بينهما بما فيه ينوي بقلبه الصلوة او التعليق ~~ويحتمل ان يكون التعلق ينوي~~ لتضمنه معنى الصلوة او التعليق ويحتمل ان يكون

مع اختلافهما جنسه بان يكون احدهما بالغا والاخر طفلا او احدهما مؤمنا والاخر منافقا او نحو ذلك بحيث يزيد ما يذكر فيه اى من جنس الدعاء الذي عقيب الرابعة

على الثانية ويحتمل التعلق

بقلبه

٦٥١

بقلبه بالتاء الفوقانية وتشديد اللام المضمومة وفتح الباء الموحدة مصدر التقلب منصوبا على المفعولية لينوي ويتعلق به قوله على الثانية وعود الضمير على المصلي اولى الى العود الى ما بقي بوجه نيته بمعنى الصلوة وهو ما بقي خاصة وهذا الكلام لا اشعار فيه بنية التشريك وما فيه حكايته من الذكرى ظاهر فيه وقد نص عليه في البيان وكذا الشارح في حواشي القواعد ويجوز ان يريد انه ينويهما على الثانية ايضا وانما نص على التشريك وما يفيده لظهوره ولشعار قوله ويلبسه تلبيته اشتركا بينهما به مع انه لو صرح بالتشريك اوهم ما اوهم كلام الذكرى من تبعيض النية الا ان ينص على التفصيل الذي ذكرناه مع رواية ارادة الايجاب ويحتمل ان لا يشترط نية التشريك اصلا ويكتفي بنية الصلوة على الثانية من ذلك الحين المستلزمة الاشتراك وعلى حمل كلام الذكرى عليه بان يجعل اللام في للتشريك للتعليل لاصله النية وفي المسالك ينوي الصلوة عليها بقلبه عند الفراغ من الذكر وكبر ناويا بها نحوه في روض الجنان وظاهره انه ينوي اولا للصلوة على الثانية من غير تعرض للتشريك ثم اذا كبر نوى به التشريك وهكذا الى ان يتم ما بقي من الاولى ويحتمل ارادة ما نص عليه في حواشي القواعد **قوله** ويدعو لكل واحدة اى لاجلها سواء دعا لها او عليها او لم يكن الدعاء لها ولا عليها كالطفل والمستضعف او اقتصر على ذكر من يدعى له احاله على ما له عليه **قوله** مخيرا اى التقديم لدعاء ايتهما شاء ثم لا يتعين بل يجوز تقديم دعاء الاخرى بعد تكبيرة اخرى نص عليه في المسالك **قوله** كالدعا لعله يشعر بوقوع الاختلاف في شيء اخر والامر كذلك فوقوعه في عدد التكبيرات ونية الوجوب والندب فلا بد من رعاية جميع ذلك فان كان فيهم منافق نوى الانقطاع بالصلوة عليه بالتكبيرة الرابعة ولا يندرج في عموم هذه العبارة الاختلاف في النية قوله فيما يتحد لفظه بناء على دلالته على اعتبار اللفظ في الاتحاد وكذا في الاختلاف لانه لا شبهة في ان النيات المختلفة فاختلف لفظها وان لم يعتبر اللفظ في النية ومع اتحاد الضعف اى صنف الدعاء او الميت باعتبار الايمان ومقابلاته يراعى تثنية الضمير وجمعه وتذكيره وتانيثه لاختصاص لهما بحال الاتحاد بل رعايتهما جارية في الاختلاف ايضا اذ لا فرق في التثنية بين المذكور والمونث فالاولى ان يجعل الكلام بتقديره ويراعي تذكيره وتانيثه ويجعل الجملة معطوفة على جملة يراعي مع ما بعده وهو انسب بقوله او يذكر مطلقا الى اخر الكلام فانه حين الاتحاد وجمع الضمير مع انوثة الجميع لعله لا يجوز تذكير الضمير ولو حاول التاويل الى الميت لاختصاص لفظه بجمع المذكر المختص بذوي العلم فلا يكفي فيه اعتبار اللفظ بل لا بد من اعتبار الحقيقة وما في نفس الامر ومثل الاختلاف بالذكورة والانوثة جاز التذكير لا للتاويل الذي ذكره بل للتغليب **قوله** او يذكر مطلقا اما بصيغة الغائب المجهول والضمير فيه للضمير او الحاضر المعلوم فتقديره الفعول فعلى الاول ما قال اسم مفعول وعلى الثاني اسم فاعل وجعله اسم مفعول على الثاني من الضمير المقدر مفعولا للذكر ويتعين الاول ان نزل يذكر منزلة اللازم بمعنى يوقع التذكير **قوله** او يونث ماولا بالجنازة او النفس وقد يجوز تانيث ضمير الجمع مع الاختلاف ذكورة وانوثة للتغليب ايضا اذا كانت الاناث اغلب **قوله** والاول اولى اى رعاية التذكير والتانيث من غير تاويل اولى وهو ظاهر من بعض الجنان وثق اقتصر على صلوة واحدة لتعدد واجتمعوا في الاعلام في وقت

قوله

الى التشريك فاعايل صر القطع لو لم يلزم احتلاف الدعاء لاحتلاف التكبيرات بالنسبة الى الجنازتين بالاولية والثانوية وما بعدهما بان يكون الواجب عقيب كل تكبيرة مجموع ما ذكره المصنف عقيب الاربع كما قيل ودل عليه بعض الاخبار او لا يجب شيء من الاذكار او لا يتعين شيء عقيب شيء بل يجوز كل من الاذكار عقيب كل من التكبيرات واما على ما اختاره المصنف والاكثر فلا شك ان القطع كيف لا يكون اخص من التشريك لتعدد الدعاء وهو في غاية الظهور ويسلك نصه على تعدد الدعاء وقد نفى عليه في شرحي الشرايع والارشاد وحواشي القواعد وكذا المعنى الثلثة فلم يبق مجال للاعتراض ولئن كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من الثلث معدا الصلوة عليهما وهو امن الثلث معدا بها يحصل مع التشريك الان ومع القطع والاستيناف من غير فرق والفرق الذي عرفتم جار هنا من غير فرق ويزيل هنا ان القطع كما انه اولى من التشريك اولى من الاتمام فالاستيناف ايضا نعم يكون عرضة اي عرض ما ذكره المصنف او عرض الاستيناف نادرا باالخوف على الثانية باالنظر الى تعدد الدعاء عقيب الرابعة فان عينه للتكبير على الفرض على ما تقتضي الصلوة وقوله بحيث متعلق باالخوف او النظر يعني ان يكون الخوف بسبب هذه الزيادة ومن هذه الحيثية او يكون الخوف باالنظر الى التعدد من هذه الحيثية ويحتمل التعلق باالتعدد او الاختلاف كما هو السابق الى الافهام ولكن الاول اصوب الا ان يكون المراد باالثانية ما يعم الواحد والمتعدد في الاخيرة ان الاظهر هذا هو الذي يظهر من هذا الكلام وله احتمالان احدهما الاول ان يكون المراد الدعاء جميع الاذكار الاربعة وبعضها الذي فيه الدعاء للميت الذي عقيب الرابعة والثاني ان يكون المراد به ولضميرهما جميعا الاذكار وح يكون معنى قوله مع احتلافهما مع القول باحتلافهما اي التعدد اللازم من احتلافهما بينه لاحتلاف التكبيرات باالنسبة والمراد باالتكرير التكرار الشخصي بل ما يعم الجنسي لاحتمال احتلافهما في الدعا لهما وعلى الاول فان رجع ضميرمنه الى الدعاء يعني الذكر او الى الصلوة باعتبار العقلية اي يريد الامام به التكرار الشخصي فلا بد فيه تعدد الدعاء للحالف الميتين وان يريد الامام بيان ان رجع الى الدعاء يعني الدعاء للميت كان يعني التكرار الجنسي على كل تقدير الظاهر هنا عندي محقق فانه لا يخلو اما ان يعتبر تعدد الاذكار باحتلاف التكبيرات باالنسبة اليها او لا فعلى الاول لا فرق بين احتلافهما في الدعاء لهما واتفاقهما فيه في جواز تساوي التشريك والقطع باالنسبة الى الاخيرة واولوية القطع فانه ان كان حضورها قبل دعاء الرابعة فاسبق كان القطع اولى لانه اقل من زيادة قدر الدعاء للميت الاول وان كان بعده تساويا وليس فرض الاولوية فرض نادر فلم يعترف الحال باين تعدد الاذكار وعدمه لكن لا فرق فيه بين الاولى والاخيرة وعلى الثاني اما ان لا يعتبر شيء من الاذكار او يعتبر الجميع عقيب كل تكبيرة او لا يعتبر الا الدعاء للميت والاخير لا وجه له وعلى الاول ظاهر انه لا اثر لاحتلافهما في الدعاء وعلى الثاني يكون التشريك اخص من القطع على اية صورة فرضت ارجحيـة القطع للبدن احتلاف الدعاء لهما عقيب كل تكبيرة ومع التشريك الحاجة اليه في بعضها البتة **قوله** وحيث اي مقام او زمان فيها نيته التشريك بينهما بما يقتضي بنوي بقلبه الصلوة او التطبيق ويحتمل ان يكون النعلق بينوي لتضمنه معنى الصلوة او التطبيق ويحتمل ان يكون

مع اختلافهما جنسه بان يكون احدهما بالغا والاخر طفلا او احدهما مومنا والاخر منافقا او نحو ذلك بحيث يزيد ما يذكر بعد اي من جنس الدعاء الذي عقيب الرابعة م

على الثانية ويحتمل التعلق

بقلبه

بقلبه باالتاء الفوقانية وتشديد اللام المضمومة وفتح الباء الموحدة مصدر التقلب منصوبا على المفعولية لينوي ويتعلق به قوله على الثانية وعود الضمير على المصلي اولى لان العود الى ما بقي يوهم نيته بعض الصلوة وهو ما بقي خاصة وهذا الكلام لا اشعار فيه بنية التشريك وما ضمنه حكايات من الذكرى ظاهر فيه وقد مضى عليه في البيان وكذا الشارح في حواشي القواعد ويجوز ان يريد انه ينويها على الثانية ايضا وانما لم ينص على التشريك وما يفيده لظهوره واستغنائه بقوله ويلبس تلبيته اشتراكا بينهما به مع انه لو صرح باالتشريك اوهم ما اوهمه كلام الذكرى من تبعيض النية الا ان ينص على التفصيل الذي ذكرناه مع رواية ارادته الايجاب ويحتمل ان لا يشترط نيته التشريك اصلا ويلتحق بنية الصلوة على الثانية من ذلك الحين المستلزمة للاشتراك ويحتمل كلام الذكرى عليه بان يجعل اللام في لتشريك للتعليل لا صلة النية وفي المسالك نوى الصلوة عليها بقلبه عند الفراغ من الذكر و[illegible] الا الصلوة الاولى على الثانية من غير تعرض [illegible] عليهما ويحتمل ارادة ما نفي عليه في حو[illegible] الى او لم يكن الدعا لهما ولا عليهم[illegible] برة علاه عليه **قوله** مخيرا في النقل[illegible] فيهم اجزى نفي عليه في المسالك **قو**[illegible] نظلم في عدد التكبيرات ونية الوجو[illegible] نا الصلوة عليه باالتكبيرة الرابعة[illegible] يتلف على دلالته على اعتبار اللفظي ال[illegible] الفاظها وان لم يعتبر اللفظي ا[illegible] لمقابلاته برعي تثنية الضمير و[illegible] الاختلاف اي ادلا فرق في التثنية[illegible] تذكيره وتانيثه ويحمل الجملة معطو[illegible] الكلام فانه حين الاتحاد وجمع الضمير[illegible] للاختصاص لينتظم بجمع المذكر المخ[illegible] ومافي نفس الامر وعند الاختلاف ب[illegible]
قوله او يذكر مطلقا اما بصيغة[illegible] المفعول على الاول ما و لا اسم م[illegible] من الضمير المقدر مفعولا لبذكره و[illegible]
قوله او يونث ماولا باالجنازة او المعنى [illegible] ضمير الجمع مع الاختلاف ذكورة وانوثة للتغليب ايضا اذ لما كانت الاناث اغلب **قوله** والاول اولى اي رعاية التذكير والتانيث عن تاويل اولى وهو ظاهر ومن بعض الجهال زنق اقتصر على صلوة واحدة لمتعدد واجتمعوا في الامام في وقت

قوله

الى التشريك فانا نقول بعض القطع لو لم يلزم اختلاف الدعاء لاختلاف التكبيرات بالنسبة الى الجنازتين بالاولية والثانوية وما بعدهما بان يكون الواجب عقيب كل تكبيرة مجموع ماذكره المص عقيب الاربع كما قيل ودل عليه بعض الاخبار او لا يجب شيء من الاذكار او لا يتعين شيء عقيب شيء بل يجوز كل من الاذكار عقيب كل من التكبيرات واما على ما اختاره المص والاكثر فلا شك ان القطع كثيرا ما يكون اخص من التشريك لتعدد الدعاء وهو في غاية الظهور وسيأتي نصه على تعدد الدعاء وقد نص عليه في شرحي الشرايع والارشاد وحواشي القواعد وكذا المعنى الثلثة فلا يبقى مجال للاعتراض وان كان الخوف على الاخيرة فلا بد لها من الثلث مقدار الصلوة عليها وهو اربع الثلث مقدارها يحصل مع التشريك الان ومع القطع والاستيناف من عين فرق والفرق الذي عرفته جار هنا من عين فرق ويزيد هنا ان القطع كما انه اولى من التشريك اولى من الاتمام فالاستيناف ايضا نع يمكن فرضه اي فرض ماذكره المص او فرض الاستيناف نادرا بان الخوف على الثانية بالنظر الى تعدد الدعاء عقيب الرابع فان عينه لا يتكرر على الفرض على ما فيه من الصلوة وقوله بحيث يتعلق بالخوف او النظر يعني ان يكون الخوف بسبب هذه الزيادة ومن هذه الحيثية او يكون الخوف بالنظر الى التعدد من هذه الحيثية ويحتمل التعلق بالتعدد او الاختلاف كما هو السابق الى الافهام ولكن الاول اصوب الا ان يكون المراد بالثانية ما يعم الواحد والمتعدد فالاحتياج ان الظاهر هذا هو الذي يظهر من هذا الكلام وله احتمالان اخران الاول ان يكون المراد بالدعاء جميع الاذكار الاربعة وبضميره الدعاء بنية الدعاء للميت الذي عقيب الرابعة والثاني ان يكون المراد به وبضميره جميعا الاذكار وح يكون معنى قوله مع اختلافهما مع القول باختلافهما اي التعدد اللازم من اختلافهما فيه لاختلاف التكبيرات بالنسبة والمراد بالتكرير التكرار الشخصي بل مايعم الجنسي لاحتمال اختلافهما في الدعاء لهما وعلى الاول فان رجع ضميره فيه الى الدعاء يعني الذكر او الى الصلوة باعتبار المفعول ان يريد الاتم به التكرار الشخصي فلا يدخل فيه تعدد الدعاء للميتين وان يريد الاعم فيدخل وان رجع الى الدعاء يعني الدعاء للميت كان يعني التكرار الجنسي على كل تقدير ليظهر له معنى صحة فانه لا يخلو اما ان يعتبر تعدد الاذكار باختلاف التكبيرات بالنسبة اليها او لا وعلى الاول لا فرق بين اختلافهما في الدعاء لهما واتفاقهما فيه في جواز تساوي التشريك والقطع بالنسبة الى الاخيرة واولوية القطع فانه ان كان حضورها قبل دعاء الرابعة فاسبق كان القطع اولى الا اقل من زيادة قدر الدعاء للميت الاول وان كان بعده تساويا وليس فرض الا ولوية فرض نادر بل يفترق الحال بين تعدد الاذكار وعدمه لكن لا فرق فيه بين الاولى والاخيرة وعلى الثاني اما ان لا يعتبر شيء من الاذكار او يعتبر الجميع عقيب كل تكبيرة او لا يعتبر الا الدعاء للميت والاخير لا وجه له وعلى الاول فالظاهر انه لا اثر لاختلافهما في الدعاء وعلى الثاني يكون التشريك اخص من القطع على اية صورة فرضت ادعى القطع للبدل عن اختلاف الدعاء لهما عقيب كل تكبيرة ومعنى التشريك الحاجة اليه في بعضها الثنية **قوله** وحينئذ اي بعد ما ذكرناه فيتأدى التشريك بينهما بما يتم به بنوي بقلبه الصلوة او التعليق ويحتمل ان يكون التعلق بينوي لتضمنه معنى الصلوة او التعليق ويحتمل ان يكون

بقلبه

مع اختلافهما جنسه بان يكون احدهما بالغا والاخر طفلا او احدهما مؤمنا والاخر منافقا او نحو ذلك بحيث يزيد ماينكر منه اي من جنس الدعاء الذي عقيب الرابع م

على الثانية ويحتمل التعلق

بقلبه بالتاء الفوقانية وتشديد اللام المضمومة وفتح الباء الموحدة مصدر التقلب منصوبا على المفعولية لينوي ويتعلق به قوله على الثانية وعود الضمير على المصلي اولى لان العود الى مابقي يوجب بيته بعض الصلوة وهو ما يبقى فانه بهذا الكلام لا اشعار فيه بنية التشريك وما فيه حكاية من الذكرى ظاهره بيته وقد نص عليه في البيان وكذا الشارح في حواشي القواعد ويجوز ان يريد انه ينويهما على الثانية ايضا وانما لم ينص على التشريك وما يغني لظهوره واستغناء قوله ويلبس تنبيه اشتراكهما بينهما به مع انه لو صرح بالتشريك اوهم ما او هم كلام الذكرى من تبعيض النية الا ان ينص على التفصيل الذي ذكرناه مع رواية ارادة الايجاز ويحتمل ان لا يشترط نية التشريك اصلا ويلتقي بنية الصلوة على الثانية من ذلك الحين المستلزمة للاشتراك وعلى حمل كلام الذكرى عليه بان يجعل اللام في لتشريك للتعليل الحملة البينة وفي المسالك ينوي الصلوة عليها بقلبه عند الفراغ من الذكر وكبر ناويا اتمها نحوه في روض الجنان وظاهره انه ينوي اولا للصلوة … ثم ما بقي من الاولى على الثانية من … [illegible]

… دعا لهما او عليهما

ويحتمل ارادة ما … [illegible] … ى له احالة التي

او لم يكن الدعاء الا … [illegible] … خرى بعد تكبيرة

عدله عليه **قوله** … [illegible] … والاخر كذلك توقعه

اصري نفي عليه في … [illegible] … نافى نوى القطع

في عدد التكبيرات … [illegible] … يتحمل لفظه بناء

الصلوة عليه بال … [illegible] … ات المختلفة على تخلف

على دلالته على اعتبار … [illegible] … باعتبار الايمان

الفاظها وان لم … [illegible] … بل رعايتهما حتى

تقابلاته يرى … [illegible] … لم تتقليد ويراعي

الاختلاف اي اذ … [illegible] … ذكر مطلقا الى اخر

تذكير وتانيثه … [illegible] … التاويل الى الميت

الكلام فانه حيث … [illegible] … ابل من اعتبار الحقيقة

للاختصاص لفظ … [illegible] … ذى ذكره بل للتغليب

وماني نفس الا … [illegible] … المعلوم تقدير

قوله او يب … [illegible] … مفعول على الحالية

المفعول على … [illegible] … م يعني بوقع التذكير

من الضمير المف … [illegible] … ختلاف ذكورة وانوثة

قوله او يونث … [illegible] … فس و…

للتغليب ايضا اذا كانت الاناث اغلب **قوله** والاول اولى الى نهاية التذكير والتانيث عن بينة

تاويل اولى وهو ظاهر ومن بعض الجهات زيق اقتصر على صلوة واحدة لمتعدد واجتمعوا في الاعلام في وقت

قوله

اقتصر على دعاء واحد مراعيا تثنية الضمير او جمعه وتذكيره وتانيثه ولو ذكر في المونث ما قلنا بالتسمية بل هو اولى بل في اجتماع ذكور واناث وهذه العبارة تعطي شيئين انه يريد تطبيق ما في الكتاب عليها الاول ان يكون قوله هنا وتذكيره وتانيثه على ظاهره من العطف على مدلوله والدخول تحت فرض الحاجة الصنف والثاني اعتبار التذكير والتانيث وان تعددت الجنائز واختلف بالذكورة والانوثة بان يقول سأل اللهم اغفر له ولها ويراعي الابقى الاولوية على الاطلاق الا ان يحمل على اولوية التاويل الاول من الثاني لاولوية التذكير الخامس دفنه وهو واجب كفاية باجماع اهل الاسلام والواجب منه مواراته في الارض على وجه يحرس جثته من السباع لعسر النبش ويكتم رائحته عن الانتشار فلا يتاذى بها الناس ولا يستدل بها عليه السباع ومنه استشعار بالعلة في ايجاب الدفن وفي العلل التي رواها الفضل بن شاذان عن الرضا فان قال لم امر بدفنه قيل لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتاذى به الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من الآفة والدنس والفساد وليكون مستورا عن الاولياء والاعداء فلا تشمت عدو ولا تحزن صديق قال في الذكرى وهاتان الصفتان متلازمتان في الغالب ولو قدر وجود احدهما بدون الاخرى وجب مراعاة الاخرى للاجماع على وجوب الدفن ولا يتم الا بهما وامر النبي صلى الله عليه وآله ولحفر ما الارض من وضعه في بناء او تحوه فانه لا يجزي وان حصل الوصفان وان صدق المواراة في الارض حقيقة فانه لا يصدق عرفا ولذا اصرح بالوضع في البناء تنصيصا على الفرد الاخفى بالحالة فقد انعقد الاجماع على وجوب الدفن والظاهر ما قال سلار يكفي حفرة وجب وان تعذر اجراء البناء عليه بالجصل الوضيئ المذكور في الذكرى من المنع لانه مخالف لما امر به النبي صلى الله عليه وآله من الحفر وكذا لا يجزي جعله في تابوت من صخر او غيره مكشوفا او مغطى وان حصل الوصفان لعدم مسمى الدفن ويجزي مع التعذر فيجوز دفنه بالتابوت في الارض جائز لكنه مكروه اجماعا نقله في المبسوط ولا فرق في الكراهية بين انواع التابوت قوله مستقبل القبلة يجوز فتح الموحدة على ان الارض يكون اسم مفعول اي مستقبلة به القبلة او اسم مكان ظرفا للمواراة او حالا اعني الارض وكسرها على صيغة اسم الفاعل وقول الشارح بوجهه ومقاديم بدنه يعني اسم الفاعل او المفعول والباقي بوجهه على الاول الالة وعلى الثاني للتعدية ووجوب الاستقبال به الى القبلة هو المشهور وظاهر ابن حمزة نقل الاجماع عليه ولم يذكره سلار ولا ابو ادريس ولا الشيخ في الاقتصاد وفي الجمل حصر الفرض في الدفن في شيء واحد هو الدفن ونفى ابو حمزة على استحبابه ودليل المشهور التاسي والاحتياط تاركي المشي ولانه اولى من حال التغسيل والاحتضار وقد بينا وجوب الاستقبال هناك ودليل خلافه الاصل مع عدم معارضته نفي قوله على جانبه الايمن حال من ضمير الميت في مواراته اي مستقبل القبلة والمطابقة بالكلام في الاستقبال حتى اي من منه اعرض عنه ومن استحبه بعد نقل الاجماع عليه نقله والى كلام الشيخ في النهاية والمبسوط يعطى وجوب الاستقبال ولا يعطي وجوبه والدليل على الجانبين هو الدليل ثم قوله مع المكان الاولى ان يجعل قيدا للجميع ما تقدم حتى مطلق الدفن ودفعا للتوهم قوله ويستحب تعميقه العمق بالضم مصدر عمقت البئر بالضم ككرم اي صارت عميقة فمفاده استحباب ان يكون عمقه بمعنى قعره من حيث انتقاله الى القدر ان يكون مما قد يعطيه

لا يدخل عنه الا عمال الضرورة قال في الذكرى لو تعذر الحفر لصلابة الارض او بحرها وامكن نقله م

(٣١)

من عبارة الشارح ويحتمل ان لا يكون مضاه الايمان المفيد للتقليل ويحتمل ان يكون الاستحباب منسوبا الى الفعل بكسر الفاء وهو مستلزم لما مضيقه او مجاز من النسبة الى الفعل بالفتح الذي هو التعميق ويجوز على بعد حمل المعمق على معنى القعر يعني ان يقدر لفظان يكون بان يكون المقصود بالاثبات هو القيد الذي هو قوله نحو قامة كما هو الاكثر ويكون قول الشارح ان يكون اشارة قوله اي الدفن مجازا كما في النسبة الاضافية او في الضمير بان يرجع الى الدفن بمعنى المدفن حتى يكون استحقه لما اوفى العمق بان يراد ما يلازم عمق القبر كيفية الدفن او القبر المعلوم بالمقام او الارض للارادة القبر بها وعلى كل على كلام الشارح على ما يعطيه قوله نحو قامة ظرف للعمق ان اريد به المعنى الحدثي وحال عنه ان اريد به القعر والمراد بالقامة قامة معتدلة فانه المتبادر من الاطلاق واقل الفضل ان يكون الى الترقوة في الكافي سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر وفي الفقيه وقال الصادق حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثديين وقال بعضهم الى قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر وفي التهذيب سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل ولما في الكافي والتهذيب يحتمل ان يكون القولان الآخران بين آخرين ويحتمل خلافه وهو ظاهر الفقيه ويحتمل الاول فلما لم يتعين كون التحديد الى الثدي رواية لم يجعل اول الفضل وجعل ما الى الترقوة اقل مما الى القامة وان لم يتعين كون التحديد اليها ايضا رواية لانه لا يبعد من الرواية بوجه مع ظهور كون قدر القامة ادخل في الحراسة والستر وروى السكوني عن الصادق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يعمق القبر فوق ثلث اذرع قال في الذكرى والظاهر انه نهى كراهة اقول ويحتمل ان يخص بجوار من المدينة مما يوافق الرشح الندي وهذا انسب من استحباب قدر القامة ولا سيما وجعله افضل من قدر الترقوة فان ثلثة اذرع يوافق الثاني ثم قال في الذكرى وفي خبر ابن ابي عمير المرسل عن الصادق ان زين العابدين قال احفر والي حتى يبلغ الرشح ويمكن حمله على الثلث لانه قد يبلغ الرشح في النفع اقول وهو موافق لما ذكرنا في مرسلة ابن ابي عمير قوله ووضعه الجنازة عند رجليه في القبر بذراعين او ثلث يحتمل ان يتعلق كل من قوله من القبر وقوله بذراعين بالقرب اما بمعنى المكان القريب اي وضعها فيما يقرب منه بذراعين او ثلث او بالمعنى المصدر اي وضعها في الارض اذا قربت منه باحد المقدارين ويحتمل ان لا يتعلق شيء منهما به وانما يتعلقان بالوضع اي وضعها من القبر بذراعين او ثلث اذا قربت منه ويتعلق الاول بالقرب والثاني بالوضع والباقية بمعنى في اي وضعها اذا قربت من القبر في ذراعين او ثلث الى القبر وقوله عند رجليه يتعلق بالوضع ويحتمل على الغير ان يكون حالا من الذراعين والثلث روى الشيخ في الصحيح عن ابن سنان عن محمد بن عطية قال اذا اتيت بالميت الى القبر فلا تفاجئ به القبر ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وفي الصحيح عن عبد الله قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيهة ثم واره وعن محمد بن عجلان قال سمعت صادقا يصدق على الله تعالى يعني ابا عبد الله قال اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره ولكن ضعه دون قبره بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر ولا تفدحه به وذكر الشيخ في النهاية والمبسوط وابن حمزة وضعها دون القبر بذراع قوله ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات اجماعا على ما نقله ابن زهرة

بان يقدم بعد الوضع والصبر عليه هنيئة ويصبر عليه هنيئة ثم يقدم الى شفير القبر ويصبر كذلك ثم يجعل في القبر
في الثالثة هذا هو المشهور ورواه الصدوق في العلل قال رحمه الله في حديث آخر اذا اتيت بالميت القبر فلا
تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة ويتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة
ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولم يذكر الاصحاب دليلا سوى الذاهب
وفي المبسوط فاذا اتي به قبره وضعه دون القبر بقدر ذراع ثم قربها الى شفير القبر مما يلي رجليه في ثلث
دفعات ان كان رجلا وظاهره ان الدفعات الثلث قبل الادخال في القبر وبعد الوضع الاول ثم ان
المشهور المعروف انه ينقل الميت بالتابوت ثلثا الا انه يرفع الميت عن التابوت ثلثا وقال ابن
ادريس فاذا اصلى عليه نقل الى قبره فتركه عند رجل القبر ان كان رجلا وقدام القبر مما يلي القبلة ان كانت
امرأة ثم ينزل الى القبر ولي الميت بحسب الحال ان شاء شفعا وان شاء وترا ويؤخذ الميت الرجل من
عند رجل القبر والمرأة من قدامه فتسل سلا في ثلث دفعات ولا يفاجأ به القبر ولا يخفى ان ظاهره ما نقلناه
عن عبارات القوم وعن ابن الجنيد انه لم يرد على دفعة وهو مختار المعتبر وهو ظاهر الروايات ما خلا ما
حكيناها عن العلل ولا سيما رواية ابن عجلان ولا يذهب عليك ان كلام الشارح على ما صرح به كلام المصنف
يوهم ان ما ذكره من كيفية الوضع يعم الرجل والمرأة وليس كذلك كما سيصرح به فكان الاولى ان يؤخر ذكر السبق
الكيفية عن ذكر الرجل ويبقى الوضع على اطلاقه **قوله** والسبق برأسه اي الرجل حالة الانزال كما سبق الى
الدنيا في خروجه اليها من بطن امه لانه ادخل في التذلل ولحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت
بالميت القبر فسله من قبل رجليه ورواية محمد بن مسلم قال سألت احدهما ع عن الميت فقال تسله من
قبل رجليه ونحوهما في الدلالة فظاهر الاول اذ الحكم معروف بين الاصحاب لم يعرف له راد وحكى ابو زهرة
الاجماع **قوله** والمرأة عرضا لهذه العبارة وجوه فاعلم ان قوله والسبق برأسه يحتمل العطف والمفعول
معه فعلى الاول يحتمل ان تكون المرأة معطوفة على رأسه اي والسبق بالمرأة عرضا ويكون عرضا تمييزا
عن النسبة ومفيد المعنى والسبق بعرضها ويحتمل ان تكون المرأة مضافا اليه لنقل محذوف معطوفا
على السبق وعلى الثاني يحتمل ان يكون معطوفا على الرجل وعلى كل فاما صريح الانزال عرضا ويحكي ان يفهم
منه التزاما الظاهر وضع ايضا عرضا اي عند رجل القبر فانها لو وضعت عندها لم يكن بد من نقلها ولولا
في الجملة وايضا فانما يوضع الرجل عند رجل القبر لانه يراد الانزال مسبوقا برأسه فاذا لم يرد
ذلك كان الانسب الوضع عرضا ويحتمل على الثاني ان يكون عرضا مصدرا اي العرض على القبر بمعنى
المفعول اي معروضة او مفعولا مطلقا لمحذوف والجملة حال اي معروضة عرضا وعليها يحمل ان يكون المراد
بالمعروضية المقارنة للنقل المعروضية حين الوضع وان يكون المعروضية حين الانزال ويحتمل ارادتهما
جميعا وعلى المصدر يتم لمحذوف يمكن فهم الحال الدفعة من تنكير عرضا ويحتمل على كل ان يكون فاعلا
او مبتدأ المحذوف اي انما تعرض المرأة او المرأة تعرض على القبر عرضا ثم يحكي ان يفهم احكامها الثلثة
اي تعرض عليه عرضا حين الوضع وحين الانزال فان العرض عليه بما يفهم منه ذلك كما لا يخفى ويفهم
الحال الدفعة من تنكير عرضا ويحتمل ان يكون التقدير مثل ذلك الا انه لا يكون عرضا مفعولا مطلقا بل
ظرفا اي يعرض على القبر في جهة العرض وح فيفهم منه الحكمان الاولان دون الثاني ويحتمل ان يكون

التقدير

التقدير يوضع المرأة او المرأة توضع عرضا او ينقل المرأة او المرأة ينقل عرضا او يقدر الفعلان من الوضع والنقل
كلاهما عاملين او خبرين ليفيد الحكمين اي يوضع وينقل المرأة او المرأة توضع وتنقل عرضا ويحتمل ان يقال التقدير
المرأة يفعل بها ما ذكرناه وعلى هذه التقديرات السبعة الاخيرة يحتمل ان يكون عرضا مصدرا بمعنى المرأة بمعنى
المفعول اي معروضة على القبر او مصدرا لمحذوف والجملة يكون حالا اي معروضة عرضا وعليه يفيد الاحكام با
التقريب الذي عرفته او تمييزا او ظرفا اي على جهة العرض عليه وان يكون مقابل الطول فان قدر الوضع او
مطلق الفعل كان ظرفيا وان قدر النقل احتمله والتمييز والتفصيل ان المرأة توافق الرجل في استحباب وضع
الجنازة عند القبر ولا في الانزال ليتأهب فيه لعموم الاخبار وتخالفه في ثلثة الوضع عند رجل القبر فانها
توضع مما يلي القبلة وفي النقل دفعات فانها تنقل دفعة واحدة وفي السبق بالرأس فانها تنزل عرضا
كما صرح به الصدوق والشيخان في المقنعة والنهاية والمبسوط والجمل وابن زهرة وغيرهم كل ذلك مما
لها من الهتاك حرمتها ولخبر عبد الصمد بن هرون عن الصادق ع اذا ادخل الميت القبر ان كان رجلا
يسل سلا والمرأة تؤخذ عرضا فانه استر ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال
يسل الرجل سلا وتستقبل المرأة استقبالا ونقل ابن زهرة والعلامة في المنتهى والنهاية والتذكرة
الاجماع على الوضع مما يلي القبلة والانزال عرضا وقد عرفت ان وضع الرجل مما يلي رجل القبر انما كان لانه
كان يسل سلا ويسبق برأسه فلما انتفى ذلك في حقها امكن التنبيه لانتفائه ايضا واما الدفعات فكانه
العبارات لا يدل على اختصاصها بالرجل بل يفهم من اكثرها مساواة المرأة له نعم صرح بالدفعة فيها
الفاضل في التلخيص والمهذب في الثلثة ولعله لمناسبتها الستر وربما يفهم من كلام الشيخين في موضع
من المبسوط والنهاية وما عرفت من كلام ابن ادريس تساويهما في السل ونقل الرأس الى القبر
وذكر المرتضى في الجمل وضع الجنازة عند رجلي القبر والسبق برأس الميت وسله من غير تعرض
للفرق بين الرجل والمرأة وكذا سلار ذكر الدفعات والسل والسبق بالرأس من غير تعرض
قوله هذا هو بعد ما ذكر من قوله ووضع الجنازة هو المشهور الا ان الاقتصار على الدفعة في المرأة
انما اشتهر بين المتأخرين لما عرفت من خلو اكثر العبارات عنه والاخبار خالية عن الدفعات فذكر
الجزء الثاني عليها **قوله** ونزول الاجنبي معه اي مع الميت وجواز الرجاع الى الرجل لجعل الاستثناء
منقطعا الا الرحم لانه يورث القسوة ومن تساقط به تعد بحمر من رجة كذا ذكر الشيخ ومن عداه حكما
ودليلا وروى البرقي في المحاسن عن ابيه عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الاول ع ماجرى من
رسول الله ص واله عند موت ابنه ابراهيم ع فقال عنه ع قال يا علي انزل والحد ابني فنزل علي ع فالحد
ابراهيم في لحده فقال الناس انه لا ينبغي لاحد ان ينزل في قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص واله بابنه
فقال رسول الله ص واله ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكني لست امن اذا
حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله من ذلك من الجزع ما يحبط اجره وان كان الرحم ولدا
للميت لعموم العلة والفتوى ولخبر عبد الله بن محمد بن خالد عن الصادق ع الوالد لا ينزل في قبر ولده كذا
في الذكرى وتبعه الشارح في الروض والفاظ الاخبار في نزول الولد في قبر ابيه من نسخ التهذيب الفتر
والفنا وح يكون الجزء فارقا بين الولد والوالد لا مسويا بينهما ويدل على الفرق ايضا رواية عبد الله

قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه في التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا
باس وغيرها وهي كثيرة وانت تعرف انها لا تنفي الكراهة ان ثبت بل غاية ما فيها الدلالة على خفة الكراهة في الولد
بالنسبة الى الوالد بالنسبة الى الوالد وفي حواشي خطبة القواعد للشارح عن بعض الاصحاب استثناء الولد
ونقل ذلك عن جامع يحيى بن سعيد قوله الا مع الضرورة فان نزول الرحم معها افضل لما عن رواية السكوني
عن ابي عبد الله ع قال قال امير المومنين ع مضت السنة من رسول الله ص ان المراة لا يدخل قبرها
الا من كان يراها في حياتها وكأنه مشهور ذكره الفاضلان ومن بعدهما وحكي عليه الاجماع في التذكرة وفي
المسالك ولا يجب ذلك للاصل وضعف الخبر بالسكوني انتهى ولكن ان احتيج في كشف الوجه ووضع
الخد على التراب الى نظر او لمس فلا يفعله الا امراة او زوج او ذو رحم لهو ظاهر وقال المفيد ونزلها القبر اثنان
يجعل احدهما يديه تحت كتفيها والاخر يديه تحت حقويها وينبغي ان يكون الذي يتناولها من قبل وركيها
زوجها او بعض ذوي ارحامها كابنها واخيها او ابيها ان لم يكن لها زوج ولا يتولى ذلك منها الاجنبي الا
عند فقد ذوي ارحامها قال وان انزلها قبرها نسوة يعرفن كان افضل وهذا كما ترى اعاد فيه استحباب
كون المتناول لها من قبل الوركين ذا رحم لها لا مطلق النازل وقال علم الهدى في الجمل ولا يدخل المراة
قبرها الا من كان يجوز له ان يراها وهي حية وظاهره المنع من غير المحرم والزوج والنساء وكذا كلام
المبسوط والنهاية حيث قيل فيهما وان كانت امراة لا ينزل الى قبرها الا زوجها او ذو رحم لها فان
لم يكن احد منهم جاز ان ينزل اليه بعض الرجال المومنين قال وان نزل بعض النساء عند عدم الرجال
من ذوي الارحام كان افضل وكذا كلام المنتهى قال وان كان امراة لا ينزل اليها الا زوجها او ذو رحم
لها وهو وفاق العلماء قوله والزوج اولى اي بالنزول معها منه اي الولي لما من رواية اسحق بن
عمار عن ابي عبد الله ع قال الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها قوله ومع تعذرهما فامراة صالحة
اولوية المحارم من النساء هو المشهور وقد نص العلامة في المنتهى على ان الرجال اولى بدفن
الرجال والنساء لافتقاره الى مزيد قوة وبطش لسعي النساء وما عرفته من كلام المفيد يحتمل
اولوية النساء ولعل مراده ما سمعته من المبسوط والنهاية وتقييد المراة بالصلاح مما فعله المصنف في
الذكرى وتبعه الشارح هنا وفي شرحي الارشاد والشرائع ولا حاجة اليه الا ان يراد به
الصلاحية للدفن لكونها قوية عارفة ثم اجنبي صالح ان وجد ولو كان شيخا كان اولى كما فرع عليه
في التذكرة ولا يتعرض لكشف وجهها ووضع خدها على الارض الا هو غير ناظر اليها ولا لامس
لجسدها فان تعذر بدونهما فلا يفعل وقال ابن زهرة وان كان جنبا ويضعه على الكفان ويوضع خده
على التراب وتلقين الشهادتين واسماء الائمة ع ويفعل ذلك به وليه او من يامره الولي ولا يفعل ذلك
بالمراة الا من كان يجوز له النظر اليها في حياتها وذلك بظاهره على ان التلقين ايضا مما يفعله الاجنبي مطلقا
وفي الذكرى الرحم اولى من المحرم بالمراة لما تقدم في الصلوة ولو تعذر فامراة صالحة ثم اجنبي صالح ولو كان
شيخا فهو اولى قال في التذكرة يجعل يده من قبل كتفها والاخر يجعل يده تحت حقويها قاله ابن حمزة وهذه
العبارة توهم ان ابن حمزة انما ذكر هذه الكيفية للرجل الاجنبي وليس كذلك بل جعلها من مستحبات دفنها
مطلقا كما ذكره المفيد فيما سمعت من كلامه قوله وحل عقد الاكفان من قبل راسه ورجليه وغير ذلك كان

كان

كان من غير خلاف يعرف وفي الغنية والمعتبر حكي الاجماع عليه ولعل من اقتصر عليهما ومن ابي بصير قال سالت
ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحلها وعن ابي الحسن عن ابي حمزة قال قلت لاحدهما ع يحل
كفن الميت قال نعم ويبرز وجهه الى غير ذلك ويحتمله رواية ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال
يشق الكفن من عند راس الميت اذا ادخل قبره ونحوها رواية حفص بن البختري عنه ع فلعل الاعلية الاعلى
ما اذا كان الكفن مخيطا او نحوه حتى يفتقر الى الشق والا فالشق مكروه لانه اتلاف وتقبيح للكفن قوله
ووضع خده الايمن على التراب خارج الكفن بالاجماع كما قاله ابن زهرة وعن ابن سنان عن محمد بن عطية قال اذا
اتيت به الى القبر الى قوله والصق خده بالارض ويحسر عن وجهه وفي رواية محمد بن عجلان عن
الصادق ع وليحسر عن خده وليلصق خده بالارض الى غير ذلك وكذا في صحيحة ابن سنان عنه ع الرجل لا
يلف ولكن يطرح عليه طرحا واذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبيه وقال ابن حمزة وحل عقد
الكفن ويوضع خده على التراب فان كان الميت محرما غطي وجهه بثوب وهو يعطي انه لا يكشف عن وجهه
في القبر ولا ارى له وجها الا اعتمادا على مسالة الحديثة ولعله نشا من قول الشيخين ان المحرم اذا مات
غسل وكفن وغطي وجهه بالكفن وما روي من مثله في عدة اخبار وهو لا علم ان المراد رفع توهم انه
كالمحرم يجب او لا ينبغي ان لا يغطي راسه ووجهه عند التكفين والتقميص او جوازه وهو في غاية
الظهور لا نظر الى الاخبار والفتاوى قوله وجعل شيء من تربة الحسين ع مع تحت خده كما قاله صاحب
الاشارة وقوله ابن ادريس وحكاه من الفضل وجعله المحقق في المعتبر والمصنف في الذكرى الحسن و
اختاره في الدروس والبيان اذن مطلق الكفن كما قيل او مطلق الكون معه كما هو ظاهر الاكثر
او تلقاء وجهه وقال ابن ادريس وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي يكون التربة في لحده مقابلة
وجهه وقال في اقتصاده ويكون في وجهه وظاهره انه منع منه غير المقابلة الا ان تكون الجملة
الثانية مفسرة ومنبهة للاولى وفي المختلف بعد ذكره قول المفيد وقول الشيخ والكل عندي
جائز لان التبرك موجود في الجميع قال في الذكرى يستحب وضع التربة معه قاله الشيخان ولم نعلم
ماخذه والتبرك بها كاف في ذلك والاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة وفي الغرية
في وجهه وكذا في الاقتصاد الشيخ وقيل تلقاء وجهه وقيل في الكفن اقول روى الشيخ في التهذيب
بسنده عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اساله عن طين القبر يوضع
مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرات التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في قبره ويخلط
بحنوطه ان شاء الله وفي المصباح في فضل عقل الطرف من احكام التربة من طين قبر الحسين ع عن
جعفر بن عيسى انه سمع ابا عبد الله ع يقول ما على احدكم اذا دفن الميت ووسده التراب ان
يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه وقد روي في عدة اخبار ان تربة
الحسين ع امان من كل خوف وهو يصلح مستندا للحكم وفي الذكرى وقد نقل ان امراة قذفتها
الارض مرارا لفاحشة كانت تصنع فامر بعض الاولياء بوضع تراب من قبر صالح معها فاستقرت
قال الشيخ نجيب الدين يحيى في درسه يصلح ان يكون هذا متمسكا انتهى ما في الذكرى وقد
روي ان امراة كانت تزني وتضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها

فلما ماتت ودفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك الموضع الى غيره فجرى لها
ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه من المعاصي في حياتها
فاخبرته بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب بعذاب الله خلق الله بعذاب الله اجعلوا
في قبرها شيئا من تربة الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله تعالى ولعل من اختار الوضع تحت خده نظر
الى انه ادخل في التبرك واستدفاع الخوف والعذاب **قوله** وتلقينه الشهادتين في رواية محمد بن
عجلان عن ابي عبد الله ع وتسمعه تلقنه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واله وتذكر
له الائمة واحدا واحدا وفي رواية محفوظ الاسكاف عنه ع ويدني فمه الى سمعه ويقول اسمع افهم
ثلث مرات الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع افهم واعد عليه ثلث مرات
هذا التلقين وفي رواية ابي بصير عنه ع فاذا وضعته في اللحد فضع فمك على اذنه وقل الله ربك والاسلام
دينك ومحمد نبيك والقران كتابك وعلي امامك وفي رواية اخرى له عنه ع واذا وضعته في اللحد فضع
يدك على اذنيه وقل الله ربك الى اخر ما مر وفي رواية صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع واضرب بيدك على
منكبه الايمن ثم قل يا فلان قل رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا وبعلي اماما وتسمي
امام زمانه وفي حسنة وسمى حتى امام زمانه ولعله المراد في الصحيح وفي رواية اسحق بن عمار عن
الصادق ع ثم تضع يدك اليسرى على عضده الايسر وتحركه تحريكا شديدا ثم تقول يا فلان بن فلان
اذا سئلت فقل الله ربي ومحمد نبيي والاسلام ديني والقران كتابي وعلي امامي حتى تسوق
الائمة ع ثم تعيد عليه القول ثم تقول افهمت يا فلان وفي الفقيه ثم يدخل يدك اليمنى تحت منكبه
الايمن وتضع يدك اليسرى على منكبه الايسر وتحركه تحريكا شديدا وتقول يا فلان بن فلان
الله ربك ومحمد نبيك والاسلام وعلي وليك وامامك وتسمي الائمة ع واحدا واحدا الى اخرهم دينك
ائمتك ائمة هدى ابرار ثم تعيد عليه التلقين مرة اخرى فكانه جمع بين روايتي الايمن والايسر
واكتفى بالاعادة مرة اخرى كما في رواية اسحق وقال سلار ثم شرج اللبن وهو يقول التلقين
وهو ينافي ما في الروايات من وضع الفم على الاذن ووضع اليد على المنكب او العضد وقد نقل غيره
من الاصحاب على ان التلقين قبل شرج اللبن وزاد صاحب الاشارة التلقين بالبعث والنشر
والجنة والنار **قوله** ممن نزل معه حال عن التلقين بجعله للمجهول مضافا الى المسند اليه
وكلام المتن يحتمله وان يكون للمعلوم مضافا الى المفعول ان كان النازل وليا والا استناد
لما عرفت من ان الولي بالميت في جميع احكامه ويتفرع عليه بحوجه رواية محمد بن عجلان **قوله** ثانيا له
اسمع ثلثا قبله بل اسمع وافهم ثلثا قبله وبعد كل مرة كما نقلت عليه رواية محفوظ الاسكاف من التلقين مرة
قوله والدعاء له ويستحب الماثور بان يقول عند معاينة القبر اللهم اجعلها روضة من رياض
الجنة ولا تجعلها حفرة من حفر النيران ذكره الاصحاب وعند السل بسم الله وبالله وعلى ملة رسول
الله اللهم الى رحمتك لا الى عذابك رواه ابو بصير عن الصادق ع وروى سماعة عنه ع قال اذا وضعت
الميت على القبر قلت اللهم عبدك ابن عبدك وابن امتك نزل بك وانت خير منزول به فاذا سللته
من قبل الرجلين ودليته قلت بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ص واله اللهم الى رحمتك لا الى

عذابك

٦٠٩

عذابك اللهم افسح له في قبره ولقنه حجته بالقول الثابت وقنا واياه عذاب القبر واذا وضعته في اللحد بسم الله
وبالله اه رواه محمد بن مسلم عن احدهما ع وفي رواية محمد بن عطية ويكون اولى الناس مما يلي راسه ثم ليقرأ
فاتحة الكتاب وقل هو الله احد والمعوذتين واية الكرسي ثم ليقل ما يعلم حتى ينتهي الى صاحبه وفي خبر محمد بن عجلان
عن الصادق ع مثل ذلك وزاد الاستعاذة وفي خبر اخرى له عنه بعد التسمية ويصلي على النبي واله
وفي حسنة الحلبي عنه ع فاذا وضعته في القبر فاقرأ اية الكرسي وقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة
رسول الله ص واله اللهم صل على محمد وال محمد اللهم افسح له في قبره والحقه بنبيه وقل كما قلت في الصلوة
عليه مرة واحدة من عند اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه
واستغفر له ما استطعت قال وكان علي بن الحسين اذا دخل القبر قال اللهم جاف الارض عن جنبيه وصاعد عمله
ولقه منك رضوانا وفي خبر اسحق بن عمار عنه ع قل اللهم يا رب عبدك وابن عبدك نزل بك وانت خير منزول
به اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه والحقه بنبيه محمد وصالح شيعته واهدنا واياه
الى صراط مستقيم اللهم عفوك عفوك وفيه انه بعد التلقين يقول يثبتك الله بالقول الثابت هداك
الله الى صراط مستقيم عرف الله بينك وبين اوليائك في مستقر من رحمته ثم يقول اللهم جاف الارض
عن جنبيه واصعد بروحه اليك ولقه منك برهانا اللهم عفوك عفوك ثم يضع الطين واللبن فما دمت
تضع الطين واللبن تقول اللهم صل وحدته وانس وحشته وامن روعته واسكن اليه من رحمتك
رحمة تغنيه بها عن رحمة من سواك فانما رحمتك للظالمين ثم تخرج من القبر وتقول انا لله وانا اليه راجعون
اللهم ارفع درجته في اعلى عليين واخلف على عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين وبعد
طم القبر ما في خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض عن جنبيه
واصعد اليك روحه ولقه منك رضوانا واسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك وفي خبر
سماعة عن ابي عبد الله ع اذا سويت عليه التراب قل اللهم جاف الارض عن جنبيه وصعد روحه الى
ارواح المؤمنين في عليين والحقه بالصالحين **قوله** والخروج من قبل الرجلين روى السكوني عن جعفر
عن ابيه ع قال من دخل القبر فلا يخرج منه الا من قبل الرجلين لانه باب القبر ومن قبل الرجلين روى
جبير بن نفير الحضرمي قال قال رسول الله ص واله ان لكل بيت بابا وان باب القبر من قبل الرجلين
وروى عمار عن الصادق ع قال لكل شيء باب وباب القبر مما يلي الرجلين ولانه فيه احترام للميت
وهو مطلوب للشارع وقال ابن الجنيد يخرج من قبر الرجل من عند رجليه ومن قبر المراة من عند راسها
ولعله راى احترامها في ذلك للتباعد عن محل الشهوة **قوله** والاهالة اي الصب للتراب من
الحاضرين كلهم لما سياتي عند الرحم فانها منه مكروهة يعني عبيد بن زرارة قال مات لبعض اصحاب
ابي عبد الله ع ولد فحضر ابو عبد الله ع فلما الحد تقدم ابوه ليطرح عليه التراب فقلنا ابا ابي رسول
الله ع نهانا عن هذا وحده فقال انهاكم ان تطرحوا التراب على ذوي الارحام فان ذلك يورث القسوة
في القلب ومن قسا قلبه بعد من ربه ويستحب ان يكون الاهالة بظهور الاكف لرواية محمد بن الاصبغ
عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع وهو في جنازة فحثا التراب على القبر بظهر كفيه وقال المفيد
بظهور اصابع الكفين ويحثونه في الوسيلة وليكونوا مسترجعين اي قائلين انا لله وانا اليه راجعون

حالة الاهالة ذكره الفاضلان الاصحاب وقال المحقق وهذا استحباب الآية ثم في رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
فاذا حثوت عليه تقول انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته في اعلى عليين و
اخلف على عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين وعن السكوني عن ابي عبد الله ع قال اذا حثوت التراب
على الميت فقل ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله قال وقال امير المؤمنين ع سمعت رسول الله ص
يقول من حثا على الميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة وزاد الصدوق والشيخ وصدق
الله ورسوله والشيخان اللهم زدنا ايمانا وتسليما ويستحب ان يحثو ثلث حثيات لحسنة داود بن
النعمان قال رايت ابا الحسن ع يقول ما شاء الله لا ما شاء الناس فلما انتهى الى القبر تنحى فجلس فلما ادخل الميت
لحده قام فحثا عليه التراب ثلث مرات بيده ورواية محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر ع في جنازة رجل من اصحابنا
فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثا عليه مما يلي راسه ثلثا وفي صحيحة عمر بن اذينة قال رايت ابا عبد الله ع يطرح
التراب على الميت فيمسكه ساعة في يده ثم يطرحه ولا يزيد على ثلثة اكف قال فسالته عن ذلك فقال يا عمر
كنت اقول ايمانا بك وتصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله ورسوله الى قوله تسليما هكذا كان يفعل
رسول الله ص وآله وبه جرت السنة وظاهرها ان الطرح كان بباطن الكف ويمكن الحمل على الطرح بالظهر
قوله يقال رجع بالتضعيف واسترجع اذا قال ذلك وفي العين قال النصر بن ... اقول رجع ولا اقول
استرجع قوله ويرفع القبر عن وجه الارض بالاجماع كما يظهر من الغنية والمعتبر والمنتهى لما سياتي و
يستحب ان يكون الرفع مقدار اربع اصابع مفرجات كما نص عليه في الثلثة قال المفيد وابن
ادريس والعلامة في المنتهى لا اكثر من ذلك وفي المنتهى وعليه فتوى العلماء ونص الاولان
على الانفراج كسلار وابن حمزة والفاضلان في غير المنتهى والمعتبر وزهرة واطلق الشيخ في كتبه
وجوز العلامة في المنتهى الاربع ولم يتعرض الشيخ وسلار وابن حمزة والفاضلان في غير المنتهى
والمعتبر في غير الذكرى للاكثر من ذلك بنفي ولا اثبات ونص ابن زهرة وصاحب الاشارة على استحبابه
المحشر لما ما يدل على انفراج الاصابع فرواية عبيد الله الحلبي ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال
امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات ورواية اخرى للحلبي عنه ع مثل ذلك ورواية
محمد بن مسلم عن احدهما ع ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات وهي تدل على كراهة الزائد
ايضا واما ما يدل على الانضمام فرواية سماعة عن ابي عبد الله ع ويرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع
مضمومة واما الشبر فرواية ابراهيم بن علي عن جعفر عن ابيه ع ان قبر رسول الله ص وآله رفع
شبرا من الارض ومثله روى الصدوق في العلل بسنده عن الحسين بن علي الرافقي ونحوه
من طرق العامة رواية الساجي عن جعفر عن ابيه ع عن جابر قوله ليعرف فيزار ويحترم دليل
استحبابه مطلق الرفع او الرفع بذلك القدر فانه لا يعرف باقل من ذلك غالبا ويمكن ان يدخل
نفي الازيد في المعلل لان من افراد الازيد ما يوجب اشتباهه بغيره وعلى الاولين لعل تاخيره عن نفي
الازيد للاشعار بانه انما لم يطلب الازيد شرعا لان المقصود من الرفع هو ان يعرف وهو يحصل
بالقدر المذكور قوله ولو اختلفت سطوح الارض اعتبر رفعه من اعلاها لصدق الالزاق
بالارض الا القدر المرخص فيه وتادت السنة بادناها لصدق الرفع عن الارض في الجملة قوله

وتسطيحه

وتسطيحه اي لا يجعل في ظهره سنام بفتح السين وكسر النون اي مرتفع وعينه ومنه جزاء السنم اي المرتفع
الجاري على وجه الارض والحكم مما اتفق عليه الاصحاب ويدل عليه رواية الاصبغ ابن نباتة قال قال امير المؤمنين ع
من حدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام ان كان حدد بالحاء المهملة كما قاله سعد بن عبد الله ورواية
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ويربع قبره وروى البرقي في المحاسن عن السكوني عن ابي عبد الله ع عن آبائه
عن امير المؤمنين قال بعثني رسول الله ص وآله الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا
قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته وروى الجمهور عن ابي هياج الاسدي قال بعثني علي قال ابعثك على ما بعثني
رسول الله ص وآله ان لا ادع قبرا مشرفا الا سويته ولا تمثالا الا طمسته وعن ابي علي الهمداني قال
كنا مع فضالة بن عبيد برودس بارض الروم فتوفي صاحب لنا فامر فضالة بقبره فسوي ثم قال سمعت
رسول الله ص وآله يامر بتسويتها وعن القاسم بن محمد قال دخلت على عائشة فقلت يا امه اكشفي
لي عن قبر النبي وصاحبيه فكشفت لي عن ثلثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء وروي
ايضا انه صلى الله عليه وآله امر بتسطيح قبر ابنه ابراهيم وايضا فان قبور المهاجرين والانصار بالمدينة
مسطحة وروى الصدوق في العلل بسنده عن المسيب بن الوليد عمن ذكره عن ابي عبد الله
ع قال قلت لاي علة يربع القبر قال لعلة البيت لانه نزل مربعا واما قوله لانه من شعار الناصبة ولا
المحدثة فهو علة التجنب عن التسنيم وكاشف عن علة استحباب التسطيح التي هي كونه سنة قوله مع
اعترافهم بانه خلاف السنة مراغمة للفرقة المحقة قال ابن ابي هريرة منهم السنة التسطيح الا ان الشيعة
استعملته فعدلنا عنه الى التسنيم وقال الغزالي في الوسيط منع اشياء استحب في زماننا لكونها قد
صارت شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبر قوله وصب الماء عليه بالاجماع
كما في المنتهى والغنية والاخبار ناطقة به وفي الحسن بطريق احدهما في الكافي والاخر في العلل
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب قال
في المنتهى ولانه يفيد التراب استمساكا من التشتت عند هبوب الرياح والزوار احيانا بعضها
ببعض ولعل فيه تفالا ببلوغ المراد من اهل الجنة ويستحب ان يكون الصب مستقبلا اي بتلبس
متوجها الى رجليه وكان الاولى تركه لفهمه من قوله دورا ثم انه لا يحسن انفصاله عنه وبالجملة
فيصب من الراس ويدار الى ان ينتهي اليه اي الراس من غير ان يقطع الماء قاله الصدوق و
يصب الفاضل على وسطه لرواية موسى بن اكيل النميري عن ابي عبد الله ع قال السنة في رش
الماء على القبر ان تستقبل القبلة وتبدأ من عند الراس الى عند الرجل ثم تدور على القبر من
الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر فذلك السنة فيه وحكى ابن زهرة الاجماع على الدور بذلك
الوجه قوله وليكن الصاب مستقبلا للقبلة لما مر وظاهره الاستقبال في تمام حاله فلا يدور
بنفسه بل يديره بيده وادارة الماء عما نص عليه الشيخان وغيرهما بحيث يشعر بعدم دوران نفسه
وان لم يتعرضوا للاستقبال وقال سلار ثم يدور بالماء من جوانبه حتى يعود الى الراس وهو
ظاهر الخبر ويجوز ان يكون المراد بدور بالماء دوران يرجع الضمير الى الماء او الصب وقال الشيخ
على وصل الابتداء بالصب عاجهة القبلة الا ليس في الرواية وكلام الاصحاب تعيين كيفيته

عن بل اقتم قبل ذلكم

فبأي الجانبين بل اجاز **قوله** ووضع اليد عليه بعد نضحه بالماء قال في المعتبر يضع الحاضرون ايديهم عليه متفرقين وهو مذهب فقهائنا ويدل عليه من الاخبار ما روى عن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الدعا وعن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا عبد الله ع كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليه وهو مقابل القبلة وعن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ع ان اصحابنا يصنعون شيئا اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة ذلك ام بدعة قال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وعن محمد بن اسحق قال قلت لابي الحسن الرضا ع شيء يصنعه الناس عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا فيحمل على نفي الوجوب المذكور بما قبلها ولعل المراد بالوجوب تاكد الاستحباب ثم ان هذه الاخبار انما يدل على استحباب الوضع من دون تاثير وذكر الاصحاب انه يستحب ان يكون اليد مؤثرة في التراب مفرجة الاصابع لما سياتي من الخبر وحسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع بمن مات من بني هاشم خاصة شيئا لا يصنعه باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله صلى الله عليه وآله كفه على القبر حتى يرى اصابعه في الطين فكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه اثر كف رسول الله صلى الله عليه وآله فيقول من مات من آل محمد قال في الذكرى وفعل النبي صلى الله عليه وآله حجة فللناس به وتخصيص بني هاشم لكرامتهم عليه **قوله** وظاهر الاخبار وهي هذا ان الخبران وما ورد في زيارة القبور ان الحكم اي تفريج الاصابع والتاثير مختص بهذه الحالة فلا يستحب تاثيرها بعده وان استحب الوضع كما هو ظاهر خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع كما نقله في الذكرى ويظهر من التهذيب حيث اورده في باب شرح زيارة قبور المؤمنين ايضا وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى قال كنت بفيد فمشيت مع علي بن بلال الى قبر محمد بن اسمعيل بن بزيع قال فقال لي علي بن بلال قال لي صاحب هذا القبر عن الرضا ع من اتى قبر اخيه المؤمن من اي ناحية يضع يده ويقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من الفزع الاكبر وروى الصدوق في ثواب الاعمال في الصحيح عن احمد بن محمد قال كنت انا وابراهيم بن هاشم في بعض المقابر اذ جاء الى قبر فجلس مستقبل القبلة ثم وضع يده على القبر فقرأ سبع مرات انا انزلناه ثم قال حدثني صاحب القبر وهو محمد بن اسمعيل بن بزيع انه من زار قبر مؤمن فقرأ عنده سبع مرات انا انزلناه غفر الله له ولصاحب القبر **قوله** روى زرارة في الصحيح عن هذه الرواية وعدها ليست دليلا على الاختصاص بل الدليل عليه هو هذه مع ذكرنا والاصل الذي ذكر **قوله** واما تاثير اليد في التراب والطين والوحل من نحو ثوب غشي به القبر فليس بسنة مطلقا حين الدفن وبعده بل اعتقاده سنة بدعة لعدم الدليل عليه وعدم القيد في صحيح زرارة لتبادر المعروف الى الفهم لا للعموم **قوله** مترحما له مستغفرا منه ومع كثير من العبارات ان استحباب الوضع مقيد بالترحم يعني ان من لا يترحم عليه فلا يستحب له الوضع وليس الا ترك فان اخبار الوضع مطلقة لما ترى وعبارة الدروس والبيان

ظاهر ان

قوله ع

بالبقيع فمررنا بقبر الرجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر ع

ظاهر ان في الاطلاق ينبغي ان يحمل كلامه هنا على وفقهما بان يكون الترحم سنة اخرى وذكره بعد ذكر الدعاء له اما لانه لم يرد بالدعاء هنا كما الا ما يتل الظم او ذكر للخاص بعد العام او المقصودة بالحكم هنا ليس الا وضع اليد **قوله** وافضله ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع من قوله اللهم جاف الارض الخ او ما في حسنة سماعة ويكذا بقوله كما رواه زرارة وان كان الخبر يخص حالة الدفن لانه دعاء ماثور للمانع منه ولكن الماثور في الزيارة بعده اشياء اخر كقراءة القدر كما عرفت وعن عمرو بن ابي المقدام عن ابيه قال مررت مع ابي جعفر ع فجعلت ذاك هل ابن رجل من الشيعة فقلت لابي جعفر ع قال فوقف عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات وقوله مستقبلا يحتمل ان يكون ظرفا لزمان اي في الزمان المستقبل بالكسر او الفتح وان يكون حالا عن فاعله والمراد مستقبلا للزمان الآتي وان يكون حالا عن فاعل يقوله والمراد مستقبلا للقبلة ويحتمل الحالية عن فاعل مترحما وعن كل منه وفاعل يقوله استحباب الاستقبال دل عليه ما مضى من الاخبار ونحوها **قوله** وتلقين الولي او من يامره بعد الانصراف بصوت عال الا مع التقية فلا يرفع الصوت او لا يلقن ان منعت منه مطلقا والحكم مما اجمع عليه الاصحاب وعن يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل الميت منكم ان يدرؤا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف نصنع قال اذا افرد الميت فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد الوصيين وان ما جاء به محمد حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وفي جابر عن ابي جعفر نحو ذلك وفيه التلقين بالائمة ع واحدا واحدا وليس فيه التلقين بالموت والبعث وزاد الشيخ في المصباح الكتاب والقبلة ولم يتعرض للموت والبعث ولكن سلك الا انه قال الله ربك ومحمد نبيك وعلي امامك والقرآن كتابك والكعبة قبلتك ثم تعد الائمة ع ولم يتعرض الشيخ لقول على الملحد الذي القبلة وتخير الملقن في الاستقبال للقبلة والاستدبار لعدم ورود معارض وذهب ابن ادريس الى الاستقبال ومن ابي الصلاح وابن البراج ويحيى بن سعيد الاستدبار وله لكل وجه والمختار ما اختاره المصنف من جواز الامرين **قوله** ويستحب التعزية لاهل المصيبة من الرجال والنساء والصبيان كما نص عليه في المبسوط قال ويكره تعزية الشابات من النساء للرجال الذين لا رحم بينهم وبينهن وقال ابن ادريس وليس في تعزية النساء سنة وهي تفعلة من العزاء وهو الصبر قال في القاموس او احسنه وفي الفائق والنهاية العزاء والعزوة اسم لدعوة المستغيث وفي تحرير النووي العزاء بالمد انه مقام التعزية وقال الازهري ان اصل التعزية التصبير لمن اصيب بمن يعز عليه **قوله** علاحي يقصد التعزية من الحزن لتقصر من كلام غيره **قوله** فمن عزى مصابا فله مثل اجره روى وهب عن العامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينقص من اجر المصاب شيء وعن النبي صلى الله عليه وآله من عزى ثكلى كسي بردا في الجنة ومن طريق الخاصة من اسمعيل الجزري

عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص واله من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبا بها
قوله وهي مستحبة مندوبة قبل الدفن اجماعا من اهل العلم كما نقل وبعده عندنا خلافا للثوري فانه
لا يستحبها بعده وفي المعتبر انه يكرهها لانه خاتمة امر الميت بزيد العبوات والاولى انما هو خاتمة
امر الميت والتعزية انما هي لاهل المصيبة وهم بعد احوج الى التعزية لغيبة شخص الميت عنهم وفراغهم عما
كانوا مشغولين به من التجهيز ورجوعهم الى منزله الذي يوحش عنده وكذا قال الشيخ في الاستبصار
وابن ادريس انها بعد الدفن افضل ووافقهما الفاضلان في المعتبر والتذكرة ويؤيده رواية ابن
ابي عمير عن ابي عبد الله ع قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وعن هشام بن الحكم قال رايت
موسى بن جعفر ع يعزي قبل الدفن وبعده والظاهر ان يعزي بصيغة المعلوم وان كان بصيغة
المجهول كان دليلا من حيث التقرير وان كان فيه للكلام مجال ولكن روى اسحق بن عمار
عن الصادق ع قال ليست التعزية الا عند القبر ثم ينصرفون فالحق الذكرى والظهر من كلام ابن
البراج ثم قال وخبر اسحق ليس بصريح في كونه قبل الدفن ولو سلم حمل على تعزية خاصة كما قبل التعزية
كما قال الصادق ع كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة ولا يحمل على الافضل لان ابن ابي
عمير رسل وذكر الرواية ومار من القول بافضلية ما بعد الدفن ولا حاجة الى الحمل المذكور اذ لا
يتعين كون القصر حقيقيا فيجوز ان يكون بالنسبة الى التعزية قبل الاتيان الى القبر ويكون
المقصود ان التعزية انما تكمل اذا اتى الى القبر فهي محمولة على الافضل او الكامل من غير لزوم
محذور قوله وكل احكامه من فروض الكفاية اي فكلها لان الغرض منها حصول الحقيقة الملحوظة
ويستثنى من المندوبات اشيا التشييع والاهالة ووضع اليد والدعا والتعزية ويمكن ان
يقال انها ليست من احكام الميت وان المراد باحكامه ما يفعل به فان كلا مما يفعل به فانما الغرض
منه صيرورته بالهيئة والحالة المخصوصة ولما الصلوة فهي ايضا جعلت عنه لما يفعل به قوله ومعنى الفرض الكفائي
يحتمل ان يريد به المفروض والمعنى المصدري والاول انسب بالمتن والثاني بقوله مخاطبة الكل وهو لا
يابى عن الاول من الاول ~~من الاول~~ نار معنى الشي لا يجب حمله عليه مواطاة والمراد بالكل جنسه الشامل لا
ثنين فلو لا قال مخاطبة اثنين فصاعدا لكان اولى به اي بالفرض على كل من المعينين وسواء
كان المفروض هو الغسل او الفعل فان الخطاب يتعلق بالكل ابتداء على وجه يقتضي وقوع
من ايهم كان لا من جميعهم وسقوطه بقيام من فيه الكفاية عمن سواه ومن فيه الكفاية يشمل
الواحد والمتعدد فقد لا يكفي الا المتعدد فمتى تلبس به من تمكنه القيام به سقط من غيره سقوطا
مراعى بالكمال فان لم يكمله عاد الى ما كان عليه من خطاب الكل به وهل يجوز لغير المتلبس الحينئذ
والاشتغال بما يشغله من الفرض بمجرد تلبسه حتى لا يكون عليه اثم ان لم يتفق الاكمال وهو
عالم به ام يجب عليه الانتظار الى ان يفرغ المتلبس حتى ان لم يكمله اتى به وان غاب يحتمل للكمال
واتفق عدمه وهو جاهل اثم وجهان مبنيان على انه يكفي في السقوط بناء الظن بالحصول من
البعض مطلقا او لا بد من العلم او الظن الشرعي والاقوى هو الثاني كما اختاره السيد
العميد في شرح التهذيب واختار الول الفاضل في نهاية في الاصول وفاقا للمحقق الرازي

هذا الذي

هذا الذي ذكر من خطاب الكل به ابتداء هو المختار عند المحققين وقيل بل المكلف به واحد او جماعة لا على
التعيين واتفقوا على انه متى لم يتحقق ذلك اي الاكمال من احدهم اثم الجميع في المتاخر اي المتقاعد
عنه وهو دليل على خطاب الكل به وقوله سواء في ذلك اي الاثم او كل ما ذكر الولي وغيره ممن علم بموته
من المكلفين القادرين عليه اي على الميت بمعنى القدرة على ما يفعل به او على ما ذكر من احكامه دليل على
ان مراده بالفرض الكفائي الذي يشمل ما يتعلق منه بالميت لان المطلق وان اتحد الموضع حمل الجميع
ولم يتعرض لمعنى الندب الكفائي لظهوره بالمقايسة الفصل الثالث في التيمم وهو في الاصل القصد
وفي عرف الشرع اسم للطهارة الترابية اخذا من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وشرطه عدم الماء مطلقا
او ما يكفيه لما عليه من الطهارة فلو وجد ما يكفيه لغسل بعض الاعضاء تيمم من غير ان يكون عليه غسل
ما يكفيه الماء صغيرا كان الحدث ام كبيرا بالاجماع على ما حكاه الشيخ في الخلاف والعلامة في المنتهى وحكاه
علم الهدى في الناصريات والفاضل في التذكرة عليه في الحدث الاصغر وحكى فخر الاسلام في شرح
الارشاد عن الشيخ قولا بانه اذا وجد ما لا يكفيه وجب عليه غسل ما يكفيه والتيمم التام للباقي فلو
وجد ما يكفيه لغسل وجهه ويده اليمنى غسلهما ثم يتيمم ومسح عليهما لاجل الاعضاء الباقية وهو قول
للشافعي ومالك وعطاء والحسن بن صالح بن حي ويدل على الاول ان كلا من الوضوء والغسل
والتيمم عبادة واحدة لا يقبل التبعيض ولا يتبعض طهارة ملفقة والاخبار الناطقة بان الجنب اذا وجد
ما يكفيه للوضوء دون الغسل يكفي عليه ان يتيمم قوله بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر ملتبسا
او ما لكن انه لا يوجد عنده ولا يمكنه الطلب الاخرى الجهات التي يذكرها في عدم الوصلة ولا
يتوهم دخوله تحته فان المفهوم من عدم الوصلة ان يكون الماء موجودا ولا وصلة اليه كما
فهمه الشارح ويمكن تعميمه لحالتي وجود الماء وعدمه ثم المراد عدم الماء السائغ استعماله شرعا في
الطهارة فلا فرق بين ما اذا عدم الماء مطلقا او وجد ماء مملوكا لغيره غير ماذون في استعماله او
وجد مملوكا او ما ذونا فيه لكن يخاف من استعماله عطشا ونحوه قوله او لضيق الوقت بحيث
لا يدرك منه اي من الوقت معه اي مع تحصيله بعد الطهارة مقدار اداء ركعة سواء كان التاخير
ذلك لتقريب التشاغل من الاخر او لوجود ما يقتضي الصلوة قبل ذلك كالرحل وسواء كان التاخير
الى التاخير اضطرارا ام اختيارا وان اثم في الثاني لصدق انه غير واجد للماء ومن لم يجد ففرضه
التيمم لعموم النصوص واستحالة التكليف بالايطاق وعدم امكان قصور الوقت عن العبارة
وانما حق الشيخ في الخلاف عدم صحة التيمم مع الخلال بالطلب وفي المعتبر من كان قريبا منه وتحصيله
ممكن لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباستعماله يفوت لم يجز له التيمم وسعى اليه لانه واجد
قوله او لكونه في بر بعيد القعر والتذكير للتاويل بالموضع او المنبع يتعذر الوصول الى
ما بها دون الالة وهو عاجز عن تحصيلها وان امكنه النزول اليها فهل يجب ام يجوز له التيمم
فعن الحسين بن ابي العلاء قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل عر بالركية وليس معه
دلو قال ليس عليه ان ينزل الركية ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم ونحوه في صحيح الحلبي
عنه ع وفي الصحيح عن ابن ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر

المليم

وانت جنب ولم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء ورب الصعيد واحد ولا تقع
في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وظاهر الصدوق العمل برواية الحلبي والذي يقتضيه النظر انه ان امكنه
النزول من غير مشقة ولم يؤد الى فساد الماء كان عليه النزول والجزان المنزلان على الحسن نعم ان كان
جنباً وقلنا بان ماء البئر ينفعل بالاغتسال بالنجاسة او نحو ذلك الى المطهرية عند اوجه استعماله
ما لم ينزح القدر المعهود فوجه القول بالتيمم ان لم يكن معه ما يغترف به الماء ويغتسل خارجاً الا
اذا لم يكن البئر ملكه لاحد وكانت اليها حاجة فوجوب الاغتسال منها متوجه غايته الى وجوب
طمها او النزح منها واجناره من هناك بالمال لئلا تنفسد باستعمال مائها ان قلنا بالتنجس قوله
لو بعوض من عينها او منفعتها فيشمل البيع والهبة بعوض والاجارة والصلح او من ثوب
ولو نفيس او اعارة لا هبة كما نص عليه في روض الجنان وفاقاً للذكرى والدروس والبيان
والتذكرة والقواعد لما في قبولها من قبول المنة التي لا يتسامح بها الاحرار بخلاف الماء
فانها وان كانت هبة للمفعول المنفعة الا انها مما يتسامح بها وكذا هبة الماء مما ليس في قبولها
غضاضة فيجب وخالف في المنتهى لانه واجد واجاب عن حديث المنة بانها غير معتبرة في نظر الشرع
قال وهل اوجبوا قبول الماء وهو لازم على الشيخ فانه اوجب قبول هبة ثمن الماء كما ان الاول
لازم من قول الفاضلين في المعتبر والنهاية والتحرير حيث سمعناه من وجوب قبول ثمن الماء انتهى
قال في روض الجنان هذا اذا كان البذل على وجه التبرع كالهبة ونحوها اما النذر وعلى وجه يدخل
فيه المحتاج ويفتقر الى القبول فان قبوله واجب كما يجب التكسب لوجوب تحصيل شرط الواجب
المطلق وانتفاء المنة ولو كان النذر للمحتاج الى القبول فوجوب اخذه اولى لان الملك عنه خ
لم يكن والمنة منتفية انتهى والاعارة نحو المضمونة اذا كان قادراً على اداء قيمتها ان تلفت
او لم يكن في معرض التلف وقال الفاضل في النهاية ويشترط الضمان فان لم يرد قيمته للمستعار
على ثمن مثل الماء وجب القبول والا فلا لانها قد يتلف فيحتاج الى غرامة ما هو فوق ثمن الماء
وهو مبني على عدم وجوب شراء الماء بازيد من ثمن المثل ومع ذلك ففي عدم وجوب الاستعا
مع بعد التلف نظر قوله او لكونه موجوداً في محل يخاف من السعي اليه على نفس او طرف او
مال محترمة الاحتزام مثل الثلث حتى ان اخاف على تلف نفس او طرف قصاصاً مع تجويز العفو
او الصلح بالدية مع عدم السعي لم يجب واصل الحكم مما لا نعرف فيه خلافاً ويدل عليه من
النصوص رواية داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ٤ اكون في السفر فتحضر الصلوة وليس
معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يميناً وشمالاً قال لا تطلب الماء
ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ورواية يعقوب بن
سالم قال سألت ابا عبد الله ٤ عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين
او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع قوله او مال ثقل عليه الا
جماع في المعتبر والتذكرة وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافاً واكثر المتقدمين لم يتعرضوا له
وعبارة المبسوط توهم عدم اعتباره اذ قال التيمم طهارة ضرورة فلا يجوز تعليله الا بعد شرط

الماء عدم الماء اصلاً مع الطلب سواء كان في سفر قصير او طويل او في الحضر وعلى كل حال او عدم ما يتوصل
به اليه من ثمن والة او الخوف على النفس لاجل عدو او سبع او مرض يضره استعمال الماء مثل القروح والكسير
والجدري والحصبة وغير ذلك من الجراح او برد شديد يخاف معه التلف او يلحقه مشقة عظيمة فان لم يكن شيء
من ذلك لم يجز له التيمم ولكنه نص عليه في المصباح ومختصره والجمل والاقتصاد ولم اظفر في المسئلة
بنص على المنفردين فضلهما من قوله ٤ فيعرض له لص او سبع يدفع ما قبله تعرير بنفسه مع المال ثم مال
نفسه ومال غيره كما نص عليه في الروض وفي كثير من العبارات اضافته اليه ومال الغير مع ما يكون عنده
وديعة او عارية او نحوهما وما يكون عند صاحب المال الا انه يجب عليه ان سعى في طلب المال اما
الاول فان كان بحيث يضمنه عند التلف كان بمنزلة ماله وان كان لا يضمن الا عند التعدي او
التفريط كان فيه اشكال وكذا ان لم يكن عليه ضمان اصلاً واما الثاني فان كان الغير حربياً فلا حرمة
له ولماله فيخرج بقيد الاحترام وان كان ذمياً فالظاهر انه ان كان تلف المال مما يؤدي الى الضرر
العظيم الذي لا يتسامح بمثله فيجوز التيمم والا اشكل الا ان كان من سائر فرق الاسلام
فالظاهر انه كالمعاهد الا اذا وجبت التقية اعانة على الذب عن المال وهو جار في الكل عند تخلل
فيما الحق فيه فان المسوغ للتيمم هو المشقة حقيقة لا الخوف على المال قوله او بضع ان كان الخوف من صبي
او مجنون على بضع صبية او مجنونة من غير ان يؤدي الى زوال بكارة او تعيب فيه فاستشكل في روض
الجنان في الحاق الخوف على الدابة نظر والظاهر الالحاق لدخوله في الفاحشة انتهى ويمكن ادخاله
في الخوف على المال لادائه الى تلفها والظاهر انه لا عبرة بالخوف من كانت على بضع كاهن او غرض ومثله
مكابرة غلام على نفسه ولو كان غيره ممتنع من مثل ما يخافه من الهتك فالظاهر ان له التيمم لان على الوطي
صون نفسه ومثله من انتهاك عرضه واما عرض من لا حرمة له كالكافر بل وغير المؤمن من فرق الاسلام
فلا عبرة به ولو قدم على البضع واخذ بقيد الاحترام عنه لكان اجود وانما اشترطنا عدم الامن على البضع
ولم نخص تقييده به لان البضع الكافرات ايضاً محترمة لا يجوز هتكها الا بما وضعه الشارع قوله
او ذهاب عقل هو داخل في الخوف على النفس فانه اعم من خوفه على النفس فانه اعم من خوفه على تلفها او
نقصها بما لا يتحمل والاتم بحصر المسوغات فيما ذكر بتلك الافعال فيدخل فيه الخوف على البضع
بل وعلى العرض ايضاً الا ان كان كلك ان المتبادر منه في العرف لا يعمها الا انه اعم مما يعرض لذ
هاب العقل او بلا سبب قوله ولو بمجرد الجبن فيتقيد بقوله انه اذا كان الخوف جنبياً بلا سبب
سوغ التيمم كما ذكر في شرح الارشاد والشرايع فقال للاشتراك في الضرر بل ربما ادى الجبن
الى ذهاب العقل الذي هو اقوى من كثير مما يسوغ له التيمم وهذا هو قول الفاضلين في المعتبر
والنهاية والتذكرة والمصرح الذكرى والبيان خلافاً للتحرير وتردد في المنتهى مع الميل اليه
والتحصيل ان نفس الجبن اذا كان له مشقة ضرر فهو كاف لجواز التيمم خاف معه ذهاب العقل
ونحوه ام لا واذا انضم اليه خوف ذلك فمن الالحاق بالخوف لسبب كان من افراده والكلام
يقع من كلامه هل انما هو الحكم بالجواز مع انضمام خوف ذهاب العقل اليه ويمكن ان لا يتعلق
قوله بمجرد الجبن بذهاب العقل بل يكون المعنى ولو كان الخوف بمجرده ويكون ذكر ذهاب العقل

نعم الخوف على النفس تخصيصا بعد التعميم اهتماما بشأنه وايماء الى النفوس المذكورة ويح بقيد الجواز لمجرد المعي
ونعم او حال الجبن في الخوف على النفس او الطرف فانه في الحقيقة منه الا انه لا يسلك الا الوهم **قوله** او توجه
بعوض مجحف بذله لعدم او حاجة اليه بعد فوتها واو كانت الحاجة في وقت مترقب اعلم ان الشيخ في
النهاية وجماعة شرطوا في وجوب بذل الثمن ان لا يضر به في الحال وهذه العبارة كما في شرحي الارشاد
والشرايع تحتمل ان يكون بمعنى عدم الاضرار بالمكلف حالا او استقبالا انتهى الشارح هنا على التعميم
كما اختاره في شرحي الشرايع والارشاد واختاره المحقق في الذكرى وفي الدروس قيده بالحال وكذا في
المعتبر ولعل وجهه ما في شرحي الارشاد والشرايع من انتفاء الضرر حح وعدم العلم بالبقاء الى الوقت
المترقب ولمكان حصول ما يندفع به الضرر عنه ان بقي ع العجز المعتبر هو العجز عنه على وجه يطلب منه
فلو طلب العوض مؤجلا وغلب على ظنه القدرة على ادائه عند حلول الاجل وجب الشراء كما نص عليه
الشيخ في المبسوط والخلاف والفاضلان في المعتبر والمنتهى والنهاية والتحرير والتذكرة وذهب فخر
الاسلام في شرح الارشاد الى عدم الوجوب وان كان له ما يؤديه عند حلول الاجل ولعله لاحتمال ان
يفقد القدرة على الاداء عنده فيتضرر باشتغال الذمة **قوله** ولا فرق في المال الخوف ذهابه ان سعى في طلب
الماء على الواجب بذله عوضا عنه او من الوصلة اليه من عين او اجرة لآلة او معين او جعالة او مصالحة
او عوض هبة حيث يجب حفظ الاول وبذل الثاني بين القليل والكثير اما في الاول فهو ظاهر الاصحاب
من غير خلاف يعرف واما في الثاني فهو الذي نص عليه الشيخ في الخلاف وهو الذي نص عليه الشيخ في
الخلاف وهو المفهوم من المبسوط والنهاية وصرح ابن ادريس والفاضلان والاكثر ان التيمم مشروط
بعدم الوجدان للماء اي القدرة على استعماله وهو قادر عليه من غير ضرر فتحرم آية التيمم او منوا
ولا تيمم هنا الا بالشراء ولصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء
للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري
ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال
كثير وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام ان الصادق عليه السلام اشترى وضوءه بمائة دينار وقال ابن الجنيد
اذا غلا الثمن تيمم وصلى واعاد بالماء بعد الوجدان ومن علم الهدى موافقة المشهور من غير استثناء
للضرر ولعله مراد قال المص في المنتهى ويحتمل عدم الوجوب مطلقا لان التحصيل انما يجب الى
المعهود والشراء بالغبن غير معهود خصوصا الفاحش ولانه لو خشي تلف ؟ يقرص البواسير
مثل ماء الماء فكذا هنا قال ويمكن الجواب بمعارضة الحقيقة اللغوية الزائدة هنا والثاني فيها
مع معارضة النص او الظاهر وقلت مع ان الاهتمام بالطهارة من الحدث ليس كالاهتمام با
الطهارة من الخبث واستدل ايضا لعدم الوجوب بان زيادة الثمن وهو متلف ولحاب عنه
في المنتهى اولا بانه خارج عن البحث فان البحث فيما لا ضرر فيه وثانيا بالنقض بالثمن
المساوي فانه ايضا ضرر ولا يمنع شيئا منها لا سيما في الزيادة القليلة مستجلا او استدل
ايضا بالحمل على المال المخوف ضرره بالسعي لطلبه والجواب عنه اولا النقض بمحض المثل فانه
لا خلاف في وجوب دفعه ووجوب التيمم للمحافظة عليه وثانيا الفرق بلزوم العضاضة والمهانة

اذا اخذ

اذا اخذ منه قهرا كما في روض الجنان وهو لا يتم وثانيا بان الفارق بينهما النص من الجانبين كما فقده
العلامة لما عرفت من انه استدل على منع خوف المال برواية اللص ونص هنا ايضا على وجود النص في الموضعين
او النص في هذا المقام مع ما دل على نفي الضرر من النصوص فانها تشمل المقام الاخر من
غير معارض كما هنا او النص هنا مع الاجماع هناك ان ثبت وشبه الجواب عما قبله من الدليل فان النص
هنا اخرجه عن عموم ما نفى الاجماع الضرر ولا يتم الفرق بما ذكره الفاضل وابنه في شرح الارشاد من
ان الحاصل بالاول يحتمل ان يكون الباء بمعنى في وتوجيه قوله في الثاني وان قوله يكون بمعنى
العوض وان يكون للسببية والمراد بالاول ذهاب المال للسعي للماء او السعي المتسبب للعوض
على الغاصب حال من العوض وان كان جزاء لكونه فاعلا بمعنى للحصول وهو منقطع والحاصل في الثاني
الثواب وهو دائم وانما نفينا الفرق بهذا الوجه لتحقق الثواب فيهما مع بذلهما احتياطا طلبا
للعبادة ثوابها وذلك ان البدل فيهما بل ولد يجمع في اول العوض والثواب بخلاف الثاني فلا عوض
فيه الا الآلة التي يتطهر به وهو لا يجدي لحصول مثله في الاول مع عوض اخر وايضا المقصود عوض ينتفع به في
دنياه **قوله** او الخوف من استعماله لمرض حاصل او خاف التلف باستعماله او زيادته او بطؤه او عسر علاجه وما يوجب
الشين الا الزيادة ولعله اراد بهما ما يعم البطء والعسر او مرض متوقع يخاف حصوله باستعماله من غير فرق فيهما
بين الشديد والضعيف كما يظهر من الاطلاق ومال اليه في الذكرى وهو الظاهر ممن اطلق المرض
كبني زهرة وادريس وحمزة والفاضل في جملة من كتبه وذكر الشيخ في المبسوط والفاضلان في المعتبر
والتذكرة انه لا يستباح التيمم للمرض اليسير كوجع الراس والضرس وقيدها في التذكرة بالزوال
وصل اه في الشرايع والتحرير والنهاية بالسلامة قال في الذكرى ويشكل بالعسر والحرج وبقول النبي ص
والله للمشقة مع تجويزهما التيمم للشين من اول وقد يقال في السنجي انه انما اجيز له التيمم للمتضرر به بقبح
المنظر بالتألم ع من البين انهم ارادوا بالمرض اليسير ما لا يعد في العرف ضررا اشتراوله الخ ويح بلغ
الخلاف وقيد المفيد المرض بما يخاف معه التلف ونقل الشيخ الاجماع في الخلاف على جواز التيمم لخوف الزيادة
ونقله الفاضلان على الجواز للمرض حاملين ع اطلاق المص يشمل من تعمد الجنابة مع العلم بتعذر الا
ستعمال عليه وغيره وهو الذي اختاره في الذكرى والدروس وعليه المتأخرون وقال المفيد وان
اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه ولم يجزه التيمم بذلك جاء الاثر
عن ائمة ال محمد وآله قال في الذكرى وهو ظاهر ابن الجنيد او قول عبارته هكذا ولا اختار
للجران بتلذذ بالجماع اتكالا على التيمم من غير جنابة اصابته فان احتلم اجزاه وهي تدل على عدم
الاجزاء في الحالة ولعلهم لما اذا خاف على نفسه فليس بذلك اذا اريد به خوف التلف ونقل
الشيخ في الخلاف الاجماع على انه يغتسل وان خاف التلف وفي التهذيب ان الاولى ان يغتسل
على كل حال اي وان خاف التلف كما سيظهر وفي النهاية اوجب عليه التيمم ثم الاعادة اذا تمكن
من الماء ان خاف التلف والغسل ان كان دونه وهو ظاهره في الاستبصار كما سيظهر وفي المبسوط
ومن تيمم وصلى لم يجب عليه اعادة الصلوة في هذه الثلاثة المواضع الا من خاف البرد من غسل
جنابة تعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلوة والظاهر تعلق قوله على نفسه بالخوف وان

وفي التهذيب ان الاولى

المراد به خوف التلف وان التيمم واجب عليه فيوافق ما في النهاية ويدل على الاول عموم ما دل على نفي الضرر والحرج والعسر والاخبار المسوغة للتيمم خاصة ولا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قال في المعتبر ولان الاجماع على اهل التقصير بحرجهم فلا يترتب على فاعله عقوبة ولان دفع الضرر المظنون واجب عقلا ودليل الثاني مرفوع علي بن احمد عن ابي ابراهيم قال اذا احسن عليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم تيمم ومرفوع علي بن احمد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم وصحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء الا حارا قال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله ع انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل وصحيحة سليمان بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمان عنه ع بانه سئل عن رجل كان في ارض باردة يتخوف ان هو اغتسل

٢ ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني والجواب مع المعارضة بما مر عدم صحة شيء منها اذا خاف التلف فتحمل الاولى بالوضع واحتمال الاستحباب ودليل وجوب الاعادة رواية جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلاة ونحوها رواية عن عبد الله بن سنان او غيره ع قال الشيخ فاول ما فيه انه خبر مرسل منقطع الاسناد لان جعفر بن بشير في الرواية الاولى قال عمن رواه وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان او غيره فاورده وهو شاك وما يجري هذا المجرى لا يجب العمل به وقال في الاستبصار ولو صح الخبر على ما فيه لكان وجهه محمولا على من اجنب نفسه مختارا لان من كان كذلك فرضه الغسل على كل حال فان لم يتمكن تيمم وصلى ثم اعاد اذا تمكن من استعماله وفي التهذيب ولو صح الخبر على ما فيه لكان محمولا على من اجنب نفسه متعمدا وخاف على نفسه التلف فانه يتيمم ويصلي ويعيد الصلاة وان كان الاولى له ان يغتسل على كل حال ويأتي الكلام في هذا فتظاهر فان كلامه الاول في مقام تاويل ذلك الخبر يقتضي انه ان خاف التلف تيمم واعاد والثاني يقتضي ان الاولى له ان يغتسل وان خاف التلف ولا يظهر لهذا الحمل وجه فان الواجب عليه اما ان يكون التيمم او الغسل فان كان الاول لم يكن للاعادة وجه وان كان الثاني لم يكن للتيمم والصلاة به وجه والاولى ان يحمل على ما اذا امن البرد والوقت باق ولكن لم نعثر بالقضاء او على استحباب الاعادة واما التحاقها مع ايجاب التيمم فلا يمكن بمثل هذا الخبر الا ان الصدوق روى مثله في الصحيح عن عبد الله بن سنان قوله او برد شديد بالرفع عطفا على الخوف او بالخفض عطفا على المرض وفاقا للشيخين في المقنعة والنهاية وسلار وابن زهرة والفاضلين في النهاية والمنتهى والتحرير والارشاد والمعتبر والبيان وخلافا للعلامة في القواعد وفخر الاسلام في شرح الارشاد والعلم في الذكرى

قال وعليه يحمل الخبر باغتسال الصادق ع في ليلة باردة وهو شديد الوجع واحتمله الشارح في الروض لظاهر الخبر والاقوى هو الاول للعسر والحرج من غير فرق بينه وبين المرض ويؤيده صحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع في الرجل تصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم فانه يمكن ان يقال ان الخوف على نفسه مع الخوف من اي وجه كان وهو حكم الخبر المولم والتالم الشديد بعطش الماء وان لم يكن من حر او برد او مادية الى مرض او زيادة قوله او خوف عطش حاصل او متوقع في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او تفريق الاحوال كان الاولى ترك لفظ خوف فانه لا معنى له بالنسبة الى العطش الحاصل اذا كانت الاضافة لادنى ملابسة بمعنى الخوف على هلاك او غيره مما يحصل بالعطش او كان المراد خوف زيادته المؤدية الى ما لا يتحمل في العرف واما بالاضافة الى العطش المتوقع فاضافة الى المفعول فلا بد لها ان يقدر للمتوقع مضاف اخر مماثل للمذكور لفظا يكون اضافته اليه اضافة الى المفعول او يراد بالخوف فيهما الخوف من الالم الحاصل بالعطش وشيء سماعيه واضح اما الاول فلعدم الفارق بين قسمي العطش حتى يعتبر الخوف من نفس احدهما دون الاخر واما الثاني فلا غاية ان لا يكون ضرر العطش بنفسه مسوغا للتيمم وليس كذلك لان الم العطش بنفسه ايضا من العسر والحرج المنفيين وقد حكى ابن زهرة اجماعنا على تسويغه التيمم والفاضلان اجماع اهل العلم عليه ويدل عليه صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي ورواية سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد الى غير ذلك من الاخبار فكلها انما تضمنت خوف العطش لا الخوف منه وكلام روض الجنان اكثر ابهاما لعدم اعتباره الا الخوف على ضرر حاصل بالعطش لما فيه من مثل هذه العبارة مع قوله ولا فرق في خوف العطش بين الخوف على النفس او شيء من الاطراف او خوف مرض يحدث بسببه او يزيد او خوف ضعف يعجز معه عن المشي حيث يحتاج اليه او مزاولة امور السفر التي لا بد منه ثم لم يذكر غير ذلك ثم انه اكتفى بظن الحصول في المتوقع كما اختاره العلامة في النهاية والتذكرة والمنتهى وهو حسن لوجوب رفع الضرر المخوف وحكم في التذكرة بالتيمم مع الوجدان ايضا لاصالة العدم وفي النهاية والمنتهى الحقه بالعلم به واحتمل العدم لاصالة العدم قوله النفس محترمة والحيوان محترم انسان كان لها او لغيره وان كان معد للذبح اذا لم يرد ذبحه في الحال اما النفس الانسانية المحترمة فلان حرمتها اكد من حرمة الصلوة وكذا الحيوان قطعا لحفاظها واما الدابة فلان الخوف عليها خوف على المال قوله ويجب بالاجماع والنص من طلبه مع فقده عنده بعد ان اصحابه اذا امكن ولا يخف منه على ما عرفت والكتاب استعماله في كل جانب من الجوانب الاربعة كلمة من مع من النجس للتبعيض وبدونه للابتداء او بمعنى في كما يقال في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وقوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض والطلب من الجوانب الاربعة مما نص عليه الشيخ في المبسوط

وعسى ان يكون الماء

اغتسل

قال التيمم فاذا امن البرد اغتسل

البرد

ويحكي عليه ابن زهرة الاجماع وعليه المتأخرون واقتصر في النهاية على اليمين واليسار وكذا ابن حمزة و
زاد المفيد الامام خاصة وكذا ابو الصلاح واطلق الطلب كثير كالمرتضى والشيخ في جمليهما وسلار وابن
ادريس ولم نظفر بخبر يدل على تعميم الجهات او عدمه وفي المنتهى ولو قيل التحري بالطلب والتخصيص بالبعض
ترجيح من غير مرجح فلابد من الطلب في الجميع ولان كل جهة يجوز ان يكون الماء موجودا فيها فيجب
الطلب عندها اذ الموجب التجويز كان قويا ثم اختلفوا في حد الطلب فمنهم من اطلق كالسيد والشيخ
في جمليهما ومنهم من قال رمية او رميتين واطلق كالشيخ في النهاية والمبسوط والمعظم على و
جوب الطلب غلوة سهم بفتح الغين وهي مقدار رمية من غلوت بالسهم غلوا اذا رميت به ابعد
ما تقدر عليه وفي الاساس ان الوضيع التام خمس وعشرون غلوة وحكاه المطرزي عن الليث
ويحكي عن الاحباس عن ابن شجاع ان الغلوة قدر ثلث مائة ذراع الى اربعمائة ذراع وفي الارتشاف
لابي حيان ان الغلوة مائة باع والميل عشر غلاء والمراد هنا مقدار رمية من الرامي بالالة المذكورة
اي السهم معتدلين اي معا الكون الرامي [illegible] في الاستعلاء لسرعة الحركة والبعد في الارض
واعتبار الاعتدال لانه المفهوم المحمول عليه ما ليس له تقدير عقلا او لغة او عرفا او شرعا وقوله
من الرامي يحتمل الحالية من غلوة سهم وعن مقدار رمية وعن رمية وعليها يكون قوله وهي مقدار
رمية بيانا للمراد لا اللغة وانما يجب غلوة سهم في الارض الحزنة بسكون الزاء المعجمة خلاف
السهلة وهي الارض اي المشتملة على نحو الاشجار والاحجار والعلو والهبوط المانع من
رؤية ما خلفه صفقة لبحر بعده للعلة في الاكتفاء فيها بغلوة سهم وجهتين احديهما انها
لوجود المانع من رؤية الماء فيها يفتقر الى زيادة تدقيق النظر وملاحظة للاطراف وفي طلبه فيها
من العسر وطول التردد دون زيادة ما يقطع من المسافة ما ليس في السهلة والثانية انها لوجود
المانع لا يرى الماء الا من قرب فيمكن ان يكون في غاية القرب ولا يرى بخلاف السهلة فان الماء
ربما يرى فيها بعد غلوة سهم وربما يحصل العلم بعدمه بمجرد النظر من بعد غلو الثقي بغلوة سهم
وعا لم يفتقر الى السعي في الطلب وهنا علة اخرى هي مشقة السير وطول المسافة بل العلو والهبوط
ويجب [illegible] غلوة سهمين في السهلة والاصل في الحكم رواية السكوني عن ابي عبد الله عن ابيه
عن علي انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا
يطلب اكثر من ذلك ولما لم يكن فيها لفظ السهم وكان للغلوة من المعاني ما عرفت احتملت ارادة
احدها وفي المنتهى ان الطلب واجب والاكثر من المعتبر وبه يحصل غلبة الظن بالفقد
نساغ التيمم معه وفي المعتبر ان التقدير بالغلوة والغلوتين رواية السكوني وهو ضعيف غير
ان الجماعة افتوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق
ورواية زرارة حسنة عن احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا
خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت وربما قيل ذلك بما روي عن ابي داود
الرقي ويعقوب بن سالم النافيين للطلب وان كان الظاهر منهما الاقتصار في ذلك على
حالة الخوف الا ان ابن ادريس ادعى تواتر الاخبار بذلك وابن زهرة ادعى الاجماع عليه

والفاضل

معتدلين اى فى القوة والآلة معتدلة م

الطلب م

تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية واضحة السند والمعنى انتهى ويعني برواية زرارة حسنة م

٦٢٣

والفاضل في المختلف ادعى الاجماع على عدم وجوب استيعاب الوقت بالطلب ولو اختلفت الجوانب في الحزونة
والسهولة توزع الطلب بحسبها سواء كان الاختلاف بان يكون بعض الجوانب بتمامه حزنا والباقي بتمامه
سهلا او يكون بعض المسافة من جميع الجوانب او بعضها حزنا والباقي سهلا ففي الاول يسعى
في الحزن منها غلوة وفي السهل غلوتين وعلى الثاني يسعى في المختلف على التوزيع فان كان نصف المسافة
حزنا مثلا اعني نصف غلوة سعى غلوة ونصفا وهكذا وانما يجب الطلب كذلك اذا احتمل في جميع الجوانب احد الحدين
المذكورين مع شرطه غايته كما ذكره المص في حواشي الاول احتمال وجوده من اضافة المصدر الى المفعول
اي احتماله وجوده فيها اي الجوانب الاربعة فلو علم عدمه في الغلوة او الغلوتين مطلقا او في
بعض الجهات سقط الطلب مطلقا او فيه اي البعض المعلوم عدمه فيه قطع به اكثر الاصحاب اللائي
لعلامة في النهاية معبرا بالاقرب واستدل والده بانتفاء الفائدة وتحقق الشرط الذي هو عدم الوجدان
وهو انما يتم اذا علم العدم مطلقا اي في كل تلك الجهة او الجهات بحيث لا يسع الوقت طلبه فيما اما اذا
كان العلم مقصورا على الغلوة او الغلوتين ولا يعلم ما فوق ذلك فانتفاء الفائدة وتحقق الشرط ممنوعا
والخبر الآمر باسقاط الطلب ح وظن العدم ليس كعلمه نص عليه الفاضل في النهاية والتذكرة لاحتمال
الخلاف فلا يتحقق الشرط الثاني سعة الوقت فلو لم يسعه مطلقا سقط مطلقا ولو وسع في بعض الجهات
تعين وتخير الثالث لمكانه وقدرت الاشارة اليه ولو امكن في البعض وجب الرابع عدم الماء في الحال
فلا يجب لطهارة متوقعة وان علم او ظن عدم الماء في المال الخامس حضور وقت المشروط بالطهارة
اذ قبله لا وجوب له فلا وجوب لشرطه فلا وجوب لمقدمته السادس عدم طلب سابق اذا استمر
على العدم وهو داخل في الاول الا ان الفاضلين حكما بان الطلب قبل الوقت لا يعتد به بل يجب اعادته
مرة اخرى لاحتمال التجدد وبعده السابع ضيق الوقت عند من شرطه الضيق اي الى ان يبقى مقدار
الطلب والطهارة والصلوة الثامن عدم العلم بوجوده في مكان معين يمكنه الوصول اليه فانه
المتعين عليه وكذا لو علم في احد الامكنة يمكنه الوصول اليها حتى لو علم وجوده في ازيد من النصاب
وجب طلبه وان استلزم الضرب في الارض في الجهات الاربع ازيد من النصاب واليه اشار
بقوله كما انه لو علم وجوده في ازيد من النصاب وجب قصده مع الامكان ما لم يؤد القصد الى
ان يخرج الوقت وهل يجب مع الظن الظاهر ذلك لتحقق الشرط الذي هو عدم الوجدان يقينا
وبه قطع في التحرير واذا تعارض الظن والسعي في الغلوات ففي ترجيح ايهما وجهان اوجههما
ترجيح الظن فانه اذا طلبه فيما يظن وجوده فيه ولم يجده صار بمنزلة حد لا يسع الوقت الطلب
في الغلوات لانه المفروض بخلاف العكس وبالجملة فنسبة الظن الى الشك كنسبة العلم الى الظن
فكما ان الواجب عليه ترجيح ما يعلم فيه الماء على ما ظنه فكذا يجب ترجيح ما يظنه فيه على ما لا ظن فيه
قوله ويجوز الاستنابة فيه وفاقا للفاضل في النهاية والمص في البيان والذكرى لحصول
الظن بعدمه خلافا للمنتهى قال لان الخطاب بالطلب للمتيمم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وقال الفاضل
في النهاية وهل يسقط اي بتوليه بغيره لما لا يجوز ان تيمم واستشكل في التذكرة والعلة هو
الاقوى عندي الا اذا استناب من يحصل بقوله العلم كعدد التواتر لان تحصيل العلم بالفقد

القواعد م

واجيب ان المكي ظلا يجوز الاكتفاء بالظن وقال الفاضل في النهاية وهل يسقط بطلب من لم يامره وما ذكره ولم يأذن له فيه الوجه العدم لانتفاء الامتثال وعلى الفرق بين المسلكين وما ذكره من انتفاء الامتثال
مشترك فان المفهوم من الطلب الطلب بنفسه وحصول الظن او العلم ايضا مشترك قوله بل لا يجب
الاستنابة وذلك اذا لم يقدر عليه بنفسه ولو لم يحصل الا باجرة مع القدرة على الاجرة اعلى
الاستنابة قوله ويشترط عدالة النايب الا اذا بلغ حد التواتر قوله ويجب طلب التراب لانه مما يتوقف
عليه الواجب فيجب وانما طلبه لك اي كما لا حتى في التحديد بغلوة او غلوتين كما هو الظاهر فلا يظهر
له وجه الا لافي فيه بل يجب الطلب ما دام الوقت وقد جاء في شرح الشرايع والارشاد حيث لم يقل
لك قوله ويجب ان يكون التيمم بالتراب الطاهر او الحجر الطاهر فحذف نعت الثاني لدلالة نعت الاول
عليه ومثله كثير وهنا مسايل الاولى مشروعية التيمم بالتراب مما لا شبهة فيه لاحد ويستوي فيه جميع
اصنافه والوانه مما يطلق عليه اسم التراب من الاصفر والاحمر والاعفر والابيض والاسود والسبخ
ونحوها وعن ابن الجنيد المنع من السبخ قال في الذكرى لانه يشبه الملح وقال في التذكرة لانه غير طيب
قلت اخذا من قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ورد بقوله بابه البقرة ۲۷۲ ولانه يتيمم بتراب
المدينة والغالب عليه السبخ والاولى رده بتيمم الاصحاب وبعد خبرهم فيما من غير ان ينقل عنهم الا
من ابن موضع عن دون موضع ونص على ذلك في البلوى وعموم ما دل على طهورية الارض او التراب
والجبال التي في التيمم مع اشتراك الطيب واصالة عدم الاشتراط بالطيب فلا يعني الا ان المرتضى
في الناصريات حكى عن ابي دريد عن ابي عبيدة ان الصعيد هو التراب الذي لا يخالطه سبخ وقال
وقول ابي عبيدة حجة فيظهر منه موافقة ابي الجنيد ولذا التيمم في التهذيب يحكى عن ابن دريد عن
ابي عبيدة انه الذي لا يخالطه غيره من السبخ والرمل وقال وحكى ذلك عن ابي عبيدة وغيره من اهل اللغة
لمن تبع بغير ما قلناه لم يكن ممتثلا للاية فهو ظاهر في الموافقة ولكنه نص في النهاية والمبسوط على
الجواز بالسبخة والرمل وصرح في الخلاف ايضا بعد ما عبر مسئلتين بجوازه بالرمل وكراهته والظاهر
ان السبخ في كلام ابي عبيدة بفتح الباء والسكون والمراد الذي يخالطه الملح الذي يكون في البسا
اذ لا منع ظاهرا والعدم عالطة الارض السبخة والسبخة التي جواز التيمم بها بكسر الباء والمراد ما يعلو
من الارض السبخة ظاهرا عن الملح وان كان الامر كما هما كذا المحكي عن كلام ابي الجنيد عليه
فيرتفع الخلاف من البين ولا فرق بين والمتماسك والمدر لشمول الصعيد للكل وهو
الذي يفهم من كل من عبر بها الارض ومن صرح بالمدر الشيخ في الجمل وابن حمزة والمحقق كتبه وكانه
عبر هنا بالتراب دون الارض ليعطف عليه الحجر الذي فيه نصا من الاصحاب او نقلا لهم القول
باستثناء المدر الا من صاحب الاشارة حيث قال ولا يكون الا بتراب طاهر مع وجوده اهـ ما ينوب
منابه من حجر او مدر او رمل عند فقده ويحتمل ان يكون مراده بالمدر المطبوخ منه كالخزف وان يكون
الحجر يرتضيه في القاموس من ابيانه بمعنى الحجارة او الطين لان جماعة فسروه بالطين المتماسك وظاهر
من اقتصر على التراب عدم دخول المدر الا ان الظاهر انهم ارادوا به ما يعم المسئلة الثانية
يشترط الطهارة فيما يتيمم به وعليه الاصحاب كافة كما في الناصريات والتذكرة ومجمع البرهان لانه

عموم م

في التراب المتفتت

قوله

٦٢٥

قوله تعالى طيبا ولان النجس لا يطهر غيره ولا يكون طيبا لان الطيب ما يستطاب والنجس هو المستقذر
المسئلة الثالثة يجوز التيمم بالحجر باتفاق اكثر الاصحاب ويظهر المنع من ابن الجنيد لقوله ولا يجوز من السبخ
ولا ما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والنحيجر وتردد فيه الفاضل في النهاية والمحقق في النافع وعلله
في المعتبر بان علم الهدى قال في المصباح ويحقق كاصحابنا فيه على نفي والمفيد اجازه عن الاضطرار وقال
فنشا التردد من ذلك ثم اختلف كلامهم قال الشيخ في الخلاف والمبسوط والجمل والمصباح اطلق الجواز وهو
المحكي عن مصباح علم الهدى وقبله وسلار وابن حمزة وابن ادريس وصاحب الاشارة بالضرورة وهو ظاهر
الشيخ في النهاية حيث قال ولا بأس بالتيمم بالاحجار ولا بالارض الجصة ولا بارض النورة
اذا لم يقدر على التراب والاول هو مختار المصنف في كتبه والمحقق في المعتبر والفاضل في غير النهاية والا
رشاد ثم محتمل لهما فانه قال ويجوز بالوحل مع عدم التراب وبالحجر معه فيحتمل ان يكون المراد مع عدم
التراب وان يكون المراد مع وجوده وهذا هو الذي شرح به فخر الاسلام والشارح ولعله الظاهر
والتحقيق انا ان اعتبرنا الاخبار جاز التيمم به على الاطلاق لانه من جملة الارض اجماعا كما في المعتبر
والفاضل وان اعتبرنا الاية فكذلك ان كان الصعيد المامور به هو وجهها كما في العين و
المحيط والسامي ومفردات الراغب وخلاص التنظير والاساس والمغرب وفيه الصعيد وجه الارض
ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك وحكاه في الصحاح عن ثعلب
وفسره نفسه بالتراب وحكاه الراغب عن بعضهم وحكى عن ابن عباس وفي فقه اللغة للثعالبي انه تراب
وجه الارض وفي الجمل لابن ادريس فارس الصعيد التراب ومثله في ديوان الادب وشمس العلوم
والمفصل وفي القاموس فقال قوم وجه الارض وكان ابو اسحق الزجاج يقول هو وجه الارض سواء
كان عليه تراب او لم يكن قال الزجاج ولا يختلف اهل اللغة ان الصعيد وجه الارض سواء كان ذا تراب او لم
يكن وهو مذهبنا الا ان الحق احق ان يتبع والا رسل بخلافه ما قاله الزجاج وذلك ان ابا عبيد حكى عن الاصمعي
ان الصعيد التراب وفي الكتاب المعروف بالخليل تيمم بالصعيد اي خذ من غباره بهذا اخلاف ما قاله الزجاج
انتهى وفي نظام الغريب لعيسى بن ابراهيم الربعي باب في اسماء التراب هو التراب والصعيد وفي الغريب
للسجستاني والمهذب ومجمع البحرين انه جاء بالمعنيين وفي التهذيب للازهري انه التراب قال وقال
الشافعي فيما روى لنا عن الربيع انه لا يقع اسم صعيد الا على تراب ذي غبار فاما البطحاء الغليظة
والرقيقة والكثيب الغليظ فلا يقع عليه اسمه وان خالطه تراب او صعيد او رمل يكون له غبار
كان الذي خالطه الصعيد ثم حكى الازهري ما حكى في القاموس عن الزجاج وزاد عنه الاستدلال بقوله
تعالى فتصبح صعيدا زلقا قال فاعلمك ان الصعيد يكون زلقا ثم قال الازهري وهذا الذي قال
ابو اسحق احسبه مذهب مالك ومن قال بقوله ولا استيقنه ثم حكى عن شمر عن ابن الاعرابي انه الارض
وقال جرير اذا تيم ثوب بصعيد وان ابا عبيد قال انه التراب وان غيره قال هو وجه الارض يقال
عليك بالصعيد اي اجلس على وجه الارض وقال جرير اذا تيم ثوب بصعيد ارض نكت من جنب ثومهم الصعيد
قوله وقال في الاعراف والطين من التراب صعيدا ثم حكى عن سلمة عن الفراء انه التراب والارض
وتقدم عن ابن دريد عن ابي عبيدة انه التراب الخالص وبذلك يحصل الشك في جوازه به لخروجه

ففي الاول كما عرفت وكلامه في الانتصار

من مدلول الآية على الوجه الاخير وليس في الاخبار ما ينفي العموم لجميع اصناف الارض ويحتمل ان يكون الالف
واللام الداخلة على لفظ الارض فيهما للعهد مشارا بها الى ما في الآية كما وقد عرفت ان علم الهدى والشيخ
اعتمدا على قول ابي عبيدة والمفيد ايضا فسره بالتراب وظاهر قوله ص وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها
طهورا نفي الطهورية من غير التراب ولكن الظاهر قوله ص وآله التراب طهور المسلم وقوله ص وآله وجعل لي
الارض مسجدا وطهورا اينما كنت اتيمم من تربتها واصلي عليها وبرواية رفاعة عن ابي عبد الله ع قال ان كانت
الارض مبتلة وليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم من غباره او شيء مغبر ونحو ذلك من الاخبار
التي تحمل الطهورية على التراب وحاول الشارح اثبات الجواز لو كان الصعيد بمعنى التراب تبعا للفاضل
والمختلف والنهاية فقال ولانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا والحاصل
الاستدلال بالاستصحاب فانه كان يجوز به التيمم وهو تراب ولم يحدث فيه الا هذه الحالة وهي مخرجة
له عن جنسه او نوعه فيبقى الجواز على اصله وضعفه ظاهر فان الحكم معلق على اسم التراب فاذا استحال
عنه انتفى الحكم خرج من نوعه ام لا فلا مجال للاستصحاب هنا وبهذا يظهر الوجه في تخصيص التيمم به بحال
الضرورة وهو الاحوط والشك في اصل الجواز فلا يرد عليه ما اورد العلامة ومن تبعه من انه لا وجه
للتخصيص اذ لا يخلو اما ان يكون داخلا في الصعيد او الارض اولا فعلى الاول يجوز مطلقا وعلى الثاني
لا يجوز مطلقا قوله ولا فرق بين انواعه من رخام لغراب وهي الحجارة الرخوة البيض الواحدة رخامة
وبرام لجبال الحجر برمة وهي القدر من الحجر والمراد بالحجارة التي يصنع منها القدر ونقل هنا في الدروس مع ص
عن استواء الرخام والبرام في جواز التيمم به ونقله بالمعدن مطلقا وجعل البرام في كتاب المشتركات
منه من المعادن كغيره فلعل المعدن في كل موضع بمعنى قوله خلافا للشيخ حيث اشترط في ظاهر النهاية في
جواز استعماله فقد التراب ولكن غيره ممن عرفت وحمل كلام الشيخ مخالفا لهذا القول بناءا على ان ما ذكره
مع التراب في سلك واحد يشعر بتساويهما وفيه ان في مثل هذه العبارة نظرا لا يخفى ويمكن ان يكون
المراد بيان مخالفة ما ظهر من كلامه من الجواز مطلقا اما المنع منه مطلقا فلا قائل به عملي التخصيص
نعم تردد فيه من عرفت واقتصر بعضهم كابن زهرة على التراب ولعله لم يعتد بقول ابي الجنيد ولا ابراء
مسرحا فيه بجواز ان يريد عدم الجواز اختيارا قوله ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف اي يستفاد
من كلام المصنف ونحوه ممن نص على جوازه بالحجر نفاهم الجوازه بالخزف او يستفاد من الدليل على جوازه بالحجر
جوازه بالخزف بطريق اولى لاشتراكهما في ماخذ الجواز لعدم خروجه عن اسم الارض وان خرج من اسم
التراب مع زيادة انه اي الحجر اقوى استمساكا منه اي الخزف فالاستحالة فيه اقوى وهو الى
الخروج من الارضية اقرب خلافا لابن الجنيد لما عرفت والمعتبر حيث تردد فيه وجعل المنع اشبه
محتجا بخروجه بالطبخ من اسم الارض مع اعترافه بجواز السجود عليه والحال ان ما خرج عنها اي
الارض بالاستحالة لا الى النبات كالقطن والكتان يمنع المحقق او يمنع اجماعا من السجود
عليه فجواز السجود دليل على عدم خروجه عنها وان كانت دائرة السجود اوسع من دائرة
السجود له التيمم بالنسبة الى غيره من النبات وهو اشارة الى رد ما في المعتبر من قوله
ولا يلزم من جواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ وهو صحيح لكن ما

قوله كما لا يخرج الحجر عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب م

ادعاه

٦٢٧

ادعاه من كونه اولى بالجواز من الحجر محل نظر لمكان منع عدم خروجه من اسم الارض بالطبخ وضعف الا
ستمساك فيه بالنسبة الى ما في الحجر لا يفيد فان العمدة هو اللغة والعرف لا مثل هذه الاعتبارات نعم كل
من جوز السجود عليه ينبغي ان يجوز التيمم به للاجماع على عدم جوازه الا على الارض او ما ينبت منها قوله الا ما
المعادن كالكحل والزرنيخ وتراب الحديد فضلا من الحديد نفسه والحكم مما حكي عليه الاجماع في الناصريات
والخلاف والغنية ويدل عليه مع ذلك خروجها من الصعيد والارض والتراب وعن ابن ابي عقيل جوازه بما
كان من جنس الارض كالكحل والزرنيخ ولعله تمسك بعدم الخروج من اسم الارض لكانه ابانه عنى ما كان
من جنس الارض قوله ولا النورة والجص بعد خروجهما من اسم الارض بالاحراق اما قبله فلا نص الشيخان
على جواز التيمم بارض الجص والنورة ولكن الشيخ خصه في النهاية بحالة فقد التراب وقد صنعت عبارته
ونقل في الذكرى والمبسوط على عدم الجواز بما خالطه النورة وعن علم الهدى تجويزه بالنورة والجص وبه
قال سلار ومال اليه المصنف في الذكرى والمحقق في المعتبر ونفى عنه الباس في التذكرة وجوزه ابن
حمزة بارضهما وبنفس الجص دون النورة ونص ابن ادريس على المنع من النورة وحكى الجواز عن قوم
من الاصحاب ودليل المنع خروجهما عن الارض بالاستحالة ومنعه في الذكرى موافقا للتذكرة والمعتبر
ودليل الجواز بهما رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة
فقال الا انه [illegible] يخرج من الارض انما يخرج من البيرة قال في المعتبر وهذا السكوني ضعيف لكن روايته
حسنة لانه ارض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الارض كما لا يخرج الارض الصفراء والحمراء واقول
التحقيق انه لا يخلو اما ان يكون المتيمم به التراب او الارض فعلى الاول لا يجوز بالنورة ولا بارضهما فان
ارضهما ليست الا حجرا وبالاحراق لا يعود ترابا وان تفتت واما الجص ففيه تردد من احتمال خروجه
عن التراب واحتمال كونه كالطين الارمني هذا قبل الطبخ واما بعده فيحتمل ان يكون حكمه حكم الخزف
وان لا يتغير حكمه قبل الطبخ وبعده ولعله اشبه اذ الظاهر عدم التغير في حده واسمه وعلى الثاني وهو
اعتبار الارض فالظاهر الجواز بهما قبل الاحراق وبعده مع احتمال ان يكونا [illegible] بعده كالخزف
وحكم الشارح في شرح الشرائع والارشاد بالتحاقهما بعد الاحراق بالمعادن والظاهر
انه اراد انهما بعده يصيران كالمعادن لخروجهما عن اسم التراب او الارض لا انهما يدخلان فيها
اذ لا معنى له قوله ويكره التيمم بالسبخة بالتحريك فتحا وكسرا او السكون وهي الارض المالحة اي ذات النشاشة
اي النزازة سربها الماء والنشيش صوت غليان الماء ونحوه ومنه الحديث في النبيذ اذا نش فلا تشرب اي
مثل ما قال في النهاية وقيل النشاشة التي لا يجف ثراها ولا ينبت مرعاها وما ذكره من كون السبخة بالحركة
الثلث بمعنى الارض المالحة النشاشة موافق للقاموس لقوله السبخة محركة ومسكنة ارض ذات نز
وملح وللنهاية لقوله السباخ جمع سبخة وهي الارض التي تعلوها الملوحة فان السباخ جمع سبخة بالفتح
الفتح لا الكسر ولعل الصحيح ما يفهم من الصحاح من ان السبخة بالفتح واحدة السباخ وهي الملوحة
التي تعلو الارض والسبخة بالكسر هي الارض قال السبخة واحدة السباخ وارض سبخة بكسر
الباء ذات سباخ وفي الاساس في الارض سبخة وسباخ وارض سبخة وقد سبخت وفيها
سباخ ينقصها السباخ وفي الجمل سبخت الارض واسبخت صارت ذات سبخة وهي الملح والنز

بالنورة فقال نعم فقيل م
٣
لعيس

الملح

واما اليسنى بالسكون فيحتمل ان يكون تخفيف كل منها وقد اصاب في المسالك حيث اقتصر على الكسر
والتسكين على اشهر القولين والاخر هو ما مرت من عدم الاجزاء وقد عرفت احتمال ارتفاع الخلاف وفي
المعتبر انه منعقد على اجماع من عدا ابن الجنيد على الكراهة فهو الدليل ان ثبت ويتايد بانها لا تخلو غالبا عن
مخالطة الملح والماء والهواء من سبعوضة لما ورد فيها من عداوتها لاهل البيت ع والخروج من خلاف ابن
الجنيد ان كان مخالفا واحتمال الخروج من اسم الصعيد قوله ما لم يعلوها ملح يمنع اصابة بعض الكف للارض
والا فلا بد من ازالته وفيه اشارة الى وجوب اصابة جميع الكف للارض وهو حسن وممن نص عليه من الاصحاب
الشيخ علي في شرحي القواعد والالفية قال في شرح الالفية ولا يجب المبالغة ليصل اجزاء التراب
الى شقوق اليد وما بين الاصابع لجواز التيمم بالحجر وتعذر ذلك فيه خصوصا ومستوى السطح
منه قليل قال وعندي يحتمل عدم اشتراط ملاقاة المضروب عليه لجميع اجزاء محل الضرب دفعة ولا حرج ثم
لا بد من استيعاب الملاقاة وان لم يكن دفعة فلو كان في الحجر ثقوب او في التراب خليط متميز حرك
يديه بعد الضرب ليستوعب محل الضرب اصابته ما به يصح التيمم انتهى والشارح ايضا في شرح الالفية
نوى اجزاء الاستيعاب كما ذكره الشيخ علي وبهذا يظهر جواز التيمم بما يعلوها ملح اذا لم يمنع من
اصابة الجميع بتحريك اليد قوله وبالرمل ذكره الشيخ والجماعة وربما يظهر من المعتبر والتذكرة الا
جماع عليه ولا يجوزه صاحب الاشارة اللمع فقد التراب فلعل وجه الكراهة مع الاجماع ان ثبت الخروج
من مخالفة من لم يجوزه واحتمال خروجه عن اسم الصعيد وهذا ينبغي تركه لشبههما بارض المعدن لان
المشابهة لا تقتضي سقوطا للحكم هنا وقد يقوى عدم الجواز ان لم يكن عليه اجماع بالشك في معنى الصعيد
فانه ان كان بمعنى التراب لم يشمله قوله ووجه الجواز فيهما بقاء اسم الارض مع كون الصعيد بمعنى وجه
الارض والتيمم في المكان مع انه حكي ما عرفته من قول ابي عبيدة بانه التراب قال هنا ودليلنا قوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد هو الارض على ما بيناه والرمل يسمى الارض رملا كما يقال ارض صخر
وارض حصى فينبغي ان يجوز التيمم به فلعله جعل التراب بمعنى الارض ويمكن الاستدلال له بان
كثيرا من البلاد رملية لا يوجد فيها التراب ولو مقدار درهم فلو لم يجز التيمم بالرمل لزم
الحرج العظيم الا انه لا يدل الا على ما في الاشارة وكذا ما احتج به في المنتهى مما رواه الجمهور
ان رجلا اتى النبي ص واله فقال يا رسول الله انا نكون بالرمل فيصيبنا الجنابة والحيض
والنفاس ولا نجد الماء اربعة اشهر قال النبي ص عليكم بالارض وعلى انه يحتمل ان يكون
امرهم بان يسكنوا الارض التي لا يكون ارض رمل ان لم يكن افلهم قوله ويستحب من العوالي
يحتمل ان يكون من ابتدائية اي يستحب ابتداء التيمم ونشؤه من العوالي وان يكون التبعيض
ويميز بسبب عايدا الى المتيمم به وان يكون بمعنى في كما قالوه في نحو ~~ونضع الموازين القسط~~
~~ليوم القيامة~~ قوله تعالى ينظرون اليك من طرف خفي وان يكون بمعنى على كما قالوه في نحو
٢ ~~ونصرناه من القوم~~ لتضمن التيمم معنى الضرب او الوضع قوله للنفي وهو رواية النوفلي عن غياث
بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع لا وضوء من موطئ قال النوفلي
يعني ما يطأ عليه برجلك ورواية الحسن بن الفرج عن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع

قال

البابه م

لضربا من القوم م

٦٢٩

قال امير المؤمنين ع ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق وللاجماع كما في الخلاف والمعتبر والتذكرة
ولبعدها من اي من النجاسة لان السيول والرياح تزيل ما فيها من النجاسة الى الحايط ولان
الحايط تقصد للحدث غالبا ومنه سمي الغايط بالحدث مقصودا ثانيا للتسمية والمفعول الاول الفاعل
مقام الفاعل محيز الحدث اي من اجل ان الحايط تقصد غالبا للحدث سمي الحدث بالغايط ويحتمل ان
الحدث وضع بمعنى واحد ويحتمل ان يكون الاول بالمعنى الحدثي وجرى بالمعنى الاخر ويجوز ان الغايط
مرفوعا والمراد بالتسمية جعله اسما ويجوز خفضه وقراءه سمي كسمي بمعنى الاسم اي واخذ منه
اسم الغايط لان اصله اي الغايط المنخفض من الارض وزاد الجوهري الواسع سمي الحايط به
لوقوعه فيه كثيرا كما سمي عذرة لوقوعه في افنية الدور على احد الوجهين كما عرفت قوله والواجب النية
لا شبهة في وجوبها ويدل عليه كل ما دل على وجوبها في كل عبادة وقد يذكر هنا قوله تعالى فتيمموا
لان التيمم هو القصد ولا يحسن لانه لا يدل الا على القصد الى الصعيد لا الى الفعل كما هو المدعى
قوله مقارنة للاول افعاله وهو الضرب على الارض ولم يتعرض المص للمقارنة لمعلوميتها
في كل نية بل لا نية بدون المقارنة وانما هو ارادة او عزم غير المقارنة للضرب هو الذي اختاره
في كتبه واوجب ابن حمزة المقارنة لمسح الوجه وجوز العلامة في التذكرة والنهاية والاشبه
في التحرير بينها وبين المقارنة لمسح الجبهة بناء على ان الضرب بمنزلة اخذ الماء لغسل الوجه
في الوضوء في عدم القصد اليه في نفسه بل لنقل الماء او التراب الى المغسول
او الممسوح قال في الذكرى وفيه منع ظاهر لان الاخذ غير معتبر في نفسه ولهذا
لو غمس الاعضاء في الماء اجزأ بخلاف الضرب قال الشارح في شرح الارشاد والا
لفية ومن ثم لو تعرض لمهب الريح او مسح جبهته على الارض لم يكن مجزيا اتفاقا قال في
الذكرى ايضا ولانه لو احدث بعد اخذ الماء لم يضر بخلاف الحدث بعد الضرب والاخر
مدفوع عنه فانه قطع في النهاية بانه ان احدث بعد اخذ التراب قبل المسح لم يبطل
كما لو احدث بعد اخذ الماء واحتمله في التذكرة وكذا الاول فانه قال في النهاية
ولو سفت الريح ترابا على محله فمسح به جبهه او اخذ التراب من الهوا حاله اثارة الريح
اياه فالاقرب الجواز ثم قطع بعدم الاجزاء اذا معك وجهه في التراب والمحصل ان
العلامة لم يجعل الضرب واجبا وانما اوجب نقل التراب او ما حكمه النقل ولم يجتز بنقل
بنقل العضو الى التراب ولا بانتقال التراب اليه من غير نقل واذا كان كذلك فالواجب
حقيقة انما هو الجزء الاخير من النقل وهو المسح وهو قوي من حيث النظر فان الاصل عدم
وجوب الضرب والاية انما دلت على وجوب قصد الصعيد ثم المسح والقصد ليس الا الى
فليس الضرب في شيء فلولا ايجاب المسح بالوجوه والايدي كان نقل التراب الى الارض
ايضا مجزيا ولكن لما اوجب ذلك دل على وجوب كونها ممسوحة لا ماسحة وعند نقل
لا يكون الا ماسحة فالضرب انما وجب لذلك اي لتحقيق النقل اليه من باب المقدمة كاخذ الماء
فلا فرق بينه وبين اخذ الماء ولا فرق بين الوضوء والتيمم الا ان الواجب في الوضوء

بكفهم

العسل وهو يحصل بغسل الاعضاء والواجب في التيمم المسح بالاعضاء وهو لا يحصل بمسح العضو بالارض
وهو لا يضر العلامة بوجه وليس في الاخبار ما يدفع على الوجوب الاصلي وان كان هو الظاهر مما حمل بينه
الضرب على التيمم وبهذا يظهر انه الذي له مرتبة المنع فلا يتوجه عليه المنع الذي اورده المص نعم يرد
عليه ان العجم حين لا يكون الضرب جزءا من التيمم ان لا يجوز ايقاع المقارنة بينه وبين النية لان
النية لا بد من مقارنتها لاول افعال المنوي وح لا يكون الضرب من افعاله وجواز المقارنة لاخذ
الماء في الوضوء ايضا لا وجه له وانه قال في النهاية اولا وليس النقل جزءا من التيمم فلو احدث بعد
اخذ الماء بكفه وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح لم يبطل ما فعله كما لو احدث بعد اخذ وجبت
اعادتها ثم قال ولا يجوز تقديمها على اول جزء من التيمم واول افعاله المفروضة الضرب باليدين
على الارض لكن لا تضيق عنده بل يجوز تاخيرها الى اول المسح ولا يجوز تاخيرها عن اول فعل يجب
ولا يشترط بقاؤها حقيقة بل حكما فلو قارنت النية اول الفعل ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه
فالاقوى الصحة وبين الكلامين تناقض الا ان يدفع بانه اراد باول جزء من التيمم اول
واجب فيه وان كان شرطا مجازا وكذا باول افعاله المفروضة وباول فعل واجب ولا تدافع
بين قوله اولا وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجبت اعادتها وقوله ثانيا فلو قارنت
النية اول الفعل ثم عزبت قبل المسح وجبت اعادتها شيء من الوجه فالاقوى الصحة فان
الاول على فرض تخلل الحدث بين الضرب والمسح دون الثاني والفرق ظاهر وفي التذكرة
تردد في كل من الفرضين فقال لو نوى عند النقل وعزبت قبل المسح احتمل الاجزاء لان
الضرب من اعمال التيمم وعدمه لانه ليس مقصودا في نفسه وقال لو احدث بعد الضرب واخذ
التراب بطل اخذه وعليه الاعادة على اشكال ينشأ من عدم وجوب اخذ الماء ثانيا فكذا هنا
والفرق بان الفصل الى الماء ونقله لا يجب قوله بيديه معا يحتمل ان يكون قوله معا تاكيدا
لاعتبارهما جميعا ودفعا لتوهم الاجتزاء باحدهما وان يكون المراد اجتماعهما في الضرب بمعنى
ان لا يجزي ضرب احدهما عقيب الاخرى كما يعلم الاكتفاء بواحدة فكانه للخلاف فيه ويدل عليه
النصوص الا ان [illegible] قال في التذكرة الاظهر من عبارة الاصحاب وجوب مسح الوجه بالكفين
معا فلو مسح باحدهما لم يجز ويحتمل الجواز وعلى ما فهمناه احتمله مع ما اختاره من عدم وجوب الضرب
الا من باب المقدمة لا يجب الا ضرب احدهما وسياتي عن ابن الجنيد القول بالاجتزاء بمسح
الوجه بالكف اليمنى واما اعتبار الاجتماع فذكره الشيخ علي وغيره واستدل عليه بان
المفهوم من الاخبار من قوله اهوى بيديه الى الارض واضرب بكفيه وانت تعرف انه لا
يفي باثبات الوجوب الذي هو خلاف الاصل لا سيما وقد عرفت قوة [illegible] كون الضرب خارجا من
التيمم والمفهوم من الضرب هو وضعهما بمسح الاعتماد والدفع فلا يكفي مسح الوضع على الظاهر
لكنه هنا وفي الالفية ولعل الاكثر وبحسب الدليل خلافا للشهيد في الذكرى والدروس وظاهر البيان
فانه جعل الظاهر الاكتفاء بالوضع في الذكرى وجعله الاقرب في الدروس وعبر بالوضع في البيان

اخذ التراب قبل المسح لم يبطل ما فعله كما لو احدث بعد اخذ الماء

العلامة

تبعه

وهو ظاهر الفاضلين في الشرايع والمعتبر والتحرير والقواعد والشيخ في المبسوط والنهاية عبر
بالوضع في الوضوء وبالضرب في الغسل ومنشؤ الاختلاف تعبير النصوص بكل منهما اما المعبرة بالضرب
فكثيرة جدا ولنسمع بعضها واما بالوضع فنحو صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما
صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ونحو منه اخبار ابي ايوب الخزاز وسماعة
وداود بن النعمان وكذا عبارات الاصحاب مختلفة في التعبير فالاكثر بالضرب ومنها بالوضع
ثم جوزهما اي الضرب والوضع الخالي عنه جعله اي التعبير بهما في النصوص والعبارات
دالا على ان المؤدى واحد قال الشيخ علي لاختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير
بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع
واعتماد كما هو المتعارف وفي الذكرى والظاهر انه يغني الاعتماد بشرط للان الغرض قصد
الصعيد وهو حاصل بالوضع واستضعف الشارح الوجهين في شرح الارشاد والالفية اما
الاول فبان الدلالة على ان المراد بهما واحد مسلم ولكن الواحد هو الخاص والمقيد اعني الضرب
فانه الوضع مع الاعتماد لا العام الذي هو مطلق الوضع فان المعهود انما هو حمل العام
على الخاص والمطلق على المقيد لا العكس ويمكن دفعه بان يقال ان بين الضرب والوضع
بحسب ما يفهم منهما في العرف تباينا لا عموما وخصوصا فانه كما لا يقال لمن وضع يده على شيء برفق
انه ضرب به كذلك لا يقال لمن ضرب شيئا بيده انه وضع يده عليه فاذا اردنا الجمع بين الاخبار
والعبارات احتمل ان يكون الضرب مجازا من القدر المشترك بينه وبين الوضع العرفي وهو
مطلق المساس من اطلاق اللفظ على جزء المسمى وان يكون الوضع مجازا عن الضرب بان
يراد به معناه الاصلي الذي هو مطلق الامساس ثم يراد به احد افراده الذي هو في ضمن الضرب
ولا شبهة ان التكلف في الثاني اكثر فالاول هو المتعين لا سيما ويؤيده اصالة عدم وجوب
الزايد على الامساس واما الثاني فبانه عين النزاع نعم انما يتم على ما ذهب اليه العلامة
من ان الواجب اصالة انما هو مسح الجبهة والكفين والمص لا يقول بذلك ويمكن دفعه بان
يقول ان الثابت بالاية انما هو وجوب قصد الارض وهو اعم من الضرب والوضع فلما تعارضت
النصوص واردنا الجمع بينها احتمل كون المراد بالضرب جزء معناه اعني الوضع وان يكون
المراد بالوضع احد افراده ولا ترجح لاحدهما على الاخر الا باصالة عدم وجوب الزايد والحق في
الاستدلال على الوضع وهو مرجح للاول او نقول بتباين المعنيين ونقول ما عرفت ومن عين
الضرب من المطلق على المقيد وان صح اطلاق لفظ الخاص على العام من استعمال اللفظ في جزء
معناه الا ان الاول هو المعهود لعدم استلزامه طرح شيء بخلاف الثاني فانه يستلزم طرح
الخصوصية ويرد عليه منع كون النسبة بينهما بالاطلاق والتقييد مع ان الاصل عدم وجوب
الزايد والحق في الاستدلال عليه ان اخبار الضرب اكثر واشهر من اخبار الوضع واكثرها بيان
فعلي له بلفظ المعصوم بخلاف الوضع فانه لفظ الراوي حكى به ما فعله الامام للبيان ولا
حجة فيه مع لفظ الامام هذا ان ثبت وجوب الضرب او الوضع بالاصالة وانما يعتبر اليدان معا

مع اللحيتين ولو تعذرت احديهما لقطع او مرض او ربط او نحوها اقتصر على الميسور ومسح الجبهة
به اي الميسور لان الميسور لا يسقط بسقوط المعسور ولذا اذا اعتبرنا الاعلام في الضرب
ولم يمكن الا التعاقب جاز متعاقبا او ربما يستشكل الحكم في الموضعين بانه اذا كانت كيفية التيمم
هي المعهودة من ضرب اليدين جميعا فاذا تعذر ضرب احدهما كان كمن تعذر عليه غسل احد اعضاء
الوضوء فكما لا يوجب هناك غسل الباقي ولو فعل ذلك لا يكون اتيانا بالوضوء فكذا هنا ولذا
اذا كانت المعية داخلة في كيفيته فاذا لم يمكن التيمم فلا يجزي ما يفعله مع التعاقب ويزيل انه ربما
ينافي الموالاة الواجبة فيه ويندفع بان الذي فهم من الاية انما هو مسح بعض الوجه واليدين غاية
الامر انا نفهم من النصوص وجوب ضربهما معا على الارض ومسح الجبهة بهما فاذا سقط شيء من ذلك للعذر
بقي الباقي واجبا بنص الكتاب وعلى ما فرضه الشارح سقط مسح اليد جملة فان المشروع انما هو مسح
احدى اليدين بالاخرى وهو هنا متعذر ولا يعم ايتاء المسح على الارض مقامه ويحتمل قويا مسحها با
الارض لما يمسح الجبهة بها لو كانتا مقطوعتين كما في الذكرى ونهاية العلامة والتحرير وقواعده والمختلف
لان الميسور لا يسقط بالمعسور مع انه المتوضي في الاية لوجوب كون المسح باليد وسلكه قد
عرفت ان الاية توجب كون الوجه والذكرة واليدين ممسوحة وعلى هذا يكون ما سخة فالواجب
ان يمسح اليد بما بقي من الاخرى ان امكن والا فبعضو اخر ان امكن والا فبشيء اخر ان امكن والا
فبشيء غيره وكذا الجبهة وان لم يمكن الا المسح بالارض ففي الوجوب نظر وقد ذكر الفاضل في ا
المختلف والنهاية والتحرير والقواعد وجوب مسح الجبهة اذا كانت اليدان مقطوعتين
من غير تعيين لمسحها بالارض مع التعذر او المسح عليها بنحو ما ذكرنا مع ذكر معك العضو بالارض
مع التعذر وفي الذكرى لو تعذر الضرب واستنابه الغير اخرا المعك لان الميسور لا يسقط
بالمعسور بل عليه تقدم المعك على النيابة الغير قال وهو يحيى عن بعض من لم يعتبر الضرب من الا
فعال وانت خبير بما فيه بعد ما عرفت سابقا في المبسوط وان كان مقطوع اليدين من
الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله عنه قد علم
فيجب ان يسقط فرضه قال في المختلف وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض
التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه
فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء
المانع ثم قال والظاهر ان مراد الشيخ ما فصلناه قلت ويويده انه قال في الخلاف من قطعت يداه
من الذراعين سقط عنه فرض التيمم مبنيا على هذا المراده بما بقي ما بقي من اليدين من المفصل ولعل
استحبابه لاحتمال ان يكون مسحه واجبا بالاصالة لا من باب المقدمة وليس الله ترك من
وجوب مسح الجبهة بالارض لو كانتا اي اليدان نجستين بل يمسح الجبهة بهما كما اي مع النجاسة
مع تعذر التطهير الا ان تكون النجاسة متعدية و تكون الجبهة طاهرة او نجسة لا يلزم تنجس
الارض مع ما عرفت من اشتراط طهارتها او حائلة يمنع من لصوق بطن اليد بالجبهة والارض
فيجب التجفيف في الاول وازالة الحائل في الثاني مع الامكان ولو تنجس بالنجول والاستثنا

منقطع

منقطع ويمكن حمل قوله لك يعني على ما هما عليه من الحال فيفصل الاستثناء فان تعذر التجفيف او الازالة ضرب
على الارض ثم على الجبهة بالاظهر منهما ان خلا الظهر منها اي النجاسة المتعدية او الحائلة ان امكن والا فحل او على
ضرب على الارض بالجبهة في الاول اي فيما اذا كانت النجاسة متعدية وباليد النجسة على الارض
ثم على الجبهة في الثاني اي فيما اذا كانت حائلة غير متعدية واوضح اجزاء الضرب باليد هنا مع الحائل
بانه لما لو كان عليهما اي اليدين جبيرة لا يمكن نزعها مع حيلولتها فهمنا مسائل الاولى ان اليدين لو
كانتا نجستين بنجاسة غير متعدية ولا حائلة مسحهما على الجبهة عملا بالاطلاق واصالة عدم وجوب
طهارة الاعضاء من الاخباث وعدم دليل عليه قوي قال في الذكرى يشترط طهارة مواضع ا
المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا ولمساواة اعضاء الطهارة
المائية نعم لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم دفعا
للحرج وعموم شرعية ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء الثانية انه مع نجا
ستها لك لا يمسح الا ببطونهما وان كانت ظهورها طاهرة لكن يفهم من كلام الشارح وفي الذكرى
لو تعذر المسح بالبطن لعارض من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجتزاء بالظهر في المسحين
الصدق للمسح وهو محتمل لا يوهم ما يفهم من كلام الشارح والتردد محال وان كان ما يفهم من كلام
الشارح اقوى لما ليس في شيء من النصوص ما يدل على اشتراط الطهارة في الاعضاء الثالثة
اذا كانت النجاسة متعدية وجب التجفيف ان امكن وهو ظاهر سواء كانت الجبهة طاهرة او نجسة
لا لئلا يفضي الى نجاسة الارض المخرجة لها عن الطهورية واما ان كانت الارض ايضا نجسة ولا يمكن
من الطاهرة فلا تيمم اذ لا طهور الرابعة اذا كانت النجاسة يابسة حائلة وجبت الازالة لان
المفهوم من المسح باليدين او الكف الواقع في الاخبار والضرب بهما ان يكون بلا حائل والا
يجزي الضرب والمسح بالظهر في التقديرين وان كان طاهرا ولم يمكن الازالة عن ما بالبطن
بلا تطهير او تجفيف لك وهو لما عرفت محل تردد الخامسة اذا كانت احدى اليدين طاهرة وا
الاخرى نجسة بنجاسة غير متعدية ولا حائلة فهل يمسح بالطاهرة خاصة ام بهما الاقوى الثاني
بناء على وجوب المسح بهما وكذا على ابن الجنيد من الاجتزاء باليمنى اذا كانت الطاهرة هي ا
ليسرى وكذا الكلام اذا كانتا نجستين ونجاسة احدهما حائلة دون الاخرى خاصة وبذلك
يظهر حال ما اذا امكن المسح ببطن احدهما وظهر الاخرى فيجب عليه السادسة ان تعذر
تجفيف المتعدي العام للظهر والبطن منهما ضرب بالجبهة على الارض كما ذكره الشارح وقد
عرفت ان الاقوى مسحها ببعضو اخر ان امكن واحتمل الشيخ على كونه عاجزا من الطهارة و
هو المفهوم من الذكرى السابعة ان كانت الجبهة نجسة بنجاسة متعدية دون الكفين قال
الشيخ على فقه صحة التيمم تردد من عدم التنصيص على مثله ومن ان طهارة المحل شرط مع الامكان
لا مطلقا واعتبار عدم التعدي في محل الضرب لئلا يخرج التراب بتعدي النجاسة اليه عن كونه
طيبا انتهى ومثله في روض الجنان اقول ان كانت اليد ان طاهرتين ولا يمكن تطهيرها اذا
تنجستا بالمسح على الجبهة كان احتمال سقوط التيمم اظهر لا سيما اذا كانت النجاسة مما لم يتعد

اما مع تعدي نجاستها حل بهما وعدم امكان ازالتها ينبغي المسح بالاخرى صح

الى اليد يعفو عنها وان كانت احديهما نجسة فالاظهر المسح بطاهرة وان كانت النجسين نجاسة غير متعدية ولا يمكن التجفيف ان تعدت النجاسة من الجبهة وافتقر التيمم الى ضربتين فيمكن القطع بعدم مسح الجبهة بهما لانه لابد تمنع من الضربة الثانية وان لم يفتقر الى ضربة اخرى ولكن كانت طهورها طاهرة وعند تعدي النجاسة الى البطون يلزم من مسح الظهور بعدها اليها كان كالارض الاول الثامنة ان كانت نجاسة اليدين حايلة لا متعدية ولم يمكن الازالة مسح بهما الجبهة خلافا للذكرى فانه سوى بينها وبين المتعدية في عدم جواز التيمم قال الشيخ علي وفيه نظر لجواز المسح على الجبيرة وفيه نظر لجواز المسح على الجبيرة وخصوصيته النجاسة لا اثر لها في المنع الا اذا تعدت اقول اولا ان حمل النجاسة على الجبيرة ان ثبت بالدليل حكمها قياس فان الجبيرة اذا ثبت بالدليل ان حكمها حكم العضو لم يلزم مثل ذلك في غيرها مما لا دليل عليه فيه وثانيا انه يمكن الفرق بين ما اذا كانت النجاسة الحايلة في الجبهة او اليدين فانه في الاول يمكن أن يقال ان المامور به في نص الكتاب مسح الوجه والنجاسة ليست من الوجه في شيء فينبغي ان يسقط التيمم اذا لم تمكن الازالة بخلاف ما اذا كانت على اليد وهو ظاهر وعبارة الذكرى لا تأبى عما ذكرناه فانها لا يشترط طهارة مواضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا ولمساواة عضو الطهارة المائية نعم لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حايلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم دفعا للحرج وعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر المسلة قوله والضربة للوضوء اي للتيمم الذي هو بدل منه إما بتقدير مضافا الى الوضوء لادنى ملابسة هي البدلية وعليه يكون التيمم عايدا الى الوضوء والذي هو بدل منه تفسير المضاف اليه التي فيه او بارادة ذلك من غير تقدير ثم هذا الذي اختاره من الفرق بين بدل الوضوء والغسل بالمرة والمرتين مما عليه المعظم وظاهر الهدى في الناصريات اختيار ضربة واحدة لهما وهو صريح في الجمل الا انه قال فيه بعد ذلك وقد روي ان تيمم ان كان عن جنابة او ما اشبهها ثني ما ذكرناه من الضربة ومسح الوجه واليدين واختار ابن زهرة الوحدة ايضا وقال وقد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين احديهما للوجه والاخرى لليدين وطريقة الاحتياط يقتضي ذلك والاجتزاء بضربة هو المحكي عن ابني الجنيد وابي عقيل والمفيد في العزية ومن ظاهره ان كان المفيد اختيار الضربتين مطلقا واختار الصدوق في الرسالة وبعض نسخ الامالي ثلث ضربات مطلقا احدها للوجه وثانيتها لمسح اليمنى والباقية لمسح اليسرى وحكاه في المقنع رواية واختاره في الفقيه وبعض اخرى من نسخ الامالي ما عليه الاكثر وفي المعتبر بعد اختيار المشهور قال وقال علم الهدى في شرح الرسالة القول بالمرة اولى لانه يمكن معه العمل بجزء م بان يفعل ما زاد على المرة على الاستحباب ومن قال بوجوب المرتين لا يمكنه استعمال جزئها فيكون القول بوجوب المرتين اولى قال وليس لهم ان يقولوا ان التيمم دعت اليه الضرورة فلا استحباب فيه لانا لا نخالفهم في هذا الاصل ونجوز دخول الاستحباب فيما دعت اليه الضرورة وكلام علم الهدى هذا حسن ايضا انتهى وظاهره الميل الى استحباب الثانية ولا يظهر ذلك مما حكاه من علم الهدى كما لا يخفى فانه انما اراد الحجاج مع الخصم ولم يكن في كلام المحقق لفظ ايضا كان كلامه لكلامه في عدم الظهور ومنشأ الاختلاف اختلاف الاخبار فمنها ما يظهر

منه وحدة الضرب للغسل وهي ما حكيت بيان التيمم والله اعلم فانه بيان لتيمم الغسل ولم يتعرض فيها الا لضربة واحدة ومنها ما يدل على الوحدة مطلقا كحسنة صفوان عن الكاهلي قال سالته عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح بهما وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وموثقة زرارة عن ابي جعفر في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك ونحو ذلك ومنها ما يدل على المرتين مطلقا كصحيحة اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا ع قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه ضربة واليدين وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل للجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بها وجهك وذراعيك ومنها ما يدل على الثلث وهي موثقة محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله عن التيمم فضرب بكفيه على الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يوم بالصعيد فجمع الاكثر بينها بالتفصيل المذكور لان التخفيف يناسب الطهارة الصغرى والثقل يناسب الكبرى ولهذه الرواية وما سبقتها من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع كذا نقله الشيخ في كتابي الاخبار وتبعه المحقق في الاستدلال على التفصيل بصحيحة زرارة الا انه رواها هكذا قلت كيف التيمم ضربة واحدة للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه ومرة لليدين ~~...~~ وكذا في التذكرة وفي المنتهى استدل عليه بها رادا لها على ما حكيناها اولا موافقا للتهذيب وغيره وقال وروى في التيمم في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ولا تطابق اية خبر اخذ منه لم اعرفه فان عبارة التهذيب كذا احملنا ما يتضمن المرة على الوضوء وما يتضمن المرتين على غسل الجنابة لئلا يتناقض الاخبار مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع والثاني عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان وقد اشار الشيخ بالثاني الى ما رواه صحيح محمد بن مسلم الذي امضاه ذكره للرواية اعرضنا له لفظها ما ذكره كما لا يخفى ثم الحق ان شيئا من الروايتين لا يدل على التفصيل فان الاولى يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون ما فيها من قوله ضرب واحد بيان ان التيمم نوع واحد سواء كان من الوضوء او من الغسل ثم دليلا عليه على ما في المعتبر قوله ضربة واحدة ولنا الثانية فيحتمل ان يكون الغسل فيها بفتح الغين ويكون هذا التيمم مبتدأ خبره على ما كان فيه الغسل وهل يتبدل والخبر التيمم والجار مجرور متعلقا بالخبر والمراد مما كان فيه الغسل ما كان يغسل في الوضوء وقوله وفي الوضوء خبر اخر المبتدى وقوله الوجه واليدين بيان لما كان فيه الغسل ما كان يغسل في الوضوء وقوله والقي اي الامام ع ما كان عليه مسح والرأس والقدمين تفسير له اي لم يمسح عليهما ويمكن ان يكون القي بصيغة المجهول والرأس والقدمين منصوبين بتقدير اعني ويكون من كلام الامام ع ويجوز لنا فيه

المسح الى الراس بان يكون بياناً لما او يكون ما مصدرية ومسح مرفوعاً باسميه كان اى الحق وجوب مسحها
ولا يخفى انه لا تكاد على هذا الاحتمال على الوجوه الاتى جهة تقدم قوله في الوضوء على الوجه واليدين وفي الوضوء م
ويحتمل ان يكون الواو فيه من زيادة الكتاب وانا نجد دليلاً على ما ذكره ان قرب بعض العين وعليه فلابد
ان يكون قوله وفي الوضوء منقطعاً عما قبله متعلقاً بمقدر اى وفي الوضوء يمسح الوجه واليدين الى
المرفقين ومع ذلك لا يدل على الاجتزاء فيه بضربة وانما يدل على ان الفرق
بين التيمم والغسل انه يمسح اليدان في الاول الى المرفقين وفي الثاني منها اذا عرفت هذا اعرفت
ان الاقوى وجوب الضربتين مطلقاً لان الاخبار الدالة عليه كثيرة معتبرة وليس هناك فيما وجدنا رواية ينفى
على الاجتزاء بواحدة لان المطلوب من تلك الاخبار الدالة يجوز ان يكون بيان كيفية الضرب على الارض والمسح
على الاعضاء وما يمسح منها من غير بيان لعدد الضرب لعدم تعلق غرض به وهو من الظهور بمكان
بقى الكلام في هذه الصحيحة الدالة على الثلث فاما ان يحمل على التقية كما يحمل عليها ما فيها من مسح اليدين من
من المرفقين او على التخيير بين جمع اليدين في الضربة الثانية وتفريقهما واما القايل بالضربات
الثلث ان كان قايلاً بوجوبها فلعله يحمل ما دل على ضربة وضربتين ان لم يكن على عدم الكفين
ضربة واحدة وان كانت ضربتين حسا وقد عرفت احتمال المحقق الجمع بحمل اخبار الضربتين على
الاستحباب واحتمل في الذكرى الحمل على التخيير بين ضربة وضربتين ان لم يكن احداث قول
قوله فيمسح بهما جميعاً لما يفهم من كل الاصحاب ويدل عليه النصوص لا باحدهما كما جوزه العلامة في
التذكرة وقال ابن الجنيد فاذا حصل الصعيد براحتيه مسح بيمينه وجهه جبهته من قصاص
الشعر الى طرف الانف الاعلى وهو الذي يلي الجبهة ولو قال الى حد الانف كان اخصر واوضح
باديا بالاعلى وهو القصاص لما اشعر به من قال وان احتمل اى التلفظ به والى عدم اى
عدم البداة بالاعلى لانه انما يفيدها لو قيل المسح بهما ويحتمل ان يكونا تنزيل للممسوح كما في آية
الوضوء ح لا دلالة له عليه بوجه ومما يويد ارادة الاول ان الجبهة ليست الا من القصاص الى اعلى
الانف والعلامة في التذكرة استظهر من عبارة المشايخ وجوب ذلك مع انهم عبروا بالوجه وذلك
الاحتمال فيه اقوى واظهر انه قطع به في النهاية والتذكرة محتجاً بانه بدل من الوضوء والاصل
المساواة ولا يخفى ضعفه من الغاية لا سيما في بدل الغسل وممن قطع به الشهيد في الدروس و
الشارح في الروض وجعله في الذكرى وشرح الالفية اقرب اما المساواة الوضوء اوتبعاً للنبي
البيانى اما المساواة فقد عرفت ما فيه واما النبي البيانى فلم نظفر ببيان تضمنه وهذا القدر
من الجبهة متفق عليه على ما في الغنية ودلت عليه موثقة زرارة قال سالت ابا جعفر ع عن التيمم
فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وحكى عن الهدى
في الناصريات والانتصار الاجماع على ما بين القصاص الى طرف الانف الاسفل الانف وزاد بعضها
لمسح الى اسفل الانف قال ابن الاجماع وقد نسبه على كثير من المتفقه الطرف المذكور فيظن ادريس
انه الطرف الاعلى هو المدرك لاطلاق القول في الكتب العليل على الاول اصالة البراءة وخلو النصوص
عنها والتنصيص في بعضها بالجبهة وفي بعضها بالجبين وشمولهما لا اليسطه مع عبر في بعضها بالجبهة
الجبهة الوجه والمراد ما فصل في غيره وفي الالفية جعل المسح الى الاسفل اولى وكذا في بعض نسخ

امالى

امالى الصدوق وزاد بعضهم وهو الصدوق في الفقيه مسح الحاجبين ونفى عنه البعد في الذكرى البأس
ولعله الذي اختاره العلامة في المنتهى والنهاية لقوله فيما يجب مسح ما تحت الشعر الحاجبين بالطاهر
كالوضوء وزاد اخرون كالصدوق في الفقيه وابن الجنيد مسح الجبينين وهما المحيطان بالجبهة
يتصلان بالصدغين قال في القاموس الجبينان حرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها فيما بين
مصعداً الى قصاص الشعر او حرف الجبهة ما بين الصدغين متصلاً لحذاء الناصية كله جبين وما قاله اجل
هو عبارة الاعيان بادنى تغيير وفيه بعد ذلك وبعضهم يقول هما جبينان ثم ان زيادة الجبين على الجبهة
منصوص عليها في عبارة ابن الجنيد فانها كذا فاذا حصل الصعيد براحتيه مسح بيمينه وجهه ومما وصلت
اليه اليد من الوجه احراه من غير ان يدع جبينيه وحاجبيه وموضع سجوده واما الصدوق فلم يتعرض للجبهة
بل قال مسح بهما جبينيه وحاجبيه وقال في الامالي على ما في بعض النسخ بعد ذكر مسح الوجه واليدين من
المرفقين ثم قد روى ان يمسح الرجل جبينيه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه وعليه مضى مشايخنا ره فيحتمل ان
يكون اراد بالوجه او الاعم لما اختاره ابوه وان يكون بعضه المشهور واراد بالرواية رواية بعيني
لذلك البعض او زيادة على المشهور والظاهر ان ما في جزء رى كله منسوب الى المشايخ وفي بعض النسخ
وقد روى ان يمسح على ظهر كفيه وعليه مضى مشايخنا عوض الحاجبين والجبينين ثم يحتمل ان يكون
اراد بالجبينين تمام ما بين الصدغين وح فما نسب اليه من زيادتهما اى الجبينين بمعنى المكتنفين
الجبهة صحيح ولكن لا دليل في كلامه على ارادته وفي الثاني الى في المسح الجبينين ثم يحتمل ان يكون اراد
بالجبينين تمام ما بين الصدغين وح فما نسب اليه من زيادتهما اى الجبينين بمعنى المكتنفين للجبهة
صحيح ولكن لا دليل في كلامه على ارادته وفي الثاني اى مسح الجبينين قوة لوروده في بعض الاخبار
الصحيحة وهو حسنة زرارة قال قال ابو جعفر ع قال رسول الله ص واله يوم لعمار في سفر له يا عمار
بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا
صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما با
الاخرى ثم لم يعد ذلك ونحوه موثق زرارة ايضا قال سالت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيديه الارض
ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبينيه وكفيه مرة واحدة ورواية عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله ع
انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة هذا
مع عدم منافاة شيء من الاخبار له لانها بين معبر بالوجه ومعبر بالجبهة فطريق يقين البراءة الجمع
الجبهة والجبينين اما الاول اى مسح الحاجبين فما يتوقف عليه من باب المقدمة للاشكال فيه والا
فلا دليل عليه الا ان يشملهما الجبهة كما يظهر من كلام العلامة في النهاية فانه انما اوجب مسح الجبهة
مستوى ما بين الحاجبين الى الناصية الا ان المسح ذكر ما عرفت ولكن الحق خروجهما من مفهومها
قال في العين الجبهة مستوى ما بين الحاجبين الى الناصية الا ان المسح من القصاص الى اعلى
الانف يستلزم المسح عليهما غالباً وقد عرفت ان الصدوق في الامالي حكاه رواية وكذا ابوه
في الرسالة فالاولى المسح عليهما لتيقن البراءة وقال في المقنع واضرب بيديك على الارض مرة
واحدة وانفضهما وامسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك كانه اراد مسح الجبهة والجبينين

والحاجبين واوجب ابنا بابويه فى ظاهر الرسالة والامالى مسح الوجه بتمامه وقد يحتمل عبارة الامالى
وشمولها عبارة الرسالة قال فى الذكرى وفى كلام الجعفى استعارية وقال ابن ابى عقيل بعد دعواه تواتر الاخبار
عن صفة تيمم رسول الله صلى الله عليه وآله الذى علمه عمار او هو قوله فنفضهما ومسح بهما جبينه وكفيه لو ان رجلا تيمم
فمسح ببعض وجهه قال [...] اجزاه لان الله عز وجل قال بوجوهكم ومسح رسول الله صلى الله عليه وآله جبينه
وهو بعض وجهه قال [...] وهل يدل السنة على انه يجوز ان يمسح جميع الوجه وليس بذلك فان الظاهر انه
انما اراد الاحتجاج على الخصم القائل بوجوب مسح الجميع والدليل على المشهور اعنى عدم وجوب مسح الجميع
مع الاجماع الذى حكاه علم الهدى فى الانتصار والناصريات وابن زهرة على ان الممسوح انما هو من قصاص
الشعر الى طرف الانف واصالة البراءة والنصوص قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم فان المسح يتعدى الى الممسوح
بنفسه والوجه واليدان ممسوحتان والباء دلت على ان المقصود انما هو الصاق المسح بهما فيدل على التبعيض
سواء جاءت الباء للتبعيض ام لا واما دليل وجوب الاستيعاب ان كان به قائل منا فهو الاخبار المعتبرة بالوجه
والجواب بعد تنقيص كثير منها بالبعض ظاهر واختار المحقق الجمع بالتخيير بين الاستيعاب و
مسح البعض واستحسن المصنف فى الذكرى استحباب الاستيعاب **قوله** ثم يمسح ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى
من الزند بفتح الزاء وسكون النون وهو مفصل طرف الذراع الذى يحاذى الكف وهو المفصل بين الذراع
والكف وهو طرفا عظمى الساعدين اللذان يسمى احدهما بالكوع والاخر بالكرسوع فى كل يد زندان
الى اطراف الاصابع هذا القدر هو المشهور الذى نقل عليه الاجماع منا فى الناصريات والغنية وذهب
ابنا بابويه فى الرسالة وبعض نسخ الامالى الى مسح اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع وفى
السرائر عن بعض الاصحاب مسح اصول الاصابع الى اطرافها قال فى الذكرى وفى كلام الجعفى ما يوهم هذا
القول اما دليل المشهور فهو الاجماع والاصل اكثر الاخبار واما دليل الصدوقين فما رواه فى صحيحة
محمد بن مسلم ورواية سماعة قال سالته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه
الى المرفقين ويمكن الحمل على التقية او الجواز وحملها المرتضى والشيخ على الحكم بمعنى انه اذا مسح ظهر الكفين
كان فى حكمه من مسح الذراعين وهو كما ترى المعتبر بعيد وحمل العلامة فى المنتهى المرفق على العروق
على الربيع مجازا فى المعتبر ثم الحق عندى ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز عملا
عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى وانما
يكون ذلك ان لم ينافى الموالاة الواجبة فيه ودليل من جعله من اصول الاصابع فما رواه حماد بن
عيسى عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال وامسح على كفيك من حيث
موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا والجواب عنه مع ارساله ومعارضته بالاجماع او الشهرة
والنصوص انه يجوز ان يكون المعنى ان الماسح من موضع القطع فانه يأتى على مسح ما يجب مسحه
او ان المامور به فى التيمم المسح على الكفين فان اليد اذا اطلق اريد بها الكف كما فى آية السرقة
ولما تعين مقدار ما يقطع منها بدليل اخر حيث يراد بها ما زاد على ذلك قيدها بقيد كما قيده
تعالى فى آية الوضوء حيث قال الى المرافق ثم رتب عليه السلام على ذلك قوله وامسح على كفيك يعنى فعلم ان

المسح انما

المسح انما هو على الكفين وعنده تم الكلام ثم قال من حيث موضع القطع اى من جهة ان ذلك موضع بل
القطع فهو تقرير الدليل على الدعوى اى فيقيد للكفين ولا تكلف فى هذا الحمل بوجه فان موضع القطع لا يخلو
من ان يكون اما خبرا او مبتدأ له او خبرا لمحذوف لعدم اضافة حيث الا الى الجملة هذا وفى الفقيه فى تيمم
الغسل ثم مسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا ونحو ذلك فى المقنع فى مطلق التيمم والظاهر انه ليس قولا اخر
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما يتمعك الدابة فقال له رسول
الله صلى الله عليه وآله وهو يهزو يا عمار تمعكت كما يتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض
ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا وقال فى الجواب يحتمل ان الراوى راى الامام عليه السلام
ماسحا من اصل الكفين فتوهم المسح من بعض الذراع مع انه يحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق
الكفين اشارة الى ان المسح على الكفين وقوله قليلا يشير به الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو
ان وجب استيعابه بالمسح قال وبالجملة فلا دلالة له فليس فيه على اختياره يعنى ان قوله فوق الكف يعنى
على الكف والقلة يعنى انه لم يبالغ فى المسح حتى يصل الغبار الى جميع العضو وبقى الكلام فى انه لا بد من
ان يكون المسح ببطن الكف واتفقت عليه كلمة الاصحاب وهو المتبادر من الاخبار **قوله** كما اشعر به كلامه
وكلام الاكثر كالمفيد من والى واحتمل غيره كما عرفت ولم اظفر من النصوص بما يشعر به الا صحيحة ابن
مسلم المتقدمة على تقدير حمل المرافق على الربيع وممن نقل عليه العلامة فى التذكرة **قوله** ويتيمم غير
الجنب ممن عليه حدث يوجب الغسل كالحائض عند تعذر استعمال الماء مطلقا فى الغسل او الوضوء
مرتين احدهما بدلا من الغسل فلا بد من ان يكون بضربتين والاخر بدلا من الوضوء فلا يكون
الا بضربة ولعلنا احدهما والاخرى طرفان لتيمم محذوفا ويتعلق به الجار اعنى بضربتين وبضربة
وبدلا صفته مصدر محذوف فى الموضعين اى تيمما بدلا ففيها مسئلتان الاولى ان الجنب لا يجب
عليه الا تيمم واحد بدلا من الغسل فانه كمبدله يغنى عن الوضوء وهو الذى يفهم من كلام الاصحاب
من غير خلاف يعرف ويدل عليه الاخبار الناطقة بانه اذا كان واحد الماء بقدر ما يتوضأ لم
يكن عليه الوضوء وهى كثيرة الثانية ان نحو الحائض ممن لا يغنى غسله عن الوضوء يجب عليه
تيممان لان المبدل منه لا يغنى فكذا البدل بطريق اولى وجزم فى الدروس والبيان والالفية
كما هنا وجعله الفاضل فى التحرير اقرب وجعله الوجه فى النهاية قال ولا يكفى ثلث ضربات
مفرقة على الاعضاء قال وفى رواية مساواة تيمم الحائض وفى المنتهى التيمم فى جميع الاغسال واحد
ثم قال ولا اشكل فى مساواة الجميع فى تكرار الضرب انما المشكل الاكتفاء به وعدمه فان الغسل من
الحيض وشبهه غير كاف بل لا بد من انضمام الوضوء اليه فهل الحكم كذلك فى البدل منه اشكال والوجه
ان ما عدا غسل الجنابة من الاغسال يجب فيه التيمم مرتين وفى الذكرى ظاهر الاصحاب ان الاغسال
سواء فى كيفية التيمم قال فى المقنعة وكذلك تفعل الحائض والنفساء والمستحاضة بدلا من الغسل وروى
ابو بصير قال سالته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد الماء قال نعم وعن عمار بن موسى عن
الصادق عليه السلام مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء
هنالك ولا باس به والخبران غيرهما نعنى منه لجواز التسوية فى الكيفية لا فى الكمية انتهى

ما ذكره الشارح من ان غير الجنب يتيمم تيممين هو من [...] وغيره من العلماء [...] الماتن [...] الفقهاء [...]

وفي المعتبر وجب عليه الغسل والوضوء لا يجزيه تيمم واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل فان اجتزانا بالضربة
فقبله تردد ووجه الاجتزاء ان الغسل كالوضوء في صورة التيمم فصارا كالوبال وضوء فانه يجزي بالمرة ووجه
الافتقار الى تيممين اختلاف النية فانه يفتقر الى نيته انه بدل عن الوضوء والاخر انه بدل من الغسل في
لا يجتمع النيتان قوله ويجب في النية قصد البدلية من الوضوء او الغسل ان كان التيمم بدلا من احدهما كما هو المعتاد
اشارة به الى اعتذار عن المص في اطلاقه الكلام ووجوب قصد البدلية مما نص عليه ابن حمزة والعلامة في المنتهى
٢ للاختلاف حقيقتهما فيتميز ان بالنية قال في روض الجنان وهذا انما يتم مع اجتماعهما كمن عليه غسل ووضوء وتعذر
عليه فعلهما اما من عليه احدهما خاصة فيشكل وجوب التمييز لعدم امكان وقوع الاخر منه ليميز عنه وهذا مبني
على انه انما يجب التمييز عند تعدد الفاعل وقد عرفت في الوضوء ما فيه وقال الشيخ في المبسوط اذا تيمم الجنب
بنيته انه يتيمم بدلا من الوضوء لم يجز له الدخول في الصلوة لان النية الواجبة ما حصلت فيه وان نوى به
استباحة الصلوة جاز له ذلك وهذا الكلام يعطي عدم وجوب نية البدلية وقال في الخلاف اذا تيمم الجنب
بنيته انه يتيمم من الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز الدخول به في الصلوة وهذه
المسئلة مما لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به الصلوة
لان التيمم يحتاج الى نية انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يقع التيمم وينبغي ان
يعيد التيمم وايضا فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط
يقتضي اعادة التيمم لانه يدخل في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة الصلوة من
حدث جاز له الدخول في الصلوة كان قويا والاحوط الاول وهذا الكلام يعطي نوع تردد في وجوب نية
البدلية والاجتزاء بالاستباحة بل ظاهره اختيار الاول ولعل احتمال جواز الدخول في الصلوة بهذا
التيمم انما هو على تقدير عدم اختلاف التيممين بالضربة والضربتين او فرض انه ضرب ضربتين
سهوا او باعتقاد الوجوب واختار المحقق الاجتزاء بنية الحدث مطلقا وفي مسئلة الجنب الناسي
حكم بالصحة ان تساوى التيممان في عدد الضرب وذكر ما في الخلاف انه الذي يقتضيه الدليل
حكاية عنه ووافقه في الاختيار الفاضل في النهاية والتحرير واحتمله المص في الذكرى وفي البيان
قطع بعدم الاجزاء ولو قلنا بالتسوية في الضرب وفي المنتهى مع انه صرح اولا بوجوب نية البدلية
قال ولو نسي الجنابة وتيمم للحدث قال الشيخ الذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له الدخول في الصلوة
واستدل عليه بالافتقار الى نية البدل فاذا لم ينو لم يقع لقوله ع الاعمال بالنيات وبانهما سببان
مختلفان فلا يجزي احدهما عن الاخر كالحج والعمرة وبانهما طهارتان فلا يحصل احدهما بنية الاخرى وبانهما
بدل فلهما حكم المبدل ثم قال والاجود عندي انه ان سوى بين بدل الاصغر والاكبر اجزأ لانه لا
ينوي رفع الحدث بل الاستباحة وقد حصلت ولانه لو اعاده لم يجب عليه زيادة على ما فعله ثم قال
التعيين وتحقيق المقام ان اختلاف التيممين في البدلية هل هو كاختلاف الوضوء من البول و
الوضوء من الغائط ام كاختلاف الوضوء والغسل وبعبارة اخرى المجهول اعتباري ام ذاتي فعلى
الاول لا يشترط نية البدلية كما لا يشترط نية رفع البول خاصة او الغائط خاصة ان تساوى التيممان

والمص في كتبه وهو ظاهر فخر الاسلام في التحرير ما قال في الذكرى موافقا للمنتهى ح

حاشيه

في عدد الضرب

في عدد الضرب ام تخالفا ثم ان كان الاختلاف في عدد الضرب ذاتيا كاختلاف صلوتي الظهر والمغرب في
الركعات لزم اعتباره في النية وان كان اعتباريا كالتيمم وضوء من معه عليه غسل بعض اعضائه فيمسح على الجبيرة
لم يعتبر في النية وان كان الاختلاف في البدلية ذاتيا اشترطت نيته مع الاتفاق في عدد الضرب بلا شبهة
واما مع الاختلاف فيجوز الاجتزاء به عنه بل بكل منهما عن الاخر لتلازم كالرفع والاستباحة والاظهر ان
الاختلافين كليهما ذاتيان وليس ذاتية الاختلاف الاول فرعا على ذاتية الثاني كما هو مختار الذكرى قوله
فلو كان تيمم لصلوة الجنازة قد عرفت انه لا يجب الطهارة لصلوة الجنازة وانما تستحب والافضل الوضوء
او الغسل ودونهما التيمم فهل التيمم ليس بدلا عن الطهارة المائية ليجب فيه نية البدلية والا لم يجز الا مع
تعذرهما وليس كذلك على المختار قوله او للنوم على طهارة كما نص عليه في الذكرى والبيان والنفلية ويدل
عليه اطلاق ما رواه البرقي في المحاسن والصدوق في ثواب الاعمال بسنديهما عن محمد بن كردوس
عن ابي عبد الله قال من تطهر ثم اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده وما رواه البرقي في المحاسن عن
حفص بن غياث عنه ع قال من اوى الى فراشه فذكر انه على غير طهر فتيمم من دثار ثيابه كان في صلوة ما ذكر
الله قوله او لخروجه جنبا من احد المسجدين الحرمين على القول باختصاص التيمم بذلك كما هو احد قولي العلامة
هو قوله في البيان والالفية اعلم انه لا نعرف خلافا من الاصحاب في ان من احتلم في احد المسجدين يجب
له الخروج الا انه لا يتيمم الا ابن حمزة فانه استحبه والمستند صحيحة ابي حمزة قال قال ابو جعفر ع اذا
كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول ص فاحتلم او اصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد
الا متيمما كذا في المعتبر وفي التهذيب وغيره فاحتلم فاصابته جنابة ويحتمل ان يكون المحقق اخذ الخبر من كتاب
محمد بن احمد فانه اسنده اليه وصرح بباقي السند ولم يسنده الى الشيخ وفي الكافي عن محمد بن يحيى رفعه
عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول ص فا
حتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها
الحيض تفعل كذلك ولا بأس ان يمرا في ساير المساجد ولا يجلسان فيها اذا عرفت هذا فاعلم ان
الكلام هنا يقع في مواضع الاول هل الجنابة بغير الاحتلام ملحق به وهو الظاهر من الفاضلين في
الشرايع والتذكرة والقواعد والنهاية والارشاد والتلخيص واختاره المص والشارح في شرحه
واليه اشار هنا حيث عبر بالجنب والدليل الشامل رواية المعتبر وظاهر ما رواه ... فلانه لا يعقل خصوصية
الاحتلام ... انه ثبت انه لا يجوز للجنب مطلقا جوازه في المسجدين وهنا لما لم يمكن الغسل وكان
التيمم بدلا منه وجب عليه ويؤيده الورود في حق المحتلم وفيه ان التيمم لا ينفك غالبا عن لبث و
البدلية انما تثبت حيث يكون عليه دليل من نص او اجماع وهنا لم يدل الدليل الا على البدلية على
البدلية للمحتلم وكون غيره اولى منه ورود المنع عليه ظاهر فانه ان كانت جنابته او حصوله في
المسجد لا عن اختيار او غفلة او نسيانا فالاولوية ممنوعة والا فيمكن ان لا يجعله التيمم شيئا فلذا لا
يشرع له الا انه مدفوع بعد الدليل الاخير فان البدلية للغسل اذا لم يمكن مما ثبت واجمع عليه والوجه
انه هنا غير ممكن اما التعلق او المنع منه شرعا ثم ما يبقى شبهة في البدلية وقد ثبت انه
يستباح به كل ما يستباح بمبدله فيه يستباح الجواز في المسجدين ولكن ينبغي ان يقيد الجواب

المختار وو منواص

٦٤١

مدخلهم

على المختار وعزم بشرط ان لا يستلزم التيمم لبثا زايدا على زمان الخروج والا فالظاهر عدم جوازه وفي الذكرى لو قصر زمان الخروج عن زمان التيمم فالاقرب الوجوب للعموم وبما عرفت من الدليل عرفت الوجوب للدخول فيهما او لازالة ما يكون في وجوبه للدخول وان امكنه استعمال الماء ولا الا اضطرارا كالهارب من عدو او سبع وممن نص على حكم الدخول ابن الجنيد فقال ان اضطر الجنب والحايض الى دخول المساجد تيمما وفخر الاسلام في شرح الارشاد وقال الاستواء الدخول والخروج في شيء واحد وهو قطع المسافة ويمكن الوجوب ايضا لانه يجب للخروج لمن اضطر الى الكون فيه ولا يمكنه الغسل فيه بحيث لا ينجس المسجد وقال فخر الاسلام في شرح الارشاد لو اجنب في احد المسجدين وخاف من الخروج واضطر الى الكون فيه فهل يجب عليه الاولى الوجوب ايضا لانه يجب للخروج لما تقدم والخروج حركة غير مستقرة ولا مدخل للعدم الا مستقرا في الوجوب فالموجب له هو الكون وهو مشترك بين الحركة والسكون بل السكون اقوى لبقائه فيجب له ايضا لتحقق الموجب فيه وهو الكون وقال الفاضل في النهاية لو اضطر الى اللبث فيهما او في غيرهما من المساجد لما لا غلاق الباب او الخوف للضرر او غير ذلك وخاف على النفس تيمم تطهيرا او تخفيفا للحدث بقدر الامكان الثاني هل الحايض كالمحتلم في الحكم نطق به القطع في المبسوط والتحرير والملحقي الا الدروس والبيان والالفية المرفوعة المنقولة قال في المنتهى وهي وان كانت مقطوعة السند الا انها مناسبة للمذهب ولان الاحتياط فيهما احرى عليها الا مع الطهارة وهي متعذرة والتيمم يقوم مقامها في جواز الصلوة فكان قايما مقامها في قطع المسجد وان لم يكن التيمم هنا طهارة واثبت حينه عما فيه فان المذهب ان الحايض ما دامت حايضا لا يرتفع حدثها ولا يفيدها الغسل شيئا فكذا لم لا اذا اعترف بان التيمم هنا ليس طهارة صالحة لان يقوم مقام دليل يقوم مقام الطهارة نعم انما ثبت كون التيمم الذي يكون طهارة صالحا لان يقوم مقام الطهارة المائية ولا يمكن حمل الخبر على الطهارة الا بالتيمم وتردد فيه ايضا فخر الاسلام في شرح الارشاد من كون حدثها اغلظ حيث سقطت به الصلوة والصوم ومن ان النص انما ورد على الجنب فلا يتعدى الى غيره وفي الدليل الاول ان التغلظ لا يقتضي الاولوية بوجوب التيمم انفكاكا لا يفيد وفي المعتبر حاضت في احد المسجدين هل يفتقر الى التيمم في خروجها كالجنب قيل نعم عملا برواية الكليني عن محمد بن يحيى التي سلفت لكنها مقطوعة فلا عبرة الا الاستحباب اما الوجوب فالاقرب لا وقوعا على موضع الدلالة في الجنب ولان التيمم طهارة ممكنة في حق الجنب عند تعذر الماء ولا كذا الحايض فانها لا سبيل لها الى الطهارة وهو كلام متين وفي الذكرى بعد حكايته وهو اجتهاد في مقابلة النص ثم قال وجاز ان يكون التيمم مبيحا لها وان كان الحدث باقيا فانه لا يرفع الحدث في موضع امكانه بالماء فكيف موضع استحالته ولا يخفى عليك ما فيه فان المحقق انما رد الوجوب لرده النص لقطعه فكيف يكون الاجتهاد في مقابلة النص ولما ذهب الى الاستحباب فلم يخرج عن مخالفة النص وان منع والقايل بالوجوب وما ذكره من جواز كون التيمم مبيحا لها مسلم ولا يفيد الثالث هل النفساء كالحايض استظهره الشارح وشيخه الشيخ علي في كتبهما وجماعة لاتحادهما في المعنى وفخر الاسلام في شرح الارشاد سوى بينهما في التردد والدليل من الجانبين الذي عرفته والاقوى عدم مشاركتها

العسيوم

كلامه على الحايض التي انقطع حيضها فانه عنون المسئلة بقوله اذا اتفق لها الحيض في احد المسجدين لم تقطعه
خاجيم

٢٩٦

لها الحدث فيها وبطلان القياس عندنا ولما للمستحاضة فقد حكم بعدم وجوبه عليها وان كانت مخاطبة بالغسل لعدم النص وخفة حدثها بالنسبة اليها والاقوى عندي وجوبه عليها فان حدثها يرتفع بالتيمم لو الزم يمكن الغسل وهنا الامر كذلك وما لم يرتفع حدثها لم يجز لها ما يجوز للطاهرات الرابع قال في الذكرى لو امكنه الغسل في المسجد بماء كثير او قليل فني جوازه نظر من تخصيص التيمم بالذكر مع حركة الكون في المسجد وقصده الا مل وذكر التيمم بناء على الغالب من عدم التمكن من تحصيل الغسل في المسجد اما الا البدلية الا اضطرارية ثم يمكن تحقيق الغسل ولو ساوى زمان التيمم فالاخر اقوى هذا مع عدم تنجيس المسجد انتهى وفي روض الجنان ولعل الحكم بالتيمم مبني على الغالب من عدم وجود الماء في المسجدين بحيث يمكن الغسل فيه من غير تلويث المسجد بالنجاسة خصوصا في مورد النص وهو الاحتلام فيهما فانه يستلزم النجاسة او على الغالب من نقصان زمانه عن زمان الغسل ولو فرض تساوي زمانيهما او نقصان زمان الغسل وامكن الغسل في المسجد وجب الغسل واطلاق الخبر بالتيمم مقيد بعدم ذلك جمعا بينه وبين ما دل على اشتراط عدم الماء في جواز التيمم مع احتمال التيمم مطلقا لظاهر النص في تخصيص التيمم بالذكر مع حرمة الكون في المسجد ويؤيده ما روي ان الحايض اذا اصابها الحيض بفعل ذلك وهو دليل على عدم اعتبار الطهر في هذا التيمم ثم قال واعلم انه متى قلنا بجواز الغسل في المسجد مع امكانه مع مساواة زمانه لزمان التيمم او قصوره عنه مع ان الدليل يقتضي تقديمه مطلقا مع امكانه لعدم العلم بالقايل بتقديمه مطلقا والا لكان القول به متوجها انتهى وقطع بتقديم الغسل على التيمم بما ذكره من الشرطين وزيادة شرط اخر هو عدم قطع جزء من المسجد بغير طهارة في شرح الالفية وحواشي القواعد من غير ذكر للاحتمال وفي المسالك قوى التقديم بشرط عدم التلويث خاصة والذي يقوى عندي عدم جواز الغسل مطلقا فان مطلق الكون فيهما منهي عنه للجنب فلا يجوز له الا ما لا بد منه من المقرون بالاشتغال بالخروج ثم لما ورد الامر بالتيمم ما رخصه في الكون المقرون بالاشتغال بالغسل منهي عنه الا اذا تيمم اولا واغتسل من غير لبث ويتحتم بطلان الغسل ايضا اذا استلزم اللبث ولو لم يرد الامر بالتيمم لكان باطلا ايضا ان استلزم اللبث وما ذكره الشارح من انه بذلك يحصل الجمع بين هذا الخبر وما دل على عدم جواز التيمم الا اذا تعذر الغسل ساقط بان الغسل هنا متعذر شرعا لما ذكرناه وهو ليس دون التعذر العقلي ويعذر ايضا انه لو امكن الغسل وتعذر التيمم لم يجز الغسل الصالح بتقدير تسليم وجوب الغسل عليه مع امكانه لا يصح مطلقا ولا تفصيل بمساواة زمانه لزمان التيمم او نقصانه عنه اما الاول فلانه من البين انه ان كان زمانه اطول من زمان كونه في المسجد اذا اشتغل بالخروج لم يكن جائزا لاستلزامه الكون فيه جنبا اكثر مما اذا خرج فينبغي القول باغتساله ايضا لم يكن بدلا من احدهما فان المفهوم من البدل ان يكون منه هو الاصل في الشرعية وانما ساغ الاخر خلفا وعوضا عنه لما تعذر وفي اولى هذه المواضع تعلق الخطاب الشرعي به وبالمبدل جمعا على سبيل التخيير وفي الاخيرة انما تعلق بالتيمم خاصة فهو في الاولى كخصال الكفارة وفي الاخيرة كالطهارة المائية حيث لا يسوغ التيمم مع امكانها والحكم المفهوم منه على العموم يجعله بدلا لا اختياريا كما ورد ان الخطبتين في صلوة الجمعة بدل عن الركعتين فعلى القول بالتخيير

به ولان استلزم للبث واستلزم النهي عن الكون المقرون بالخروج من غير تيمم ويبقى الباقي من افراد الكون منهيا عنه فالكون المقرون م

واما الثاني فلانه اذا فرض زمانه اطول من زمان التيمم واقصر من زمان كونه اذا خرج م

بين الظهر وصلوة الجمعة في الغيبة يكون بدلا اختياريا فاما الاعتبار في البدلية ان يكون عوضا لحلل في الشرعية سواء امكن فعله ام لا الا انه لا دليل على البدلية الا الحمل على الغالب او فضيلته الطهارة المائية وكلامنا في الثاني لانه معمول وقيل بل اعتبار البدلية هنا اولى منه عند تعذر المائية لظهور البدلية هنا لقربه على الاصل الذي هو المائية فالاكتفاء بالتيمم مع القدرة عليها ليس الا لكونه بدلا عنها ولما عدل التعليق للمائية عن ولعته والتيمم واجب بل يسد لعدم القدرة على غيرة وهو المكلف به لا غيرة فالحاجة الى نية البدلية وجود الشرائط شرعية لعدم الماء لا يوجب التوهم لكونه بدلا عن المائية وهل هذا الكلام الا ما القيام الواجب بالاصل الشرع حيث يصلي مع تعذره جالسا ثم قطعيا ثم مستلقيا من غير نية بدلية وكذا خصال الكفارة المرتبة اقول ولكن البدلية هنا يفهم من الاخبار اذا كان شرعه مشروطا بتعذر المائية ولا يفهم في المواضع الثلث **قوله** ويجب نية الاستباحة لمشروطه بالطهارة ان كان التيمم له والا كالمتقدم من المواضع جعل الفعل الذي يستحب له وفضله وكماله غاية له ولا ينوي رفع الحدث لانه لا يرفع قال في المعتبر وهو مذهب العلماء كافة وقيل يرفع واختلف في نسبة هذا القول فقوم ينسبونه الى ابي حنيفة واخرون الى مالك ونحوه في التذكرة وفي الخلاف وبه قال كافة الفقهاء الا داود وبعض اصحاب مالك وفي المنتهى وهو مذهب علمائنا اجمع ومالك والشافعي واكثر اهل العلم ونقل عن ابي حنيفة انه يرفع الحدث وفي فقه القرآن للراوندي وقال المرتضى يجب في نية التيمم رفع الحدث لنية الدخول في الصلوة وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام خلافا للسيد المرتضى منا ولابي حنيفة فانهما ذهبا الى ان التيمم يرفع الحدث وجوز المصنف في الدروس والبيان نية رفع ما مضى من الحدث واستدل على المشهور بوجوه منها الاجماع ومنها ان المتيمم اذا تمكن من استعمال الماء انتقض تيممه وان لم يحدث ولو كان تيممه رافعا للحدث لم ينتقض الا بالحدث والتمكن من الماء ليس حدثا اجماعا ولانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين في موجبه ضرورة استوائهم فيه فليس الا المحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضا ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله قال لعمرو بن العاص وقد صلى بالتيمم صليت باصحابك وانت جنب ومن ارتفعت جنابته لا يسمى جنبا في الشرع شرطا في المشتق بقاء المبدا ام لا كما لا يسمى المستراح عن كف كافرا ومنها انها طهارة ضرورية فلا يرفع الحدث كطهارة المستحاضة وهذا ليس الا قياسا انا ذكر للاحتجاج على من يعمل به واستدل فخر الاسلام للقول بانه رافع بانه ثبت بالسنة كون التراب طهورا كما ثبت بالكتاب كون الماء طهورا ولا معنى لطهوريته الا رفعه الحدث واجاب بان المراد بالطهور هو فاعل الطهارة المبيحة للصلوة لا الرافعة للحدث وقال المصنف في القواعد الحدث هو المانع من الصلوة المرتفع بالطهارة ويطلق على نفس السبب الموجب للوضوء والمراد بقولهم ينوي رفع الحدث هو المعنى الاول لان الثاني واقع والواقع لا يرتفع والمانع وان كان واقعا الا ان المقصود بالرفع منع استمراره كما ان عقد النكاح يرفع استمرار منع الوطي في الاجنبية وهذا يسلب قوة قول من قال يرفع التيمم الحدث لان المنع متعلق بالمكلف وقد استباح الصلوة بالتيمم

اجماعا

اجماعا

اجماعا الحدث مانع من الصلوة اجماعا وقوله صلى الله عليه وآله لحسان لما تيمم وصلى بالناس اصليت باصحابك وانت جنب للاستعلام فقهه كما قال لمعاذ بم تحكم ولما وجوب استعمال الماء عند تمكنه منه فلان القائل بانه يرفع الحدث يعني به كما يعني بطريان الحدث انتهى ومعناه انه لا يعقل ارتفاع المانع في التيمم الا من حيث المانعية لا من حيث الذات فانه لو ارتفع ذاته لم يعد الا بتجدد سببه من طريان الحدث كما في الطهارة المائية توضح الفرق بينها وبين التيمم فانها توضع ذات المانع الذي هو الاثر الحاصل باحد الاسباب والتيمم انما يرفع مانعيته الى غاية نعم يمكن بهذا الجمع بين القولين ورفع الخلاف من البين بحمل كلام النافين على ما هو الظاهر من رفع الذات وكلام المثبتين على رفع الحكم الى غاية ويمكن حمل كلام المصنف عليه وكذا معنى قوله في الذكرى لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى نية الاستباحة نية رفع الماء يرجع الى ما ذكرنا ويمكن حمل ما ذكره في الدروس والبيان من رفع ما مضى عليه والا فلا وجه له لان الحدث هنا ليس كالحدث للمسلم الذي يتجدد اجزاؤه فيرتفع بعضها دون بعض يبقى انه على القول بانه لا يرفع الحدث لو نواه مع الاستباحة او بدونها هل يصح تيممه قطع الشيخ في المبسوط والفاضلان في المعتبر والقواعد والتلخيص والمصنف في البيان والذكرى بالبطلان في الثاني وفي التحرير والارشاد بعدم الجواز وتردد الفاضل في النهاية والتذكرة من تضمنه الاستباحة وبينه اللازم فيستلزم نية اللازم ومن استحالة رفع الحدث به كما لو نوى شيئا لا يفيد التيمم والاقوى البطلان لانه خلاف المشروع وبه يعلم البطلان عند الجمع بينهما ايضا وحكي في الذكرى بكونه لغوا **قوله** ولا ريب في اعتبارها في كل عبادة مفتقرة الى نية اشار به الى ان من العبادات ما لا يفتقر اليها كالنظر في وجوب معرفة الدعاء فانه عبادة ولا يعتبر فيه النية لانها تابعة للمعرفة ولم يحصل بعد والنية نفسها فانها عبادة ولو افتقرت الى النية دار او تسلسل واما نحو رد الوديعة وقضاء الدين والجهاد والكف عن المعاصي فليست بعبادات مالم يقارنها النية **قوله** ويجب نية الموالاة مطلقا من الوضوء كان او عن الغسل بمعنى المتابعة بمعنى افعاله بحيث لا يعد التيمم او المتيمم مفرقا بالفتح او الكسر وفاقض على هذا التفسير في المعتبر والالفية ويفهم من الدروس والذكرى وغيرهما قال فيها لا يضر الفصل بما لا يعد في العرف تفريقا ولم يعتبر الموالاة باعتبار الجفاف كما اعتبر في الوضوء لعدم تصوره ولا ما في حكمه فان ما دل على وجوبها دل على المتابعة وظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها الا العلامة في النهاية تردد فيه في تيمم الغسل على القول بسعة الوقت ثم انهم استدلوا على اشتراطها بوجوه الاول وجوب ايقاعه اخر الوقت وهو ظاهر على القول به الثاني التاسع الثالث ان التيمم البياني وقع متواليا والمنع بها امثال الرابع الآية فانه رتب فيها على تيمم الصعيد المعتد الذي هو الضرب عليه مسح الوجوه والايدي بالفاء المفيدة للتعقيب بلا مهلة فيفيد الموالاة بين الضرب والمسح والقائل بوجوبها بينهما مع عدم وجوبها بين المسحين او نقول رتب مجموع المسحين على الضرب بالفاء فيجب الموالاة بينها وبين الضرب ولا يتصور الا بالموالاة بينهما والعلامة واستدل بالفاء التي في قوله فتيمموا وقال انه تعالى اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة ولا يتحقق الا بمجموع اجزائه من المسح

على الوجه والكفين فيجب جعلهما عقيب الارادة على حسب الامكان بان يأتي باحدهما ثم يعقبه بالثاني من غير فصل وهو مبني على امور منها ان يكون التيمم في الآية بمعناه الشرعي ويكون صعيدا بتقدير نية بعيد ويكون الفاء في فامسحوا للبيان والتفصيل وهو تكلف من غير داع ومنها ان يكون فاء الجزاء مفيدة للتعقيب كفاء العطف وهو غير معلوم وما يقال من ان الشرط علة للجزاء واذا تحققت العلة تحقق المعلول فانما يتم في العلة التامة او الجزء الاخير منها والشرط اعم من ذلك ومنها ان يكون الجزاء فعل التيمم وليس بل وجوبه للمقال لكن انما انتزعوه من طريقة الاستدلال انما يتطلب المسح ووجوبه على وجوب القصد الى التيمم عرفت ان من قال قم فاضرب بالكلية على قواعد اساليب العرب على ان المطلوب منه القيام فاضرب المقرون به وذلك في الجزاء غير معلوم ومنها ان الجزاء هنا ليس جزاء ارادة الصلوة وانما هو اجزاء عدم وجدان الماء مع احد الحدثات المذكورة وهو مبني على ان الشرط والجزاء ثم اخذ اتحت الشرط الاول الذي هو ارادة القيام الى الصلوة فتيمموا ان كان كذا ولكن الدليل الخامس وهو ان ما اختص بتيمم الوضوء انه بدل مما يجب فيه الموالاة فتعتبر فيه ما يعتبر في الوضوء من اعتبار الجفاف قال في روض الجنان والاولى الا يستند الى الاجماع وهل يبطل التيمم بالاخلال بها اولا بل يأثم خاصة وجهان احتملهما في الذكرى قال امكن البطلان وقوفا مع الواجب ويحتمل الصحة وان اثم لصدق التيمم مع عدمهما ويقوى بعدي الاول لخروجه ح عن الهيئة المتلقاة عن الشارع فلا يعتد به واياه اختار الشارح في الروض وتوقف في شرح الالفية وذكرهنا انه على القول بمراعاة الضيق فيه مطلقا يظهر قوة الاول والا فالاصل يقتضي الصحة لاصالة عدم اشتراطها وان وجبت وضعفه ان الاصل في العبادة اذا خرجت عن الهيئة المتلقاة هو البطلان لا الصحة ثم ان التقييد بالاطلاق يفيد عموم ظهور القوة على القول بالتفصيل وغاية ما يختص وجها للفرق بين القولين انه على القول باعتبار الضيق مطلقا يكون التيمم موقتا فعلى تقدير عدم الموالاة اما ان يكون قد اوقع قبل وقته فيبطل او اخل بالصلوة فيبطل ايضا للاخلال بها بخلاف القول بالتفصيل فانه عليه لا يكون موقتا وانما يكون التضييق واجبا لرجاء الزوال فلا يلزم البطلان لو فعل قبل التضييق وفيه ان لزوم التوقيت في الاول ممنوع ولذا ذهب قوم من القائلين به الى عدم البطلان لو فعله في الضيق ثم تبين بقاء الظن وعدم البطلان لو فعله قبل الضيق على الثاني ايضا محل منع فانه اذا كان التيمم انما ساغ لضرورة الضرورة التي لا تحصل الا عند الضيق ففعله كالتيمم مع التمكن من الماء في عدم الصحة بل الاولى التفصيل بالعكس بان يقال على القول بالتفصيل يقوى البطلان وعلى القول بالضيق مطلقا ثم ان الموالاة يشترط فيه كما في الوضوء لا ترجيح اعتبار الضيق مطلقا فيحتمل ان يكون اعتبار الموالاة لا اعتباره بل الامر كما نص عليه الشيخ وغيره **قوله** ويستحب نفض اليدين بعد كل ضربة لا نعرف في ذلك

رخذافا

فيجب فيه كذا في النهاية العلامة وهو ان ثم دل على الموالاة بقدر ما يعتبر في الوضوء

يقوى عدمه لانه اذا اعتبر الموالاة مطلقا مع عدم اعتبار ضيق مطلقا

٧٤٧

خلافا من الاصحاب وظاهر المرتضى في الناصريات الاجماع عليه الا ان من ظاهر ابن الجنيد انه اشترط علوق التراب باليد وقد يقال انه لا ينافي استحباب النفض فان المستحب منه به التشويه وهو لا يمنع من بقاء اجزاء صغار يصدق بها العلوق والدليل اما عدم اشتراط العلوق فوجوه منها انه ثبت جوازه على الحجر ولا علوق فيه ومنها ان الآية انما تضمنت الضرب على الصعيد الذي هو وجه الارض ولم يشترط العلوق والاصل عدم اشتراطه وعلى تقدير ان يكون الصعيد هو التراب ايضا لا يلزم منه اشتراط العلوق ومنها انه ثبت استحباب النفض كما سيأتي وح ان بقيت اجزاء صغار فلا شبهة في ان للمسح على الجبهة يأتي به عليها والا يبقى بشيء منها للمسح الكفين على القول بضربة واحدة والكل ضعيف اما الاول فبما عرفت مما في تجويزه على الحجر واما الثالث فبما عرفت من عدم التناقض في النفض والعلوق واما الثاني فبما عرفت من الخلاف في معنى الصعيد وانه يحتمل ان يكون التراب واذا كان كذلك فلا ينفك غالبا عن العلوق ولو سلم فظاهر قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ان يرجع الضمير الى الصعيد وعليه ما الذي يفهم منه العلوق الا ترى الزمخشري مع انه من الحنفية الذين لا يشترطون العلوق ادعى انه لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسي من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض واما في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في قوله فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي ومن ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لا يجري على الوجه لانه من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها انه يحتمل ان يكون قوله اي من ذلك التيمم على ظاهره ويكون اشارة الى ان من لابتداء الغاية والضمير عائد الى التيمم المستفاد من تيمموا حتى يكون المعنى اوصلوا صعيدا قصدا يكون منشأ المسح اي اوصلوا وامسحوا بوجوهكم وايديكم وقوله لانه علم الى آخرها فالآية تكون علة لقوله اثبت بعض الغسل مسحا اي انما اوجب المسح على جميع ما اوجب عليه الغسل واكتفى ببعض الوجه اي والبدن لانه علم ان ذلك اي المسح اجمع اي على جميع ما عليه الغسل لا يجري على الوجه او على وجه اي لا يمكن لان الصعيد انما تعلق ببعض الكف دون بعض فكيف يمكن ان يمسح منه بجميع الوجه او اليدين يعني انه لا يفي بذلك او المراد بالوجه الجارحة اي لا يفي بمسح الوجه فكيف باليدين ويحتمل ان يكون المراد بالتيمم المتيمم به الذي هو الصعيد ويكون من تبعيضية كما هو الظاهر وح فقوله لانه علم الى آخر الكلام يحتمل ان يكون علة لما ذكرنا وان يكون علة لهذا اي قال منه بلفظة من التبعيضية لانه علم ان الصعيد المتيمم به لا يتعلق جميعه بالكف وانما يتعلق بعضه فاوجب ان يمسح بهذا البعض وعلى هذا الاحتمال يكون الخبر صريحا في اشتراط العلوق لا اشارة الى عدمه كما في الذكرى واما دليل استحباب النفض فالروايات كثيرة **قوله** بل يستحب نفض ما عليهما من اثر الصعيد كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله ضرب بكفيه الارض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه او مسحهما بشيء ولو مسح احدهما بالاخرى ففي المنتهى لا يستحب مسح احدى الراحتين بالاخرى خلافا لبعض الجمهور وكانه يريد المسح بدلا للنفض بل كما يجيء على الظهر وربما اشار الى ان المراد بنحو قول الشيخ في المبسوط وينفضهما ويمسح احدهما بالاخرى عطف المفسر على المفسر الا انه قال في النهاية ثم يمسح بلفظة ثم والمحقق في النكت الحرج ورود الاعتراض عليه وذكر انه لا نعرف الجمع بين الدليل

ويمكن ان يكون الشيخ انما اراد بالمسح ما يعم عن النقض فذكر انه ينقضهما او المسوزة في غسيع
احد بهما بالاخرى لكمال النقض فلا اعتراض عليه **قوله** وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون قد
بقي منه مقدار فعله مع باقي الشرايط المفقودة والصلوة تامة الافعال الا مع باقي الشرايط المفقودة
على الطلاقة غيره واضح ثم يدخل الاستقبال والقيام والنية ان دخلت في الشروط ولما في تطهير الثوب
وستر العورة او تحصيل الماء المكان او الساتر ونحو ذلك مما يتقدمها على التيمم عند اعتبار الضيق فيه
فان ما دل على الضيق دل على ذلك من غير استثنا لوقت الشروط مطلقا ولا يفهم الاستثنا من
من كلام الاصحاب المعتبرين للضيق نعم ذكر الشيخ في الخلاف انه اذا تطهر بالماء او التراب وفعل
فعلهما اجزى قال الخزيه مغليه الدلالة والظاهر انه اراد اجزاء التيمم وهو لا ينافي حصول الاثم
بتاخيره ولذا حكم في النهاية والمبسوط بوجوب تقديم الاستنجاء على التيمم وكذا المفيد حكم بتنقل
عليه ونص المحقق في المعتبر على انه لو كانت في يده نجاسة فتيمم قبل ازالتها لا يصح وقال لان التيمم
لا يصح قبل التضييق فلو تيمم قبل الازالة اخل بشرطه وكذا الفاضل في النهاية والمحقق الذكرى قوى
ما في الخلاف بعد ان حمله على الاجزاء وقال ما ذكره بعض المحقق في تضييق الوقت مسلم لكن الاستنجاء
وازالة النجاسة من مقدمات الصلوة فلا بد لها من وقت مضروب وكما لابد من تحصيل القبلة
والساتر قبل التيمم فكذا هنا وهذا الكلام كما في روض الجنان يشعر بالاجماع على عدم وجوب
تقديم تحصيل القبلة والساتر على التيمم قال فان تم ذلك لم يمكن بد من جواز تقديم التيمم على ازالة
النجاسة لعدم الفرق بين مقدمات الصلوة ثم انه في الروض احتمل على اعتبار الضيق وجوب
تقديم ازالة النجاسة على التيمم لتحقق الضيق وجواز تقديم التيمم عليها بناء على ان المراد بالضيق
ظن المكلف لمساواة ما بقي من الوقت للصلوة وشروطها قال والفرق بين تقديم التيمم وفي
المسالك جزم بما هنا من كون المراد بالتضييق عدم الزيادة على الصلوة وشروطها
قال ولا فرق بين تقديم التيمم على الازالة وتاخيره ويحتمل ذلك لجواز التيمم حتى تتزيل النجاسة بناء
على الضيق والحمل على ما ذكره والاظهر عندي عدم اعتبار الشروط الا ما لا يجوز بالضيق عرفا كما
ذكرنا من القيام والاستقبال بعد العلم بجهة القبلة ووضع مراق الازار على العورة اي تنحي عنها
والنية ولعل المراد بما في الذكرى من تحصيل القبلة والساتر ما ذكرنا لا الاجتهاد في تحصيل القبلة
وتحصيل ثوب ليستر به فانهما ونحوهما من ازالة النجاسة وغيرها مما يخل بالضيق ولا يدخل اوقاتها
في وقت الصلوة عرفا فظهر الفرق بين المقدمات وعدم اتجاه التفريع الذي حكيناه من الروض
وظاهر انه لا يعلم ان بين الاصحاب خلافا في معنى الضيق ودخول وقت الشروط في وقتها
وعلمه ثم يظهر الخلاف في انه اخل بالضيق واوقع التيمم قبل الازالة فهل يصح تيممه بناء
على ان ايجاب كونه اخر الوقت لا يجعله موقتا به حتى لا يصح قبله كايجاب المبادرة بالحج فانه لا
يبطل بالتاخير ولا يصير قضاء ام لا يصح بناء على انه لم يفعل المامور به وان التيمم طهارة ضرورية
وما لم يتضيق الوقت لم يتحقق الضرورة ثم ان كونه اخر الوقت اعم من ان يكون علما او ظنا لان
العلم به متعذر غالبا فيجب الاكتفاء بالظن وربما اشعر به قوله عند اخر الوقت فان لفظة عند

نش

٦٣٩

تشعر بالقرب ويؤيده ما في بعض الاخبار من خوف الفوت وتسعه والايؤثر فيه ظهور الخلاف اذا
كان ظن الضيق وفاقا للمعتبر والذكرى والدروس وظاهر الصدوق في المقنع واليه مال في التذكرة و
خلافا لظاهر التهذيب والاستبصار والناصريات للسيد ومبنى الخلاف على ان الشرط هو الضيق او
ظنه والاقوى هو الثاني لدفع الحرج بلزوم الاعادة ولانه متى ظن الضيق وجب عليه التيمم والصلوة
ومقتضى فعل الواجب هو الاجزاء ويؤيده الاخبار الناطقة بان لا اعادة عليه ان وجد الماء وهو
في الوقت بعد الصلوة على القول بالضيق اذ لا يظهر لها معنى على القول به الا انه ظن الضيق فظهر
خلافه وما تكلفه الشيخ من حملها على كون الصلوة في الوقت في غاية البعد ثم ان الكون عند
الاخر وجوبا مع الطمع في التمكن من استعمال الماء ورجاء حصوله ولو باحتمال البعيد للتوجيه
لا للخروج عن العادة واللغو عن الطمع والرجاء والاخر استحبابا على اشهر الاقوال بين المتا
خرين وبه قال ابن الجنيد من المتقدمين والفاضلان في المعتبر والتذكرة والمختلف والنهاية
والقواعد وفخر الاسلام في شرح القواعد والارشاد والتحرير والسيد العميدي في شرح القواعد
وابن فهد في الموجز وجماعة والقول الثاني وهو الاشهر بين الاصحاب كما ذكره غير واحد وهو الذي
اختاره المحقق في الذكرى وادعى عليه المرتضى في الناصريات والانتصار وابن زهرة والراوندي في
فقه القرآن والشيخ الاجماع مراعاة الضيق مطلقا ولم اظفر للشيخ بكلام فيه نقل الاجماع عليه
ونص في الذكرى على انه لم ينقله نعم ذهب اليه في عامة كتبه وهو مختار سلار وابني حمزة وادريس
والبراج وابي الصلاح والصدوق في المقنع والثالث جوازه مع السعة مطلقا وهو قول الصدوق
على ما حكي عنه في المختلف والتذكرة والذكرى وفلا في المنتهى والتحرير والارشاد والمحقق البيان
ثم هل يستحب التاخير مطلقا ام عند رجاء زوال العذر خاصة اختار العلامة الاول والمحقق
الثاني والشارح اختار الضيق مطلقا وهو المختار عندي لان الاخبار بعضها دال على اعتبار
الضيق مطلقا كصحيحة محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى
اخر الوقت فان فاتك الماء لم يفتك الارض وحسنة زرارة عن احدهما قال اذا لم يجد
المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر
الوقت ورواية ابن بكير عن ابي عبد الله فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان
فاته الماء فلن تفوته الارض ورواية زرارة عن احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليمسك
ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت وبعضها الى باقيها او
خلا عنه لكنه غير مناف له فان الذي فيه المنافاة ما نطق منها بعدم الاعادة اذا وجد الماء
في الوقت كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت
قال تمت صلوته ولا اعادة عليه ورواية ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن رجل تيمم و
صلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة ونحوها وذلك لاحتمال
ان يكون قد ظن المصلي انه اخر الوقت فظهر خلافه وقد عرفت انه لا يوثر وقد عرفت ما حملها
الشيخ عليه واذا انتفى التنافي فلا وجه للجمع بينها بالتفصيل المذكور مع عدم التنصيص عليه في

يشتمل على الجنابة هذا مع الاجماع الذي عرفته والاعتبار وكون طهارة اضطرارية فلا يجوز مالم يحصل الاضطرار
وليس قبل الاخر ولحتم من وسع مطلقا بالاصل والحمل على البدل ولزوم العسر بوجوب التاخير مع الماء او
اطلاق ما دل على فضل اول الوقت واطلاق الاية واكثر الاخبار واطلاق هذه الاخبار في عدم وجوب
الاعادة في الوقت مع بعد ما تكلفه الشيخ في حملها وجواز الجمع بينها وبين ما دل على التضييق لحمله على الندب
وهو اولى لمعاضدته بالاصل مع انحصار صحيحه في ابن مسلم وضعف الباقي الا حسنتي زرارة واستدل القائل
بالتفصيل بانه مع رجاء التمكن لا ضرورة الا عند الضيق بخلافه مع عدمه فيجب المقتضي موجود وهو الامر با
يقاع الصلوة اول الوقت والمبادرة الى الخيرات والمانع وهو امكان استعمال الماء مفقود وبالجمع
بين الاخبار ويؤيده ان قوله في الصحيح فان فاتك الماء لم يفتك الارض وفي الحسنة فليطلب ما دام في
الوقت يدل على رجاء الماء ويشهد عليها رواية ابن بكير وربما يؤيده احد هذين القولين صحيح يعقوب بن
يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن رجل تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام
تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه والدليل
استحباب التاخير على القول بالتوسع جمع الجمع بين الاخبار ويحمل الباقي بالبراءة والعمل بظواهر الاخبار
المضيقة ما رواه الشيخ عن البزنطي قال حدثني محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قلت له رجل قال م
تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة
واعلم انه ليس ينبغي ان يتيمم الا في اخر الوقت فان لفظ ينبغي يشعر بالاستحباب وهذا ا
الكلام كما نقله الشيخ وغيره داخل في الرواية والظاهر في الذكرى نقله وجعله من جامع البزنطي وكانه يحتمل فحمه م
ان يكون من كلامه هذا اي اعتبار الضيق مطلقا او بالتفصيل انما هو في التيمم المبتدأ اما المستدام
كالتيمم لعبادة عند ضيق وقتها او لو نسك بكفتين في وقت معين يتعذر فيه الماء او عبادة عطف
على عبادة اي او تيمم لعبادة راجح بالطهارة ولو كانت ذكرا فلا يعتبر فيه الضيق لما في نفسه ظاهر
اذ الضيق انما اعتبر في ابتدائه ولا شيء لاعتباره في استدامته ولما في المشروط به فلانه جاز فعل
غيرها اي العبادة التي ابتدأ لها التيمم به اي بذلك التيمم ولو مع السعة فالمشار اليه بهذا
هو اعتبار الضيق والكلام صحيح فانه لا يعتبر الضيق في الاستدلال ع لما كان العمدة في الطهارة
فعل المشروط بها لعدم الفضل اليها الا انها فاعتبار الضيق فيه يفهم منه اعتباره في الاستدامة
استلزم جواز فعله بالتيمم المستدام مع السعة وان نافيت مما ذكرناه امكن حمل الاشارة
الى ما فهم من الكلام السابق من اعتبار الضيق في المشروط بالتيمم كعين ما ذكرناه من استلزام
لعتباره في التيمم اعتباره فيه ولما جواب اما حذف اي فلا يعتبر جاز او لذلك حذف او مبني على بل م
جواز حذف الفاء في جوابها كما حذفها الشاعر في قوله فما القتال لا قتال لديكم ولكن عاقل
سير المبسوط الشيخ وليس فيه الاقول ومتى تيمم لصلوة نافلة عن وقت فريضته او لقضاء
فريضته في غير وقت صلوة حاضرة جاز له ذلك ويجوز له ان يصلي به فرضا اذا دخل وقتها فريضته م
لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد وهو ليس يشعر في ذلك ولذا
ذكر في المختلف انه يشعر به ووجه الاشعار هو الاطلاق ولفظة اذا التي هي ظرف متعلق

بالصلوة

بالصلوة مضاف الى دخول الوقت فيفيد جوازها حين الدخول وقد اغرب فخر الاسلام في الايضاح
حيث حكى لفظ المبسوط هكذا اذا تيمم لنافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت حاضرة جاز
ذلك فاذا دخل وقت الفريضة جاز ان يصلي بذلك التيمم ع ثم قال وهذا احتج منه لجواز الصلوة في اول الوقت
لانه اثبت جواز الصلوة بهذا التيمم عقيب دخول الوقت بلا تاخير لان الفاء للتعقيب وما فيه يستغنى
عن التنبيه مع ان ما حكاه ليس عبارة المبسوط على ما فيما عندنا من النسخ ولعله اخذه من المختلف
ظنا منه انه حكاية لفظه كما هو الغالب وفي الذكرى حكم في المبسوط بانه لو دخل عليه وقت صلوة
وهو متيمم لنافلة او لفائتة جاز ان يصلي الحاضرة بما يعتبر الضيق هنا مع انه قال باعتبار الضيق ولعله
نظر الى ان التاخير انما هو لغير المتيمم ولهذا التيمم عليه بعموم الاخبار الدالة على جواز الصلوات
الكثيرة بتيمم واحد ويمكن اعتبار الضيق كما اوما اليه الفاضلان لقيام علة التاخير وضعفت
بانه متطهر والوقت سبب فلا مع التاخير انتهى وصرح ابن حمزة باشتراط الضيق والمحقق والفاضل
وابنه مترددون في الحكم من انه متطهر والوقت مقتض للصلوة ومن قول على عليه ما رواه الجمهور في الجنب
يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا تيمم كذا في المعتبر ومساواة الباقي للمتيمم اولا
ضعفه منعه الابيع كما الابيع كذا في الايضاح ولا يتجه عليهما اما الثاني ففي غاية الظهور وا
ما الاول فلانه في شانه عين الجنب التيمم ووجود الوضوء المقتضي للتاخير وهو لمكان الطلب ووجوده
وجوب الطلب الا كما في التذكرة والنهاية والايضاح قال في المختلف للايقال لا ع ان المقتضي هو ما ذكر ع
بل وجوب الطلب وهذا المعنى غير متحقق في صورة النزاع لانه لا يجب تعدد الطلب بتعدد الصلوات لانا
وانما انتفى المقتضي انتفى الاقتضاء للعلية سلمنا ان المقتضي ليس هو وجوب الطلب لكن لم قلتم ان
المقتضي هنا هو ما ذكر ع بل ههنا سبب اخر وهو ان الصلوة مشروطة بالطهارة والتيمم لا يجوز فعله
ابتداء في اول الوقت للحديث الصحيح عن محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد الماء واردت التيمم
فاخر التيمم الى اخر الوقت واذا لم يجز فعله ابتداء في اول الوقت وجب تاخيره لبيان الصلوة لفوات
شرطها وهو الطهارة اما مع سبق التيمم السابغ على الوقت فالتقدير مشروط بآخر الوقت ابطالا لوقوعه
قبل الوقت على صحة العوة تصحت الصلوة في اول وقتها لحصول شرائطها لانا نجيب عن الاول بمنع
كون الطلب علة لجواز التاخير واللازم احد الامرين اما خرق الاجماع او خروج العلة عن كونها علة
واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الطلب اما ان يجب في جميع اجزاء
الوقت الموسع الى ان يضيق وقته او لا يجب فان كان الاول لزم خرق الاجماع وهو لحد الامرين
اذ لا قائل بوجوب استيعاب وقت السعة للطلب وللقائل ان يقول نمنع ذلك ووجوب السعي
في الطلب غلوة سهم او سهمين لا يدل على انتفاء مطلق الطلب الذي يحصل بالانتظار له والثاني
يلزم منه اللازم الثاني لانه اذا انتفى وجوب الطلب قبل تضيق الوقت لم يجب التاخير والا وجد
المعلول من دون العلة فيخرج عن كونها علة وعن الثاني ان المانع من جواز التيمم في اول ايقاع
الصلوة بطهارة اضطرارية لعدم الايقاع في اول الوقت لذاته والاشكال في ان هذا ثابت في صورة
النزاع انتهى وفي جوابه عن الثاني ان ما ادعاه مانعا في محل المنع فان الاخبار امرت بتاخير التيمم

فان الاخبار امرت بتاخير التيمم لاباتيان الصلوة المرتفعة بالتيمم قال العلامة رحمه الله في المسئلة مشكلة
حيث لم نجد فيها نصا من الائمة عليهم السلام وقول الجماعة انه يصلي بالتيمم الاولى لحرمة صلوة الليل والنهار لما يعطي مطلوب
التيمم اقول ومما يؤيد وجوب التاخير بقاء الحدث فانهم كما عرفت ذكروا ان التيمم لا يرفع الحدث وان المانع
من الصلوة موجود ولا يرتفع الا عند الضرورة ولا ضرورة الا عند الضيق لا يقال ان المانع الذي هو
الاثر المسمى بالحدث في احد اوقاته فان لم يرتفع ولكن قد ارتفعت بانفسها ارتفاعا مع بقائه معلوم
هي احد الامرين بجدد الحدث والتمكن من الماء فلا سبع له من هذه الصلوة لما لا يمنع منه في اخر الوقت لانا
نقول لا نسلم